

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**FACULDADE DO ESPÍRITO E RIQUEZA MATERIAL:
FACE E VERSO DO CONCEITO “VERMÖGEN”
NA FILOSOFIA DE HEGEL**

JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

Tese apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

PROF. DR. DENIS LERRER ROSENFELD

Orientador

Porto Alegre, novembro de 2005

*Estranha relação é a que temos com as palavras.
Aprendemos de pequenos umas quantas,
ao longo da existência vamos recolhendo outras que vêm até nós pela instrução,
pela conversação, pelo trato com os livros, e, no entanto, em comparação,
são pouquíssimas aquelas sobre cujas significações, acepções e sentidos
não teríamos nenhuma dúvida se algum dia nos perguntássemos seriamente se as temos.*

JOSÉ SARAMAGO

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Denis Lerrer Rosenfield pela orientação desta tese de doutorado e pelo contínuo apoio ao longo de meu percurso na Filosofia;

Ao professor Jean-François Kervégan (Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne) pela orientação do estágio na França;

À professora Catherine Colliot-Thélène (Centre Marc Bloch) pelo convite à pesquisa em Berlim;

Aos professores Balthazar Barbosa Filho (UFRGS), Marcos Lutz Müller (UNICAMP) e Bernard Bourgeois (Paris 1 - Panthéon Sorbonne) pelos diálogos sempre instrutivos;

Aos colegas e amigos da UFRGS Alfredo Storck, Temístocles César e Sônia Maria Schio pelas ajudas no desenvolvimento do trabalho;

Aos colegas e amigos da Equipe *Normes, sociétés, philosophie*, Franck Fischbach, Gilles Marmasse, Jérôme Lèbre, Olivier Tinland e Gilles Campagnolo pelos testemunhos de amizade e camaradagem acadêmica;

Aos meus alunos da UFRGS, em particular Greice Ane Barbieri, Paulo Roberto Konzen e Carlos Eduardo Martins Torcato, por suas gentis e atentas colaborações;

À CAPES e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFRGS pela Bolsa de Estudos do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE);

Ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS pelos diversos apoios institucionais;

À minha família, Jacqueline Simões e Hilda Goulart Pinheiro, pela compreensão das exigências do trabalho intelectual;

A todos que participaram da construção deste trabalho pelo compartilhamento de seus méritos, pois quanto aos defeitos são eles de minha inteira responsabilidade.

**FACULDADE DO ESPÍRITO E RIQUEZA MATERIAL:
FACE E VERSO DO CONCEITO “VERMÖGEN”
NA FILOSOFIA DE HEGEL**

SUMÁRIO

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL	6
INTRODUÇÃO	8
I - O ESPÍRITO ESPECULATIVO DA LÍNGUA ALEMÃ	19
1 - Escorço histórico sobre o alemão como língua filosófica	22
2 - O “hegelianês” contra a distinção entre método e conteúdo	40
3 - <i>Aufheben</i> , suspender	62
4 - <i>Vermögen</i> , faculdade e riqueza	82
II - DAS VERMÖGEN, A FACE SUBJETIVA	99
5 - As faculdades da alma, <i>die Seelenvermögen</i>	103
a) Verdades e mentiras sobre as faculdades da alma	103
b) A Psicologia das Faculdades	118
c) A doutrina das faculdades na Filosofia crítica	135
6 - A natureza ética do espírito	149
a) Crítica ao estado de natureza	149
b) Vontade natural e vontade livre	165
c) O conceito de Eiticidade	180

III - DAS VERMÖGEN, O VERSO OBJETIVO	191
7 - A riqueza da família, <i>das Vermögen der Familie</i>	194
a) Substancialidade imediata do espírito ético	194
b) A riqueza familiar	200
c) Do Bem à Riqueza.....	205
8 - Riqueza Social.....	210
a) As faculdades subjetivas e as riquezas objetivas.....	210
b) A riqueza permanente e universal	215
c) O reconhecimento e a sociedade	223
CONCLUSÕES.....	234
ANEXO	
Hegel, <i>Wissenschaft der Logik</i> , Anmerkung. Der Ausdruck: <i>Aufheben</i>	238
APÊNDICE	
Tradução: Hegel, <i>Ciência da lógica</i> , Observação. A expressão: <i>Suspenden</i>	240
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DAS OBRAS DE HEGEL.....	242
OBRAS CLÁSSICAS SUBSIDIÁRIAS.....	253
BIBLIOGRAFIA AUXILIAR	256
FONTES DAS EPÍGRAFES	274

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL

- CA = *A constituição da Alemanha*, 1800/1802
- CF = *Sobre a essência da crítica filosófica...* 1802
- CL 1.1 = *Ciência da lógica, a lógica objetiva, doutrina do ser*, 1812
- CL 1.2 = *Ciência da lógica, a lógica objetiva, doutrina da essência*, 1812
- CL 2 = *Ciência da lógica, a lógica subjetiva, doutrina do conceito*, 1816
- DFS = *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling...* 1801
- DN = *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural...* 1802
- DOP = *Dissertação filosófica sobre as órbitas dos planetas*, 1801
- ECD = *O espírito do cristianismo e seu destino*, 1798-1800
- ECF (A) = *Enciclopédia das ciências filosóficas...* 1817
- ECF (B) = *Enciclopédia das ciências filosóficas...* 1827
- ECF (C) = *Enciclopédia das ciências filosóficas...* 1830
- EH = *Os escritos de Hamann*, 1828
- EL = *Eleusis*, 1796
- FD = *Linhas fundamentais da Filosofia do direito...* 1820
- FD 1817/18 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Wanneenmann*
- FD 1818/19 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Homeyer*
- FD 1819/20 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Universidade de Indiana*
- FD 1822/23 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Hotho*
- FD 1824/25 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Griesheims*
- FD 1831 = *Lições sobre a Filosofia do direito, manuscrito Strauss*
- FE = *Fenomenologia do espírito*, 1807
- FES = *Filosofia do espírito*, 1805
- FS = *Fé e Saber, a filosofia reflexiva da subjetividade...* 1802
- HB = *Briefe von und an Hegel*, 1785... 1831
- HC = *Hegel Correspondance*, 1785... 1831

HGW = *Hegel Gesammelte Werke*

HSW = *Hegel Sämtliche Werke*

HW = *Hegel Werke in zwanzig Bänden*

IA = *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, 1796/1797*

JCF = *Jornal crítico da filosofia, 1802-1803*

LE = *Lições sobre estética, 1818... 1829, organizador E. Hotho*

LFH = *Lições sobre filosofia da história, 1822... 1831, org. E. Gans*

LFR = *Lições sobre filosofia da religião, 1821... 1831, org. P. Marheineke*

LHF = *Lições sobre história da filosofia, 1819... 1828, org. K.-L. Michelet*

PF = *Propedêutica filosófica, 1809... 1811*

PRC = *A positividade da religião cristã, 1795/1796*

RCF = *A relação do ceticismo com a filosofia... 1802*

RJ = *Recensão das Obras de Jacobi, 1817*

SCF = *Como o senso comum compreende a filosofia... 1802*

SVE = *Sistema da vida ética, 1802/1803*

INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu de um problema colocado por uma questão de tradução. Na língua alemã, o substantivo *Vermögen* possui dois sentidos diferentes. O primeiro sentido é o de “faculdade, poder, capacidade”, tal como aparece nas definições do pensamento ou da vontade como sendo as “faculdades” da alma humana, *die Seelenvermögen*. O segundo sentido é o de “riqueza, fortuna, bens”, como quando se diz de algo que é muito caro e, então, se fala que custa uma “fortuna” (*ein Vermögen kosten*).¹

Entretantes, o conceito *Vermögen* é também um termo técnico da filosofia hegeliana. Hegel utiliza, por exemplo, esse conceito nos títulos de dois tópicos de sua *Filosofia do direito*. Na primeira seção da eticidade, a família, o momento mediador entre, por um lado, o casamento, e, por outro lado, a educação dos filhos e a dissolução da família, é intitulado “a riqueza familiar” (*das Vermögen der Familie*), §§ 170-172. Na segunda seção da eticidade, a sociedade civil-burguesa, a conclusão de seu processo de engendramento, voltado para a satisfação das carências, tem como título “a riqueza” (*das Vermögen*), §§ 199-208.²

Além desse sentido do *Vermögen* como riqueza, igualmente na *Filosofia do direito*, Hegel se vale desse conceito em seu sentido de faculdade, inclusive grifando essa conotação. Assim, por exemplo, na Introdução, afirma-se que a condição fundamental para bem definir o conceito de vontade livre é mostrar a ligação intrínseca entre o pensamento e a vontade, o que implica, para tanto, não considerar o pensamento como uma faculdade particular, peculiar, separada da vontade, como se essa fosse outra faculdade igualmente peculiar, *das Denken als ein besonderes, eigentümliches Vermögen, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigentümlichen Vermögen*, como aparece na Observação do § 5.³

Assim nasce, em um primeiro momento, a questão de como traduzir o conceito *Vermögen*, tal como utilizado nos textos de Hegel. Essa questão fica complicada na medida em que se parte do princípio de sempre traduzir um termo alemão por outro mesmo termo

¹ Cf. *Langenscheidts Handwörterbuch Deutsch-Französisch*, 1998, CD-ROM, *Der Brockhaus Multimedial*, 2002, DVD-ROM, e *Langenscheidts Taschenwörterbuch Deutsch-Portugiesisch*, 1982.

² FD, *A riqueza da família*, HW 7, p. 323-5; FD, *A riqueza*, HW 7, p. 353-60.

³ FD, *Introdução*, HW 7, p. 49.

equivalente em português. Principalmente em se tratando dos conceitos mais centrais dos raciocínios, pois evitaria o uso de sinônimos que não demonstrem, a quem ler a tradução, a recorrência daqueles conceitos utilizados efetivamente pelo autor no texto original. Quanto ao caso do *Vermögen*, como então conservar os dois diferentes sentidos que o termo possui em alemão, os quais Hegel utiliza precisamente em um e em outro sentido conforme o contexto, em uma mesma palavra em português, já que os termos mais correspondentes a um e outro sentido, em língua portuguesa, não guardam, às vistas do leitor, a mesma correspondência que possuem imediatamente em língua alemã?

Tal dificuldade de tradução rapidamente transforma-se, particularmente no caso da filosofia hegeliana, em uma questão filosófica. Será que Hegel, tão sensível às peculiaridades da língua alemã para a expressão da filosofia, a ponto mesmo de considerá-la dotada de um autêntico “espírito especulativo”, deu-se conta da potencialidade filosófica desse caráter ambíguo (*zweideutig*) do conceito *Vermögen*? Em outras palavras, não seria a análise do conceito *Vermögen* uma boa via para mostrar a articulação promovida pelo sistema especulativo hegeliano entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo? E, ainda, se um mesmo conceito, tal como *Vermögen*, possui imediatamente no léxico o sentido subjetivo de faculdade e o sentido objetivo de riqueza, isso não poderia servir perfeitamente como uma mostra da vinculação intrínseca entre a subjetividade e a objetividade do espírito? A análise conceitual desse caso poderia, assim, colaborar para o esclarecimento de uma das passagens (*Übergehen*) mais fundamentais efetuadas pela filosofia especulativa hegeliana em sua apropriação e afastamento da tradição filosófica.

Com efeito, não somente na *Filosofia do direito*, mas em toda a obra hegeliana encontra-se o conceito *Vermögen* empregado nos dois sentidos que ele possui na língua alemã, o sentido de “faculdade” e o de “riqueza”.⁴ Em primeiro lugar, no âmbito do espírito subjetivo, Hegel compreende o *Vermögen* como faculdade, força ou potência, da alma ou do espírito. Nessa direção, esse conceito é empregado como parte importante na reconstituição dos argumentos de diversas doutrinas que, ao longo da história da filosofia, estabeleceram os modos de relação entre sujeito e objeto. Ou melhor, é um conceito central não apenas para apresentar as doutrinas tais como elas aparecem no fio da história, mas, também, do ponto de vista de uma organização sistemática das idéias. Esse conceito é utilizado por Hegel para a expressão das principais posições do pensamento em relação à objetividade. É desse modo

⁴ Na pesquisa lexical do CD-ROM Hegel Werke, *Vermögen* (substantivo) e *vermögen* (verbo) aparecem em 197 entradas, e *Vermögens* (declinação do substantivo no genitivo) em 39 entradas, presentes em todas as faixas de textos hegelianos. Como substantivo, *Vermögen* ora é empregado no sentido de faculdade, ora no sentido de riqueza. Note-se que em cada entrada pode aparecer uma, algumas ou várias vezes o termo pesquisado.

que podemos observar o uso preciso do conceito *Vermögen*, no sentido de faculdade, desde o seu primeiro texto publicado, *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, até a última edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Obra essa, plena de maturidade intelectual, na qual o Autor apresenta a perspectiva global e globalizante de seu sistema, isto é, uma visão do todo do sistema, que visa efetuar uma incorporação e uma superação da filosofia como um todo.

Assim, o *Vermögen*, como faculdade, aparece no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia das ciências filosóficas* associado inicialmente à perspectiva da metafísica tradicional. Nesse sentido, segundo Hegel, ele aparece em uma tradição metafísica que supõe o espírito como se fosse uma *coisa (des Geistes als eines Dinges)*, na qual estão presentes a sensação, o pensamento e a vontade como suas potências ou capacidades próprias para conceber a realidade. Em outras palavras, como as “faculdades da alma” (*die Seelenvermögen*).⁵ Esse conceito ocupa também seu lugar entre os pressupostos epistemológicos do Empirismo moderno, formadores do que, no século XVIII, era chamado de psicologia empírica em contraposição à psicologia racional. Aqui, o conteúdo concreto da realidade, tal como ele se apresenta nas experiências particulares, somente pode ser compreendido em sua verdade universal pelas “faculdades ou forças (*Vermögen oder Kräfte*) do entendimento humano”, as quais, para tanto, devem ser conhecidas em suas atividades específicas, tais como o perceber, o associar e o querer.⁶ Por que então Hegel pensa através desse mesmo conceito (*Vermögen*), nesse mesmo sentido de faculdade, como apoio para reconstituir as argumentações de duas posições teóricas antagônicas? Ora, colocadas como um eixo comum entre essas duas diferentes posições do pensamento, as faculdades do espírito são os meios através dos quais o pensamento, de um lado, apropria-se da realidade objetiva, posta do outro lado. Dito de outra maneira, as faculdades do espírito são as articulações que, de diferentes modos, pressupõem uma *relação* entre sujeito e objeto, delimitando desse modo os campos próprios da subjetividade e da objetividade como dois campos separados. Assim sendo, o *Vermögen* não poderia deixar de penetrar também na compreensão hegeliana da filosofia crítica de Kant.⁷ A filosofia kantiana, deparando-se com os impasses céticos na condução das representações subjetivas a uma universalidade objetiva, recorre, para efetuar essa passagem, às faculdades ou capacidades da alma (*Seelenvermögen oder Fähigkeiten*) do

⁵ ECF (C), *Conceito preliminar*, § 34, HW 8, p. 100-1; CL 1.1, *A dissolução da coisa, Observação*, HW 5, p. 147.

⁶ ECF (C), *Conceito preliminar*, § 38 Obs., HW 8, p. 108; ECF (C), *Filosofia do espírito, Introdução*, § 378 Ad., HW 10, p. 12 e § 379 Obs., HW 10, p. 13.

⁷ ECF (C), *Conceito Preliminar*, § 42, HW 8, p. 116, título: “a) *Das theoretische Vermögen*, die Erkenntnis als solche”.

conhecer, do querer e do sentimento do prazer e do desprazer, cada uma delas revelando seus princípios sintéticos *a priori*. Contudo, a leitura de Hegel da filosofia kantiana enfoca, nesse contexto, a *razão* como faculdade do incondicionado (*die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten*).⁸ Segundo Hegel, o entendimento (*der Verstand*), em Kant, se detém no limite de uma objetividade alcançada através da subjetividade; a realidade cognoscível, nesse sentido, será fenomenal, sem conseguir retornar para vincular intrinsecamente a subjetividade na objetividade, fazendo a coisa em si permanecer desconhecida. No interior do próprio sistema kantiano, entretanto, a “faculdade da razão” permitiria executar essa tarefa, antecipando o que é a concepção hegeliana de espírito enquanto instância, que concede absolutamente a si própria as suas determinações. A tensão existente na filosofia kantiana em assumir plenamente essa via especulativa, dada pela razão como *Vermögen*, faz com que, conforme Hegel afirma em *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, “a filosofia de Kant precise ver separados o seu espírito e a sua letra, descolando o princípio especulativo puro do resto daquilo que pertence à reflexão raciocinante ou que possa lhe servir”.⁹ O Idealismo Alemão seria a história desse refinamento do princípio especulativo, a atualização da potência e da atividade da razão.

Ao menos esboçado esse grande quebra-cabeça da definição de *Vermögen* como faculdade, permitindo vislumbrar toda a sua larga extensão, é possível minimamente constatar que Hegel adotou, frente aos diferentes usos do conceito de “faculdade”, uma postura crítica de diferentes graus, mas conservando sempre um mesmo eixo comum. A suposição de uma separação de princípio entre o sujeito e o objeto é o problema central, o qual orienta tanto a elaboração das principais objeções hegelianas a essa tradicional questão da filosofia teórica, quanto aos modos de solução de tal problema, que pautam a constituição de seu próprio sistema. Nesse contexto, essa questão fundamental então se expressa de modo agudo no conceito *Vermögen*, na medida em que ele funciona como uma articulação central entre os campos da subjetividade e da objetividade, os quais justamente por isso permanecem mantidos em sua separação. Do ponto de vista dialético hegeliano, a tarefa será assim a de dissolver essas determinidades fixadas de diferentes modos, pois aqueles que tratam da vida do espírito a partir da coleção de suas faculdades, provam que nada entenderam de sua verdadeira natureza.

⁸ *Id. ib.* § 45, p. 121.

⁹ “Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden und das rein spekulative Prinzip aus dem Übrigen herausgehoben wurde, was der rasonierenden Reflexion angehörte oder für sie benutzt werden konnte”. DFS, *Intróito*, HW 2, p. 8.

Em segundo lugar, na esfera do espírito objetivo, um fator essencial no processo de realização da liberdade é a constituição de uma “riqueza” (*ein Vermögen*). Segundo Hegel, a riqueza, fortuna ou patrimônio é o resultado de um processo que se inicia conceitualmente no princípio da *propriedade individual*, assegurado pelo direito. Esse princípio se universaliza através de uma *propriedade comum* alçada a bem coletivo e concreto, a qual se efetiva na participação do indivíduo no patrimônio de sua família e na contribuição com seus talentos ao sistema econômico de uma sociedade. Consequentemente, todos podem formar sua “fortuna pessoal” através do trabalho, ao participarem da criação da “riqueza coletiva” e de seus produtos. Em outras palavras, o que aqui está em questão é uma afirmação de que é necessário haver uma base material para que o indivíduo possa conseguir consolidar a sua liberdade. Sem dinheiro ou capital ele não poderá realizar algo na vida, e tampouco se realizará. Essa base depende e ao mesmo tempo condiciona as próprias capacidades individuais. Do mesmo modo, afirma-se que ela é importante não somente para os indivíduos, mas que também é fundamental a existência de um patrimônio familiar, de uma riqueza universal e de um bem-comum. Nessa direção, o equacionamento entre uma orientação de acumulação privada da riqueza e os modos de composição de uma “coisa pública” torna-se um dos temas centrais da teoria hegeliana quanto à eticidade. Aqui se pode perceber uma interessante passagem da ascendência do modelo grego, presente na *Fenomenologia do espírito*, que conserva a separação entre a esfera privada da família e a esfera pública do Estado, para uma tematização específica da mediação entre o privado e o público através da sociedade civil-burguesa moderna, apresentada na *Filosofia do direito*.¹⁰ É nessa análise da sociedade que então se mostra, de modo mais detalhado, a produção e o desenvolvimento da riqueza (*Vermögen*), particular e universal.¹¹

Assim, tanto na dimensão do espírito subjetivo, como faculdade, quanto na dimensão do espírito objetivo, como riqueza, pode-se constatar a importância para a filosofia hegeliana do conceito *Vermögen*, em torno desses seus dois sentidos correntes na língua alemã. Esta pesquisa consiste em partir dessa constatação para, então, sugerir que na filosofia hegeliana pode se extrair algo mais do que as informações que decorrem do uso independente das diferentes acepções daquele termo, tal como registram os trabalhos que se atêm a analisar nos textos uma ou outra dimensão desse conceito. Esse viés não deixa de também ser pertinente, mas ele está longe de esgotar essa questão. Em outras palavras, postula-se que, a partir do

¹⁰ Cf. FE, *O mundo ético*, HW 3, p. 328-9; ECF (A), *A eticidade*, § 434, HSW 6, p. 294; FD, *A sociedade civil-burguesa*, § 184, HW 7, p. 340.

¹¹ Cf. FD, *A Riqueza*, § 200, HW 7, p. 353-4; ECF (C), *O sistema das carências*, § 527, HW 10, p. 322-3.

torneamento do conceito *Vermögen*, apresenta-se um caminho profícuo para compreendermos a filosofia especulativa em sua negação das perspectivas que antagonizam os campos da subjetividade e da objetividade, ou seja, que é possível visualizar claramente a via de raciocínio que suspende a dicotomia entre o espiritual e o material. Ou ainda, uma análise conceitual e filosófica do que é o *Vermögen*, na filosofia hegeliana, conduz ao reconhecimento da efetiva conexão entre as faculdades subjetivas e a sua expressão em uma riqueza objetiva, bem como da influência da riqueza objetiva sobre a formação das faculdades subjetivas. Desta forma, as faculdades do espírito e as riquezas materiais são como os dois lados de uma mesma moeda: elas formam a face e o verso do conceito *Vermögen*.

Mas, afinal, será que Hegel, ele mesmo, seguiu esse caminho? Ou será que essa hipótese conduz a uma posição mais realista que o rei? Uma prova, ao menos indireta, de que Hegel teria empregado essa potencialidade filosófica do conceito *Vermögen*, pode ser aduzida através da análise de um aspecto no desenvolvimento de sua teoria da eticidade, combinada à sua recorrente atenção às peculiaridades filosóficas da língua alemã. Comparando-se as formulações da *Fenomenologia do espírito*, as diversas edições da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, e as diferentes versões da *Filosofia do direito*, um dos problemas, que tem diversas soluções apresentadas por Hegel, relaciona-se à passagem do primeiro momento da eticidade natural, a família, à esfera da vida ética perdida em seus extremos, a sociedade civil burguesa. Atendo-se às aulas de Hegel sobre o assunto, nota-se que em até seu último curso em Heidelberg, o momento mediador da família era pensado como o “bem da família” (*das Familiengut*), e, portanto, como é explícito na *Propedêutica filosófica*, como uma determinação cujo vetor está voltado para a ordem da moralidade. A partir dos cursos de Berlim, e como aparece publicada na *Filosofia do direito*, esse momento mediador passa a ser denominado de “riqueza da família” (*das Vermögen der Familie*), e, deste modo, passa a ser uma determinação cujo vetor agora aponta para a ordem da sociedade civil-burguesa, onde, por excelência, se desenvolve essa riqueza. Qual é o motivo dessa mudança senão por conferir ao conceito *Vermögen* uma preferência frente a outras possibilidades? Para estabelecer, com mais precisão, as razões dessa escolha, caberia então proceder a uma análise da “riqueza da família” e da “riqueza” na sociedade civil, a partir da *Filosofia do direito*. É assim possível aferir até que ponto essa decisão teórica de Hegel poderia se amparar na potencialidade semântica do termo *Vermögen*, o qual contém uma vinculação lexical imediata entre as esferas da subjetividade e da objetividade, justamente pelo seu duplo sentido de faculdade subjetiva e riqueza objetiva. A vinculação entre essas dimensões subjetiva e objetiva, sugerida *imediatamente* nas *acepções* de *Vermögen* na linguagem ordinária, coloca-se assim à

disposição do trabalho de *mediação* conceitual do filósofo. Desse modo, de uma parte, Hegel define com exatidão, em suas análises do espírito subjetivo e do espírito objetivo, os *diferentes conceitos* de faculdade e de riqueza. Mas, por outra parte, parece significativa a escolha do *Vermögen*, no âmbito da vida ética, como uma expressão e como um conceito que revelam a *reunião* efetiva entre a subjetividade e a objetividade do espírito.

Para provar essa tese, este trabalho foi dividido em três partes. A primeira consiste em uma aproximação ao que Hegel considera como o “espírito especulativo da língua alemã”, e desenvolve-se em quatro capítulos. A explicitação desse ponto é importante para justificar esse modo de abordagem do conceito *Vermögen*, o qual busca ligar seus sentidos na linguagem ordinária às determinações filosóficas da teoria hegeliana.

Inicialmente, no capítulo 1, será feito um *esborço histórico* dos principais dados que são necessários para a compreensão do processo de afirmação da língua alemã como meio de expressão filosófica. Ou, mais precisamente, o que interessa mostrar é que durante o século XVIII a língua alemã passa de uma desprestigiada situação, na época de Frederico II, obscurecida pela grande influência da cultura universalista francesa em Potsdam, ao enaltecimento de suas virtudes particulares como “língua original”. Presente de maneira exemplar nos *Discursos à Nação Alemã* de Fichte, essa segunda perspectiva serviu como munição teórica para as guerras de libertação da dominação napoleônica do início do século XIX, e pode hoje nos servir para ilustrar com cores fortes uma certa postura laudatória da língua alemã. Nesse contexto, será que o elogio de Hegel ao espírito especulativo da língua alemã implicaria que só é mesmo possível filosofar em alemão?

Essa questão conduz, no capítulo 2, a uma busca de delimitação da especificidade do discurso hegeliano, isto é, do assim chamado “hegelianês”. Por um lado, deste modo esclarecem-se as razões filosóficas de seu elogio à língua alemã, pois na medida em que ela contém palavras que possuem até mesmo significados contraditórios, revela um meio favorável para o pensamento *especulativo* contrapor-se às determinações fixas do *entendimento*. Por outro lado, constatando-se a indissociabilidade entre a forma e o conteúdo no discurso da filosofia, torna-se possível relativizar a reputação de obscuridade e de confusão dos textos hegelianos, através da indicação da clareza e da distinção que presidem as definições dos conceitos e mesmo o próprio movimento instituidor desses textos. Ainda que possa ser uma clareza obscura como a das estrelas...

Nos capítulos 3 e 4, são apresentados dois exemplos paradigmáticos do tratamento de termos da linguagem corrente, por parte da filosofia especulativa hegeliana, mediante uma

análise dos conceitos *aufheben* e *Vermögen* a partir da gramática do *hegelianês*. O primeiro caso, já muito famoso. O segundo, ainda pouco reconhecido.

No capítulo 3, então, tematiza-se o “*aufheben*”, um conceito clássico do hegelianismo, tanto por sua importância decisiva na constituição do movimento próprio da filosofia especulativa, quanto pelas dificuldades de sua tradução. Enquanto exemplo privilegiado das propriedades filosóficas da língua alemã, essa noção de uso corrente contém simultaneamente os sentidos de *supressão*, *conservação* e *elevação*, o que permite exprimir em uma palavra a intuição básica de um discurso que apreende o desenvolvimento imanente dos conteúdos. A partir de uma nota da *Ciência da lógica*, a qual tematiza explicitamente a expressão *aufheben*, é proposta como sua tradução para o português o conceito *suspende*, justificando-se tal decisão ao demonstrar-se que o termo em português contém as mesmas propriedades de seu equivalente em alemão.

No capítulo 4, aborda-se o “*Vermögen*”, o qual não goza do mesmo prestígio do conceito anterior, o que se explica em função de sua mais reduzida amplitude de significado. Contudo, poder-se-ia dizer que ele não mereceria tamanha falta de atenção dos comentários especializados! Assim como em outros casos, nos quais o tratamento conceitual hegeliano parte das características semânticas próprias dos vocábulos em seu uso corrente na língua alemã para, então, dimensionar sua repercussão na constituição dos conteúdos filosóficos, *Vermögen* mostra-se especialmente significativo por seu duplo sentido de faculdade, sentido subjetivo, e de riqueza, sentido objetivo. Por que Hegel não teria atentado a tal ambigüidade e deixado de aproveitá-la especulativamente? Para ao menos mostrar que esse viés não é impossível, verificam-se os significados desse conceito nos séculos XVIII e XIX a partir de dicionários da época, bem como são analisadas as suas propriedades morfológicas no vocabulário alemão.

Com base nessas informações, as duas partes seguintes estudam os dois diferentes sentidos de *Vermögen*, *faculdade* e *riqueza*, tais como eles são determinados pela filosofia hegeliana, ou seja, tal como eles estão associados aos momentos da *subjetividade* e da *objetividade* do espírito, respectivamente. Deste modo, dois diferentes conceitos, pertencentes a duas instâncias do conceito de espírito, compartilham uma mesma noção, a qual contém imediatamente esses dois aspectos. Tal peculiaridade lingüística antecede, em sua imediação de algo dado, a identidade especulativa resultante do trabalho conceitual de mediação entre a subjetividade e a objetividade. Portanto, o conceito *Vermögen* poderia realmente servir de base privilegiada para o trabalho da suspensão filosófica desses dois campos firmemente separados pelo entendimento.

A segunda parte do trabalho trata, então, do “aspecto subjetivo” do *Vermögen* como *faculdade* e divide-se em dois capítulos. O capítulo 5 trata das críticas que Hegel efetua à noção das “faculdades da alma” (*die Seelenvermögen*) no âmbito do espírito subjetivo. Para tanto são reconstituídos os argumentos da psicologia racional e os da psicologia empírica, na perspectiva de Hegel. Pode-se vislumbrar, então, o modo como o *Vermögen* é apropriado e desenvolvido, segundo Hegel, na filosofia crítica, antecipando assim o verdadeiro espírito especulativo. Incidentalmente mencionam-se as críticas de Hegel aos dois casos extremos que estão relacionados à problemática das faculdades da alma: a supervalorização do aspecto da subjetividade, no caso do Romantismo, e a hiperbolização do aspecto da objetividade, tal como se apresenta na Frenologia.

Se o capítulo anterior reconstitui a crítica de Hegel às faculdades da alma, o capítulo 6 mostra o momento da verdade desse conceito, ou seja, o surgimento na filosofia hegeliana do conceito de eticidade, ou, visto a partir de seu movimento instituidor, a “natureza ética do espírito”. Dar-se uma segunda natureza é o resultado da autodeterminação do espírito, que tem *em si* mesmo a sua potência e o seu ato, e que se mostra *para si* na instância de um mundo construído a partir dele mesmo. Para a compreensão desse processo, a condição fundamental é a suspensão da oposição entre pensamento e vontade, oposição essa baseada na idéia de que ambos são duas faculdades autônomas e subsistentes por si, e sendo, para tanto, necessário averiguar o conceito de vontade livre. Surgem, assim, os modos de atualização objetiva dessa liberdade da vontade, inicialmente nas instâncias abstratas do direito e da moralidade, até a sua expressão na concretude das instâncias éticas, que são a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado.

A terceira parte do trabalho aborda o “aspecto objetivo” do *Vermögen* como *riqueza*, e também se divide em dois capítulos. O capítulo 7 aborda a riqueza da família (*das Vermögen der Familie*) iniciando pela definição do conceito de família. Aqui são vistas as duas perspectivas que mostram os avanços no desenvolvimento da teoria hegeliana da eticidade. A primeira aponta para a relação entre a Família e o Estado, exposta na *Fenomenologia do espírito* e embasada em uma “concepção heróica da cidadania”, advinda de um modelo grego então muito presente para Hegel e para a sua época. A segunda, expõe as causas da introdução do conceito de “riqueza” (*Vermögen*) da Família, como denominação do patrimônio familiar, em substituição ao “Bem da Família” (*Familiengut*). Esse deslocamento é verificado através de uma comparação entre os cursos de Heidelberg e os de Berlim sobre a *Filosofia do direito*, os quais revelam o surgimento de uma via de conciliação, na concepção hegeliana, da eticidade com o mundo moderno, mais precisamente uma harmonização teórica entre a

substancialidade ética imediata da família, a efetividade da consciência de si na sociedade civil-burguesa e sua elevação ao racional em si e para si no Estado.

Por fim, no capítulo 8, trata-se da riqueza (*Vermögen*) social. A satisfação das necessidades é uma condição para a constituição da liberdade. A riqueza permanente e universal, mantida e desenvolvida pela sociedade civil-burguesa é o meio através do qual as carências individuais são satisfeitas. Por sua vez, essa manutenção e esse desenvolvimento dependem e condicionam as faculdades dos indivíduos. Desta maneira, transparece a relação concreta entre os aspectos da subjetividade e da objetividade do espírito objetivo, em sua relação concreta com o espírito subjetivo. Essa dupla relação, a qual conduz o exame do conceito *Vermögen*, também pode ser vista no quadro mais geral do assim chamado “institucionalismo” hegeliano. Porém, a produção da riqueza e a formação das faculdades são fenômenos do espírito objetivo enquanto tal, e, neste sentido, não haverá garantias para um pleno desenvolvimento das faculdades humanas, nem para uma perfeita distribuição da riqueza. Para Hegel, as faculdades e as riquezas agenciam uma correspondência entre a subjetividade e a objetividade que não penetra no espírito absoluto, isto é, uma correlação que sempre deixa um resto ineludível e suas conseqüências históricas.

Mas, será mesmo que não é possível a plena realização objetiva das faculdades humanas? Não seria desejável a constituição de uma riqueza absoluta para a realização do homem enquanto tal e não dele enquanto burguês ou cidadão? Tais questões, girando em torno do conceito *Vermögen*, tornaram-se agudas no contexto dos primeiros círculos hegelianos, permanecendo ainda hoje fonte de debates e de controvérsias. Em suma, questões clássicas, as quais para serem respondidas exigem horizontes também clássicos, nos quais as principais decisões filosóficas estejam expostas e justificadas. O intento deste trabalho é expor os argumentos da filosofia hegeliana em seu processo de definição do conceito *Vermögen*.

Em complemento a esta investigação, como Adendo, reproduz-se o texto em alemão da “Observação sobre a expressão *suspenden*”, da *Ciência da lógica* de Hegel, comentada no capítulo 3. Como Apêndice, propõe-se uma tradução desse pequeno texto, mas possuidor de grande importância para ilustrar e atestar diversos aspectos aqui ressaltados.

Quanto ao método de leitura e interpretação utilizadas, tomou-se como referência, em primeiro lugar, os textos escritos por Hegel, e em segundo lugar, os Adendos e demais materiais atualmente disponíveis, que são o resultado das pesquisas hegelianas. Procurou-se igualmente iluminar os temas desenvolvidos à luz de autores e textos da tradição filosófica, bem como de comentários especializados.

Este trabalho teve impulso em uma apresentação no *Seminário de leitura dos Princípios da Filosofia do direito*, atividade do Grupo de Pesquisa *Normes, Sociétés, Philosophies*, sobre o tema “A riqueza da família na *Filosofia do direito* de Hegel”, ocorrida durante o estágio doutoral na Universidade de Paris 1 - Panthéon Sorbonne, supervisionado pelo Prof. Jean-François Kervégan. Uma versão mais elaborada dessa apresentação foi publicada na obra coletiva *Hegel Penseur du Droit* (Ed. CNRS, 2004) sob o título “Une ambiguïté à propos de la famille. *Das Vermögen*, richesse et faculté”.¹² Por sua vez, temas centrais deste trabalho foram particularmente desenvolvidos durante os seminários do prof. Denis Lerrer Rosenfield, orientador desta tese, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

Quanto às citações, as passagens dos textos hegelianos são apresentadas no texto principal traduzidas em português, para o que serviram de parâmetro as traduções citadas nas “Referências Bibliográficas das Obras de Hegel”. Em especial, as versões dos trechos da *Filosofia do direito* foram retiradas das traduções de Marcos Lutz Müller, e os da *Enciclopédia das ciências filosóficas* e da *Fenomenologia do espírito* das traduções de Paulo Meneses, raramente modificadas. Os correspondentes textos em alemão estão presentes nas notas de rodapé, mencionados conforme a lista das “Abreviaturas das Obras de Hegel”. No texto principal, os termos alemães mais importantes para a argumentação aparecem *em itálico*, geralmente entre parênteses, ou então entre vírgulas. Nas notas de rodapé, as referências ao conceito *Vermögen* aparecem sublinhadas. Os termos entre colchetes representam acréscimos necessários para o sentido da tradução. Ao longo da exposição, alguns termos foram grifados para chamar a atenção sobre certas *inflexões* mais significativas do raciocínio.

¹² *Hegel, Penseur du Droit*, org. J.-F. Kervégan e G. Marmasse, p. 179-91.

I - O ESPÍRITO ESPECULATIVO DA LÍNGUA ALEMÃ

Um dos mais famosos músicos brasileiros, Caetano Veloso, desencoraja a quem tenha uma idéia *genial* de escrever um texto filosófico, exortando, ao invés disso, à composição de canções populares, pois já estaria provado que “só é possível filosofar em alemão”!¹ Tentando evocar um argumento filosófico a favor desse genuíno ponto de vista de quem já foi estudante do curso de Filosofia, na Universidade Federal da Bahia, seria talvez suficiente apontar para toda uma longa tradição filosófica em língua alemã, com obras clássicas realmente imprescindíveis para a história e para a reflexão filosóficas. De uma maneira geral, a questão que aqui se coloca é a de refletirmos filosoficamente a partir da própria História da Filosofia. E, nessa história, os textos em alemão ocupam um papel destacado, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII. Deste modo, é realmente um conselho prudente, especialmente dirigido aos bravos filósofos iniciantes, a recomendação de evitar proclamar alguma idéia sua como sendo *original*, sem antes ter verificado os textos clássicos, incluindo-se necessariamente aqueles escritos em língua alemã...

Contudo, asseverar que *somente* se pode filosofar em alemão é certamente um exagero, se compreendida tal asserção de um modo literal, pois é evidente que também existe, por exemplo, toda uma produção filosófica em língua francesa ou inglesa. Mas, se concedida uma devida licença poética, seria possível compreender essa afirmação como reflexo de uma determinada postura frente à língua alemã. Uma atitude que afirmaria essa língua como particularmente apta para a filosofia, nela reconhecendo certas especificidades proveitosas para a expressão de certos modos de reflexão filosóficos. Em outras palavras, devido às suas características morfológicas e às suas especificidades semânticas, a língua alemã poderia ser vista como possuidora de um verdadeiro “espírito especulativo”.

Em linhas gerais, esse é o ponto de vista defendido por Hegel, segundo o qual “a língua alemã apresenta muitas vantagens sobre as outras línguas modernas, pois várias de suas

¹ “Se você tem uma idéia incrível é melhor fazer uma canção, está provado que só é possível filosofar em alemão”. Caetano Veloso, “Língua”, do álbum *Velô*, 1984, reapresentada em *Noites do norte, ao vivo*, 2001.

palavras não somente têm a propriedade de prestar-se a diferentes significados, mas que até mesmo têm significados opostos, de modo que não se pode assim negar a presença nessa língua de um espírito especulativo”. Nesse sentido, como ele continua em sua *Ciência da lógica*, é “uma alegria para o pensamento esse encontrar-se com tais palavras e com tal união dos contrários, contida de maneira ingênua e segundo o léxico em *uma* só palavra de significados contrários, cuja união é um resultado da especulação apesar de ser absurdo para o entendimento. Por isso é que a filosofia não precisa em geral de nenhuma terminologia particular”.²

A explicação desse elogio de Hegel ao *espírito especulativo* da língua alemã é o tema da primeira parte da exposição desse trabalho. Expor a atenção que Hegel faz às especificidades da língua alemã, para a constituição da filosofia especulativa, é um dos possíveis fundamentos para demonstrar a relevância que o duplo sentido do conceito *Vermögen* possui nesse contexto. Ou seja, segundo a filosofia hegeliana, certas palavras do léxico alemão apresentam de maneira *imediata* uma união de contrários, a qual também conduz a *mediação* da especulação filosófica em substituição às oposições do entendimento. Nessa direção, o termo *Vermögen* apresenta imediatamente dois sentidos diferentes e opostos, isto é, os sentidos de faculdade e riqueza. Eles são tematizados pela filosofia hegeliana em seus respectivos contextos, no espírito subjetivo e no espírito objetivo. Porém, ao invés de se limitar às fronteiras rígidas da subjetividade e da objetividade, Hegel procura mostrar a mútua vinculação entre uma subjetividade que se faz objetiva e uma objetividade que depende das ações subjetivas. Essa é a finalidade própria de sua teoria da eticidade. Não estaria esse resultado do trabalho de mediação conceitual, de alguma maneira, já presente na própria imediação do termo?

A compreensão de tal representação do espírito especulativo da língua alemã não está separada da história do desenvolvimento desse espírito. Isto é, a perspectiva hegeliana não pode ser compreendida corretamente se não for considerado o contexto histórico no qual a língua alemã busca afirmar-se como uma língua filosófica, em especial na passagem dos séculos XVIII ao XIX. Afinal, não é de modo algum consensual a consideração de que o alemão apresenta vantagens sobre as outras línguas modernas. O contrário parece prevalecer,

² “Die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter der weiteren Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als *ein* Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden. Die Philosophie bedarf daher überhaupt keiner besonderen Terminologie”. CL, *Prefácio da segunda edição*, HW 5, p. 19-20.

no início do século XVIII, pois era a língua francesa que, mesmo na Alemanha, gozava dessa posição de prestígio. Além disso, quando mais tarde o alemão firma-se como língua filosófica, as suas qualidades mais reconhecidas não eram exatamente essas às quais Hegel faz referência. Antes pelo contrário, todo o esforço estava concentrado na determinação de conceitos através da fixação de aspectos dos termos escolhidos, afastando-se assim do que seria a rica multiplicidade dos sentidos contidos nessa língua natural. Portanto, o elogio de Hegel à *língua alemã* é um louvor da *filosofia hegeliana* à língua alemã. Os dois princípios orientadores que aqui estão em jogo são: negar o discurso instaurado pelo entendimento (*Verstand*), marcado pela fixação de aspectos, e afirmar o movimento da razão (*Vernunft*) que ultrapassa a fixidez dos sentidos instaurados. Motivo de júbilo para a filosofia especulativa, o gênio da língua alemã consiste em possuir, na imediatidade viva de uma língua natural, uma referência para propagar as exigências próprias do conceito filosófico.

1 - Escorço histórico sobre o alemão como língua filosófica

*Os alemães conservaram sua língua original
em contato com a vida efetiva,
outros povos adotaram uma língua estrangeira
privando-os de vitalidade.*

FICHTE

No século XVIII, foi o francês a língua *universal*. Durante o Século das Luzes, a França projetou de seus salões toda uma idéia de esclarecimento do homem mediante o uso de sua *razão*, e o mundo passou a ter como sua língua comum o francês. Quando o tratado de Rastadt foi assinado em 1714, colocando fim à guerra de sucessão da Espanha movida pela Áustria, o acordo foi redigido em francês, marcando assim a substituição do latim pelo francês como o idioma diplomático. Isso é o resultado do poder político e militar do Estado francês de Luís XIV, conjugado com a força da cultura espiritual francesa. Nesse sentido, como constata Hegel:

Um excesso de poder semelhante [ao de Carlos V] ameaçou a Europa com *Luís XIV*. Mediante a repressão dos grandes de seu reino, realizada por Richelieu e posteriormente por Mazarin, ele tornou-se um soberano sem limites. Além disso, a França tinha também a consciência de uma superioridade espiritual por sua formação cultural (*Bildung*) mais avançada do que a do resto da Europa. As pretensões de Luís XIV fundamentavam-se menos em seu extenso poder (*Macht*), como as de Carlos V, que na formação cultural de seu povo, e que tornou-se então com a língua francesa por todos recebida e admirada: portanto, as aspirações de Luís XIV certamente tinham uma legitimidade mais elevada do que as de Carlos V.¹

De fato, os príncipes de toda Europa, nesta época, e por conseguinte seus cortesãos, falavam e escreviam em francês. Maria Teresa da Áustria corresponde-se em francês com seus filhos José e Maria Antonieta. E também é em francês que se faz a correspondência entre Catarina II, imperatriz da Rússia, e os filósofos. É a época do “Despotismo Esclarecido”.²

¹ “Eine ähnliche Übermacht drohte Europa von *Ludwig XIV*. Durch die Depression der Großen seines Reiches, welche Richelieu und später Mazarin vollendet hatten, war er unumschränkter Herrscher geworden; außerdem hatte auch Frankreich das Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit durch seine dem übrigen Europa voranschreitende Bildung. Ludwigs Präntentionen gründeten sich weniger wie die Karls V. auf seine ausgedehnte Macht als auf die Bildung seines Volkes, welche damals mit der französischen Sprache allgemein aufgenommen und bewundert wurde: somit hatten sie allerdings eine höhere Berechtigung als die Karls V”. LFH, *O efeito da Reforma sobre a formação estatal (Staatsbildung)*, HW 12, p. 513-4.

² Um caso exemplar de apreensão estética dessa noção é a ópera *Antígona*, de Tommaso Traetta (1727-1779) sobre libreto de Marco Coltellini (1719-1777). Os dois primeiros atos seguem à risca a peça de Sófocles, mas no terceiro e último ato Creonte perdoa Antígona e tudo termina com um baile à francesa das bodas de Antígona e

Por sua vez, frente ao latim das universidades, representativo de uma escolástica vista como conservadora e no contrafluxo dos progressos da época, os intelectuais sentem-se estimulados a expressar os novos conhecimentos em suas línguas maternas. Se os filósofos e os cientistas continuam escrevendo os seus textos no institucional latim a fim de obterem seus títulos acadêmicos, uma parte cada vez maior de suas produções passa a ser apresentada nas línguas vulgares. A idéia de uma razão presente em cada indivíduo, e entre todos bem distribuída, torna as línguas naturais os meios legítimos de expressar a verdade na filosofia e nas ciências. A tutela dos conhecimentos da Antigüidade, acessíveis pelo grego e pelo latim, passa a ser substituída pelos testemunhos do raciocínio e da observação que podem ser evocados em qualquer língua. A tendência de escrever os textos científicos nas línguas maternas revelava, porém, uma dificuldade para o intercâmbio dos conhecimentos. Como constata d'Alembert, um filósofo que queira instruir-se a fundo sobre as descobertas de seus predecessores, será preciso sobrecarregar a memória com sete ou oito idiomas diferentes, e após ter-se dedicado a aprendê-los durante a parte mais preciosa da sua vida, acabará por morrer antes de começar a instruir-se.³ Parece ser o momento mais propício para a afirmação do francês como a língua científica e filosófica por excelência. E tudo isso ocorre não somente porque o epicentro do Movimento Iluminista se passa em território francês, mas também pelo alto grau de aperfeiçoamento lingüístico atingido pela língua francesa. Desde a fundação da *Académie Française* por Richelieu, em 1635, essa tem como uma de suas primeiras e principais tarefas o desenvolvimento e a codificação das regras para uma língua francesa bem constituída. Já em 1637, Descartes expressa o ar dos novos tempos ao publicar em francês seu *Discurso do método*. Nessa mesma direção, Leibniz escreve os seus principais textos filosóficos em francês, sendo nesse idioma que aparece, em 1710, o seu único livro publicado em vida, *Les essais de Théodicée*.

Essa tendência geral adquire seus contornos próprios no caso dos alemães. Na Alemanha, a hegemonia do francês na corte e do latim nas universidades é acompanhada por uma desvalorização da língua materna e um conseqüente esvaziamento de sua expressão em sua produção literária e filosófica. Frederico II, rei da Prússia entre 1740 e 1786, considerava

Hémon! Estreada em São Petesburgo, em 1772, recebe por escrito os elogios de Frederico II e Catarina II, pois a clemência de Creonte é compreendida não como um gesto de fraqueza e sim como um ato esclarecido do déspota que conjuga a razão de Estado à flama imortal da razão. Cf. G. Ferrara, *La pitié, la Terreur et la flamme immortelle de la Raison*, p. 19.

³ “Estando nossa língua [francesa] disseminada por toda a Europa, pensou-se então que era chegado o tempo dela substituir a língua latina, que depois da Renascença das letras, era a língua dos intelectuais (savants)... Quero mesmo convir que esse uso contribuiu para tornar as luzes mais gerais, no caso da língua francesa ter-se realmente disseminado no espírito de um povo e não apenas em sua superfície”. J. d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), p. 30.

o alemão um linguajar bárbaro e, por isso, só falava o francês. Foi por uma ordem sua que houve a publicação em francês das atas da Academia Prussiana, fundada em 1700, a qual seguia o modelo da Academia Francesa.⁴ Ele afirmava que tais academias, para serem úteis, deveriam comunicar as suas descobertas em uma língua universal: era então evidente que essa língua deveria ser o francês.⁵ Tal postura frente à língua alemã, como informa Otto Maria Carpeaux, acompanha o fato de que, por volta de 1700, a Alemanha é o único país da “Europa civilizada” sem literatura alguma.

Os alemães afiguram-se aos seus vizinhos [como] nação iletrada. Na França dizem que “o alemão é uma língua para falar com criados e com cavalos”. Todas as pessoas cultas, na Alemanha, exprimem-se em francês ou - nas Universidades - em latim. É o grande silêncio. Entre 1660 e 1685 não nasceu, na Alemanha, nenhum escritor de algum mérito.⁶

Dentre as causas históricas para esse “grande silêncio” podem ser citadas as devastações materiais e espirituais causadas pela Guerra dos Trinta Anos: da defenestração de Praga, em 1618, à paz de Westfália, em 1648, foram dez milhões de mortos sobre uma população de dezesseis milhões de habitantes. Quanto às possíveis causas lingüísticas, pode-se elencar a exaustão das possibilidades expressivas da língua alemã devido aos excessos do barroco tardio. Porém, ainda segundo Carpeaux, se não há no início do século XVIII uma produção literária ou filosófica em língua alemã, o gênio alemão emerge em forma de uma expressão não verbal através da música de Johann Sebastian Bach. Bach, membro da Academia de Ciências de Leipzig e simpatizante dos círculos pietistas, expressa as duas grandes forças espirituais que irão se mostrar decisivas na Alemanha do século XVIII: o Pietismo e o Racionalismo.⁷ A partir dessa contextualização torna-se possível começar a montar esse quebra-cabeça da afirmação da língua alemã como uma língua filosófica, e, até mesmo, particularmente dotada de um espírito especulativo. Desse modo, quando Hegel apresenta o seu discurso peculiar, no qual busca se valer dos recursos naturalmente disponíveis na língua alemã, é nesse contexto histórico e intelectual que se instala. O propósito a seguir é simplesmente o de tentar recuperar as influências mais significativas que

⁴ A *Academia Francesa* também serviu de modelo para a *Academia Brasileira de Letras*, esta oficialmente instalada na sessão de 20 de julho de 1897, sob a presidência de Machado de Assis, com sede no Rio de Janeiro.

⁵ No início do século XVIII, pouco mais da metade de todos os títulos publicados na Alemanha eram em língua alemã. Cf. E. Hobsbawn, *A era das revoluções*, p. 155.

⁶ O. M. Carpeaux, *A literatura alemã*, p. 37.

⁷ Segundo Hegel, Bach é o mestre protestante da grande arte presente na música religiosa. Ele conseguiu exprimir não apenas um sentimento subjetivo, individual e singular, mas também o conteúdo substancial do sentimento; cf. LE, *a música acompanhada*, HW 15, p. 211. Além disso, as composições de J. S. Bach formam um todo entre Melodia e Harmonia, de modo que a mudança em uma é sempre acompanhada de uma mudança na outra; cf. LE, *a melodia*, HW 15, p. 188.

concorrem, direta ou indiretamente, para essa percepção da língua alemã enquanto uma língua especulativa, no sentido que será, ao mesmo tempo, reconhecido (em sua potência) e estabelecido (em ato) pelo “hegelianês”.

O primeiro movimento espiritual alemão, o *Pietismo*, sendo um movimento religioso, teve origem na Reforma protestante de Lutero, e foi influenciado pelas doutrinas do misticismo alemão, o qual valoriza a introspecção individual frente à ortodoxia das Igrejas.⁸ Tal perspectiva reforça o papel da subjetividade pessoal em face da objetividade institucional, e, ao menos indiretamente, acarreta uma valorização do alemão como língua materna a ser aperfeiçoada para a melhor compreensão de si, do mundo e de Deus. Sob esse aspecto, quanto a Lutero, tanto as suas obras em alemão, quanto principalmente a sua tradução alemã da Bíblia (*Das Neue Testament Deutzsch*, Erstausgabe 1522, “Septembertestament”), sistematizam e simplificam a sua língua materna, e alçam o alemão entre as línguas para a discussão teológica e filosófica, juntamente ao hebraico, ao grego e ao latim, modelando assim o espírito da moderna Alemanha. Quanto aos místicos alemães, mestre Eckhart, por exemplo, em suas obras escritas em alemão, tal como o *Livro da consolação divina* (*Buch der göttlichen Tröstung*, 1313), ajudaram a fixar uma boa parte do vocabulário filosófico posteriormente utilizado. Assim se desenvolve o trabalho começado no século X por Notker, o Teutônico, que em suas traduções de Aristóteles e de Boécio para o alto alemão, é um dos primeiros a propor equivalentes alemães para os termos filosóficos latinos. Nesse âmbito, Jacob Böhme, no início do século XVII, é considerado por Hegel o primeiro autêntico filósofo alemão. Isso ocorre porque o conteúdo alemão de seu filosofar, isto é, ao expressar o princípio protestante de situar o mundo intelectual dentro do próprio ânimo (*Gemüt*) e o contemplar (*anzuschauen*), o saber (*wissen*) e o sentir (*fühlen*) na consciência de si, o que até então se situava em um mais além (*jenseits*).⁹ Mas, é também pela forma do seu filosofar em língua alemã, com uma profusão de alegorias e de representações simbólicas, que irá influenciar o Pietismo alemão, os quakers ingleses e toda a geração romântica.¹⁰

⁸ Conforme Hegel, a pura subjetividade religiosa pode tornar-se tanto hipocrisia e vaidade quanto um tranqüilo e útil esforço pessoal. Isso é chamado de devota vida introspectiva (*Gefühlsleben*), a qual limitou o *Pietismo*, e o fez não reconhecer nenhuma verdade objetiva. Em sua luta contra os dogmas, o Pietismo modificou o próprio conteúdo da religião, e se ainda conservou uma mediação e relação com Cristo, essa relação ficou apenas no sentimento. Desta forma, cada um tem o seu Deus, o seu Cristo, permitindo que cada um tenha a sua religião individual, a sua visão de mundo. A religião na vida comum passa a não ser prioritária, pois não terá para o homem de boa fé nenhuma validade; cf. LFR, *A realização do espiritual na efetividade universal*, HW 17, p. 335.

⁹ Cf. LHF, *Jacob Böhme*, HW 20, p. 94.

¹⁰ Cf. também Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, 3ª ed. 1979.

O *Racionalismo* é compreendido geralmente por sua oposição ao Pietismo. Ele recoloca, nos novos termos do Iluminismo, as velhas questões sobre a relação entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia. A controvérsia referente ao panteísmo, o surgimento do pré-Romantismo alemão, através do movimento *Sturm und Drang*, e a questão sobre a origem divina ou natural das línguas, formam alguns dos cenários das discussões centrais dessa época, opondo racionalistas e pietistas.¹¹ Por um lado, as polêmicas eram bastante acirradas. Basta lembrar, como exemplo, o caso da destituição, em 1723, da cátedra de Christian Wolff, em Halle, pelo rei Frederico Guilherme I, a pedido dos pietistas da Universidade, e a sua restituição por Frederico II, em 1740.¹² Porém, por outro lado, em pelo menos um aspecto, o Iluminismo alemão converge com o Pietismo: isto é, na medida em que ele também representa uma forte propulsão à afirmação do alemão como uma língua culta, mais especificamente nesse momento, enquanto uma língua na qual se pode filosofar. Nesse sentido, é Wolff quem estabelece o método de uma análise “racional” que avança demonstrando a legitimidade de cada passo e a possibilidade intrínseca dos conceitos dos quais se serve, assim estabelecendo seus fundamentos (*Gründen*).¹³ Ou seja, a principal exigência para a constituição do discurso filosófico é a delimitação precisa do sentido no qual um conceito é utilizado, e assim, quando um sentido diferente passa a ser visado, então, um novo conceito deve ser formulado. Desse modo, Wolff pode ser tido como o responsável pela promoção de um espírito sistemático na constituição do discurso, espírito esse regido pelo ideal das idéias claras e distintas, e que se corporifica na atividade da definição precisa e unívoca dos conceitos. Com isso, ele estabelece em língua alemã o significado de diversos conceitos filosóficos, tanto nas suas obras escritas em alemão quanto nas escritas em latim. Uma possível explicação para esse duplo registro seria o fato de que ele estivesse mais preocupado em estabelecer o sentido filosófico dos conceitos, fosse em alemão ou em latim, do que a promoção da língua alemã enquanto tal como sendo uma língua filosófica. Resta assim a questão de saber até que ponto Wolff mostra, através disso, a continuidade e o desenvolvimento da doutrina de Leibniz. Isso porque Leibniz, mesmo escrevendo suas principais obras filosóficas em francês, enquanto membro fundador da Academia de Ciências de Berlim, não deixou de se preocupar com as condições para fazer a filosofia falar em alemão. Isso aparece em dois de seus textos publicados postumamente: *Advertência aos*

¹¹ Cf. F. Beiser, *The Fate of reason, German Philosophy from Kant to Fichte*. Para uma visão geral sobre a controvérsia do Panteísmo, esp. p. 44-8; sobre as origens do movimento pré-romântico, p. 22-4; e sobre a questão das línguas, p. 135-41.

¹² Em seu *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses*, Wolff, ao modo dos iluministas franceses, coloca Confúcio entre os profetas, ao lado de Cristo, o que causou escândalo entre os pietistas.

¹³ Cf. N. Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. 8, p. 19.

alemães sobre o aperfeiçoamento de seu entendimento e linguagem, com uma proposta adicional para uma sociedade filo-germânica, escrito em 1682-3 e publicado em 1846, e os *Pensamentos oportunos a respeito do uso e aperfeiçoamento da língua alemã*, de 1697, publicado em 1717.¹⁴

Seja como for, do ponto de vista de Hegel, tal instituição do discurso, denominada de “racionalista”, não é exatamente o resultado de uma atividade da “razão” (*Vernunft*) propriamente dita, mas sim de uma análise do “entendimento” (*Verstand*). Como será visto mais detalhadamente no capítulo seguinte, dedicado às especificidades do discurso hegeliano, enquanto o entendimento procura *fixar* os diferentes sentidos de um conceito através de uma determinação pretendida como suficiente, a razão *dilui* esses sentidos pelo questionamento dos critérios utilizados para efetuar tais diferenciações. Postulando a existência *a priori* de critérios de diferença, o entendimento procura tornar *finitos* os significados. Ao contrário, a razão é a *infinitude* de pensar o fundamento (*Grund*) dos critérios através de um abismamento (*zugrunde gehen*) dos sentidos plasmados através desses critérios.¹⁵ Mas, é importante notar: a filosofia hegeliana não retorna a um dualismo. Se, em nome da razão, ela afirmasse uma oposição entre o entendimento e a razão, isso trairia seu próprio princípio. O verdadeiro sentido de um conceito somente aparece em uma identidade obtida através da reunião entre a diferenciação do entendimento e o questionamento dessa diferenciação pela razão. A oposição fixada entre o Racionalismo e o Pietismo, segundo Hegel, é então aparente, pois o que verdadeiramente importa, na relação entre filosofia e religião, é reconhecer a diferença entre as formas em movimento do pensar racional (ou, especulativo) e as formas fixas da representação e do entendimento reflexivo.¹⁶ Deste modo, o recorte mais importante a ser feito será entre a especulação racional e o entendimento reflexivo, na medida em que expressam os modos de desenvolvimento possíveis em todos os campos do saber, e não pertencem exclusivamente a determinados ramos do saber. Desse ponto de vista, o “Racionalismo” relaciona-se mais propriamente com a reflexão do entendimento, na medida em que, apesar de sempre ter na ponta da língua o conceito de razão, ele é apenas o seco entendimento: ele é a filosofia do conteúdo (*Inhalt*) e da forma (*Form*) postos em oposição; é também raciocinante (*Räsonieren*) através de conceitos não livres e não propriamente conceituais.¹⁷

¹⁴ Citados por M. Inwood, em seu Estudo Preliminar ao *Dicionário Hegel* intitulado “Hegel e sua linguagem”, cf. esp. a parte sobre “O desenvolvimento do alemão filosófico”, p. 20-23.

¹⁵ Cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p. 18, e nota 8, p. 279.

¹⁶ ECF (C), *A filosofia*, § 573 Obs. HW 10, p. 379.

¹⁷ LHF, *Relação da filosofia com a religião*, HW 18, p. 101.

Até que ponto o processo de afirmação da língua alemã enquanto língua culta poderia ser o resultado de uma “tensão constitutiva” entre o *entendimento* e a *razão*? A questão central, para seguir nessa direção, seria dirigida aos diferentes modos de adequação entre a *forma* de expressão e o *conteúdo* a ser expresso, em um primeiro momento, tal como aparecem nas produções da literatura e da crítica literária. Em um segundo momento, como eles apareceriam nas obras de filosofia. Quanto ao primeiro instante, seria o caso de verificar como foram efetivados os meios para atingir aquilo que Hegel considera como sendo o principal objetivo poético, a saber, atingir a unidade fundamental que caracteriza a obra de arte. A obra de arte poética em geral, como um produto da fantasia livre, precisa tornar-se uma totalidade orgânica, delimitada e acabada, e, para tanto, seu conteúdo (*Inhalt*) principal precisa ter uma unidade em si mesmo.¹⁸ Ou seja, por um lado, poderia ser o caso de efetuar uma modernização da língua alemã, marcada pelos excessos do barroco¹⁹, através do modelo classicista francês. Isso corresponderia a afirmar a existência de uma forma universal para a adequação dos diversos conteúdos particulares. Por outro lado, e em reação a essa tentativa, com sentido inverso, poderia ser o caso de chegar à universalidade a partir da particularidade dos conteúdos. Isso implicaria em começar pelo gênio próprio de cada língua para depurar seu princípio, assim elevando-o à norma culta. Historicamente, essa questão animou os primeiros debates literários em língua alemã no século XVIII, e assim, quando Hegel passa a expor sua original vinculação entre forma e conteúdo, ele insere-se justamente nessa questão comum à filosofia e à literatura. Seu modo de inserção será o de estabelecer os princípios possíveis de conexão entre a forma e o conteúdo do discurso, isto é, mostrar o princípio do entendimento ou o princípio da razão em seu processo de engendramento. O estabelecimento preliminar desse problema inicia, na Alemanha do século XVIII, em torno do processo de modernização da língua alemã, e culmina no debate filosófico e lingüístico sobre a questão da origem da linguagem.

Johann Christoph Gottsched (1700-1766), aluno de Christian Wolff, em Königsberg, será um dos primeiros pensadores a propor formalmente uma reforma lingüística e literária da língua alemã. Visando eliminar os exageros do barroco e incorporar as regras do classicismo

¹⁸ “In Rücksicht auf das *poetische Kunstwerk im allgemeinen* brauchen wir nur die Forderung zu wiederholen, daß es, wie jedes andere Produkt der freien Phantasie, zu einer organischen Totalität müsse ausgestaltet und abgeschlossen werden. Diesem Anspruch kann nur in folgender Weise Genüge geschehen. α) *Erstens* muß dasjenige, was den durchgreifenden Inhalt ausmacht, sei es ein bestimmter Zweck des Handelns und Begehens oder eine bestimmte Empfindung und Leidenschaft, vor allem Einheit in sich selbst haben”. LE, *A obra de arte poética em geral*, HW 15, p. 248.

¹⁹ Segundo J. L. Borges, “barroco é aquele estilo que deliberadamente esgota (ou pretende esgotar) suas possibilidades e faz limite com a própria caricatura... é barroca a fase final de toda arte, quando ela exhibe e exaure seus recursos”. Prólogo à edição de 1954 da *História universal da infâmia*.

francês, toma como modelo para o seu projeto a *Art Poétique* de Boileau-Despreaux, o grande teórico da arte clássica do século XVII.²⁰ Em sua obra *Ensaio para uma poética crítica do alemão*, de 1730, Gottsched propugna uma purificação do vocabulário e uma simplificação da ortografia, da gramática e da sintaxe da língua alemã.²¹ Através de sua cátedra na Universidade de Leipzig, onde começa como professor de Poética e, a partir de 1734, de Lógica e Metafísica, a sua influência acaba por dominar a cena intelectual alemã da época. Tradutor de Racine, Bayle e Fontenelle, e também intimamente ligado à cena teatral, a partir de 1740, seu “despotismo como ditador das tendências da arte e da literatura” engendra as primeiras grandes polêmicas literárias em língua alemã. Em um momento no qual surge no debate intelectual uma postura de crítica às pretensões universalistas do entendimento, bem como desponta uma nova consciência histórica sobre a Alemanha, passa-se a colocar em questão a adaptabilidade do classicismo francês à língua e à mentalidade alemãs. Como consequência, frente à força da língua francesa tida como a língua universal, surge um movimento de afirmação dos valores particulares da língua alemã. Em contraposição ao Racionalismo francês, em sua pretensão de definição exata do *gosto*, em torno a uma estável divisão de *gêneros* artísticos, surge, através do Romantismo, a evocação do *gênio* acima das convenções, e do *sublime* enquanto unificador da idéia do belo. Essa querela entre os antigos e os modernos toma forma na Alemanha com a influência bem estabelecida dos filósofos franceses na corte, os quais passam a sofrer as críticas dos romancistas ingleses cujos livros desembarcam em número cada vez maior no porto de Hamburgo. Entre 1730 e 1740, a polêmica cristaliza-se na discussão, em língua alemã, entre Gottsched, em Leipzig, e Johann Jakob Bodmer, em Zurique, esse último afirmando o valor dos sentimentos, da experiência íntima e da livre inspiração.²²

Igualmente, na via de contraposição teórica a Gottsched surge a obra de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Na 17^a das *Cartas relativas à novíssima literatura*, Lessing ataca o falso classicismo de Leipzig: “ninguém negará os méritos do professor Gottsched. Esse ninguém sou eu”. Assim como Ulisses preso na caverna do Cíclope, Lessing esforça-se por libertar a filosofia e o teatro alemães da influência francesa, particularmente aquela de

²⁰ “Évitons ces excès: laissons à l’Italie, / de tous ces faux brillants l’éclatante folie. / Tout doit tendre au bon sens: mais, pour y parvenir, / le chemin est glissant et pénible à tenir; / pour peu qu’on s’en écarte, aussitôt on se noie. / La raison pour marcher n’a souvent qu’une voie”. Nicolas Boileau, dito Nicolas-Despreaux, *L’art Poétique*, 1674, Chant Premier, vv. 43-48.

²¹ J. C. Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, 1730, 4., vermehrte Auflage 1751.

²² Cf. O. M. Carpeaux, op. cit. p. 40; e M. Wehrli, “A época do Iluminismo”, in *História da literatura alemã*, p. 193-7. Cf. também E. Reichel, *Gottsched*, 2 Bände, 1908-12, e T. Unger: *Handeln im Drama, Theorie und Praxis bei J. C. Gottsched und J.M.R. Lenz*, 1993.

Voltaire. O ataque de Lessing ao “falso *páthos* dos [versos] alexandrinos franceses”²³ termina por opor Racine e Voltaire a Shakespeare e Sófocles. A partir de sua formação clássica, ele concebe a poesia como ação, e o mais alto gênero de poesia, o teatro. Busca, assim, criar um teatro nacional alemão, além de produzir uma literatura e uma crítica literária, tal como aparece em sua *Educação do gênero humano*.²⁴

Na rota de ataque ao viés traçado por Gottsched, situa-se também a obra de Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803). Para Hegel, Klopstock é um dos “maiores” alemães por conduzir, através de sua poesia, o espírito do povo alemão aos tempos modernos.²⁵ Do ponto de vista de sua influência sobre a formação da língua alemã, Klopstock introduziu o hexâmetro na literatura; estabeleceu algumas leis próprias para a língua alemã (pois, com o ritmo livre, novas possibilidades surgiriam para a expressão das disposições de espírito passionais); mesclou a mitologia clássica com representações germânicas e bíblicas, e introduziu também motivos nacionais na literatura alemã. Teórico de uma Alemanha culta, ele possibilitou à língua alemã a sua expressão enquanto uma língua erudita. Sua principal obra é *O Messias*, uma continuação direta do *Paradise Lost* de Milton, considerado durante o século XVIII como o maior poema épico dos tempos modernos, inclusive com traduções para outras línguas. Segundo Carpeaux, o momento situado no cruzamento entre o Racionalismo e a herança espiritual do Pietismo, foi “aquele ano de 1748 em que saíram publicados os três primeiros contos do *Messias* [,e] é [assim] o verdadeiro ano de nascimento da literatura alemã”.²⁶

Entrementes, as vitórias de Frederico II, nas guerras contra os franceses, despertam um patriotismo alemão, e não somente prussiano, propiciando o surgimento de um sentimento de respeito à “nação alemã”. Com base nas vagas, mas gloriosas, recordações das invasões germânicas e pela presença tangível do Sacro Império Romano Germânico, que bem ou mal subsistia, a vitória sobre a França, em Rossbach, em 1757, acentua esse espírito nacional e engendra um antagonismo, o qual acaba por se configurar entre os alemães e os franceses.

²³ LE, *A versificação*, HW 15, p. 289-90. O “páthos” aqui deve ser entendido como a qualidade no escrever, no falar, no musicar ou na representação artística (e, por extensão, em fatos, circunstâncias, ou pessoas) que estimula o sentimento de piedade ou a tristeza; o poder de tocar o sentimento da melancolia ou o da ternura; o caráter ou a influência tocante ou patética.

²⁴ Cf. O. M. Carpeaux, op. cit. p. 49-55; M. Wehrli, op. cit. p. 207-10. Cf. também Erich Schmidt, *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 Bände (4ª ed. 1923, Nachdruck 1983), e W. Drews, *G. E. Lessing* (1995).

²⁵ LE, *A lírica romântica*, HW 15, p. 470-1.

²⁶ Cf. O. M. Carpeaux, op. cit. p. 42-3; M. Wehrli, op. cit. 202-5. Cf. também F. Muncker, *F. G. Klopstock, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften* (2ª ed. 1900) e *Klopstock an der Grenze der Epochen. Mit Klopstock-Bibliogr.* 1972-1992, bearbeitet von H. Riege, herausgegeben von K. Hilliard und K. Kohl (1995).

Maria Teresa e Frederico II, mesmo com sua identificação com a língua francesa, não deixavam de invocar a “querida pátria alemã”.²⁷

Ao mesmo tempo, a partir da segunda metade do século XVIII, observa-se também um declínio na influência da língua francesa. Mesmo na França, em decorrência da divulgação de uma nova literatura vinda da Inglaterra, introduzem-se anglicismos na linguagem corrente (por exemplo, *spleen* em 1745, *budget* 1764, *jury* 1790),²⁸ surgem diversas traduções de livros ingleses, e até mesmo adotam-se hábitos e costumes britânicos - ao invés dos salões, começam a entrar na moda os *clubs*. Neste movimento, anunciam-se através dos ingleses as linhas fundamentais de uma nova perspectiva *romântica*: frente ao universalismo iluminista apregoa-se uma volta à tradição e às antiguidades nacionais; em contrapartida ao Racionalismo afirma-se o lirismo individual e os ritmos poéticos aparentados com os das velhas canções e das baladas tradicionais; *last but not least*, ao invés de uma língua comum a todos os povos faz-se atenção às linguagens mais concretas e próximas às línguas populares. Dessa maneira ocorre a introdução na literatura de novos elementos: o culto apaixonado pela natureza, as paisagens noturnas, o gosto pelo sentimento e pela imaginação, a inquietação cósmica e religiosa, e a atenção aos costumes dos “povos”. Nesse sentido, destacam-se o longo poema *As Noites* (1742) de Edward Young (1683-1765), e a *Elegia escrita em um cemitério do interior* (1751) de Thomas Gray (1716-1771). Eles foram importantes na formação do Romantismo, que se desenvolveu nas obras de William Cowper (1731-1800), considerado o primeiro dos cantores dos lagos de Cumberland, e também nas poesias escocesas de Robert Burns (1759-1796). Em 1760, James Macpherson publicou uma edição, sob a forma de paráfrase, de poemas épicos atribuídos a um bardo escocês do século III chamado Ossian, o qual obteve um imenso sucesso, e suscitou a admiração geral.

Enquanto isso, na Alemanha, surge o movimento literário e político do *Sturm und Drang*, também conhecido como pré-romantismo. O nome é tomado de um drama de Friedrich Maximilian von Klingler com a mesma denominação, *Tempestade e impulso*, 1776, e constitui uma reação ao Racionalismo tal como ele acabou por instituir-se na realidade. Nesse sentido, trata-se de um movimento contra o absolutismo político e a individual vida mesquinha do *Ancien Régime* na Alemanha. Os filhos dos pastores se revoltam contra as cortes desatentas para com a nação e se rebelam contra o circuito estudante-preceptor-vigário. Participam desse movimento, além de Klingler, os jovens Goethe e Schiller, Jacob Lenz,

²⁷ Cf. Mousnier & Labrousse, *História geral das civilizações*, tomo V.

²⁸ Sobre a datação destas palavras, cf. os respectivos verbetes em *Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française*, CD-ROM.

Heinrich Leopold Wagner, Friedrich Müller e Johann Gottfried Herder. Estabelece-se a diferença entre o gênio e o gosto; a capacidade de estabelecer valores sem a obediência estrita às regras; em oposição ao gosto artístico dos cultos, afirmando-se o gênio poético dos povos. Suas principais influências foram Rousseau e Shakespeare: o primeiro, inspirando a percepção crítica do mundo *in statu quo ante* Revolução Francesa; o segundo, sendo considerado o gênio selvagem da natureza, do qual Wieland, entre 1762 e 1766, traduz em prosa para o alemão 22 das 36 peças.²⁹

Tais circunstâncias acabam por conduzir a uma afirmação da literatura alemã. Assim, a partir de 1750, auxiliado por Diderot, Melchior Grimm publica, no *Mercure de France*, uma correspondência sobre a literatura alemã, ao mesmo tempo em que a cada duas semanas imprime sua correspondência literária, filosófica e crítica, informando aos soberanos estrangeiros a vida intelectual em Paris³⁰. O caráter idílico e patriarcal da poesia alemã encanta as almas agora tornadas muito mais sensíveis. Os *Sofrimentos do jovem Werther* (1774) de Goethe foi traduzido para o francês em 1777, provocando uma profunda impressão e vindo a servir de modelo para *Delphine* (1802) de Mme de Staël; *Adolfo* (1816, escrito entre 1806-7) de Benjamim Constant; *René* (1802) de Chateaubriand; e *Jocelyn* (1836) de Lamartine.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), a seu turno, publica na França, em 1766, uma antologia de poesias alemãs; em 1768, uma tradução dos *Idílios* de Salomon Gessner, e entre 1781 e 1784 a *História da Arte entre os Antigos* de J. J. Winckelmann.³¹ Além disso, nos três tomos de sua obra *Über die neuere Deutsch Literatur* (1767), oferece a sistematização de uma “história pragmática da literatura”, que parte da idéia de que cada povo (*Volk*) tem sua literatura própria, ou seja, sua *Dichtung* específica. Essa poesia popular (*Volks poesie*), que expressa a diversidade das nacionalidades particulares, coloca a língua materna como referência a ser acompanhada pelo discurso literário erudito.³² Com isso, ele contrapõe-se às teorias lingüísticas racionais do Iluminismo, principalmente em relação à perspectiva histórica teleológica e a sua crença no progresso, além de promover um ataque à língua francesa (em seu *Tratado sobre a origem da linguagem*).³³ Esse tratado de Herder, por sua vez, é antes de

²⁹ Cf. O. M. Carpeaux, *op. cit.* p. 56-68, e W. Kohlschmidt, “Sturm und Drang” in *História da Literatura Alemã*, p. 221-262.

³⁰ Melchior Grimm (1723-1807), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, 1754-1773, irmão de Jacob Grimm (1785-1863).

³¹ Cf. O. M. Carpeaux, *op. cit.* p. 59-61; W. Kohlschmidt, *op. cit.* p. 229-34. Cf. também *Im Geiste Herders*, herausgegeben von E. Keyser (1953), R. Haym, *Herder nach dem Leben und seinen Werken*, 2 Bände (Neuausgabe 1978), e *Herder today*, herausgegeben von K. Mueller-Vollmer (1990).

³² LE, *O ponto de partida da formação cultural a partir da obra de arte*, HW 15, p. 432.

³³ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.

mais nada a sua resposta ao concurso de 1769 da Academia de Ciências de Berlim sobre o tema da origem da linguagem: se os homens fossem abandonados às suas faculdades naturais, estariam eles em condições ou não de inventar a linguagem? Ou seja, seria o homem capaz de criar a linguagem sem a intervenção divina? Esse âmbito de questões talvez remontasse às próprias origens da Academia, como atestariam aqueles textos de Leibniz anteriormente citados. O fato é que essa foi uma questão que polarizou as atenções precisamente desde 1754, quando da publicação por Maupertuis de sua *Dissertação sobre os diferentes modos pelos quais os homens serviram-se para exprimir suas idéias*, seguida do ataque de Süßmilch com seu *Ensaio para provar que a primeira língua não pode ter recebido sua origem do homem, mas somente do criador*, de 1756. Em 1759, pelo lado de Maupertuis, é a vez de Michaëlis publicar as suas *Reflexões sobre a influência das opiniões sobre a linguagem e da linguagem sobre as opiniões*, obra logo traduzida para o inglês, o holandês e o francês. Em 1762, pelo “partido” de Süßmilch, Formey publica sua *Reunião dos principais meios empregados para descobrir a origem da linguagem, das idéias e dos conhecimentos humanos*.³⁴ Na esteira destas alternativas, surgirá a contraposição entre a perspectiva naturalista de Herder, marcada por um viés “universalista”, apoiado em uma noção de natureza humana atemporal, e a teoria de Hamman, que revela a importância da “particularidade” dos contextos sociais e históricos na formação da linguagem.³⁵ Essa última teoria será tematizada diretamente por Hegel, em sua Recensão de 1828.³⁶

Por sua vez, os acontecimentos ocorridos na esteira da Revolução Francesa também influem sobre o movimento de afirmação da língua alemã. Se Frederico-Guilherme I, o rei sargento (1713-1740), e Frederico II, o Grande (1740-1786), construíram a potência da Prússia através de uma administração centralizada e de um forte exército, seus sucessores sofreram os reveses da História Mundial. Primeiramente, Frederico-Guilherme II, combatendo a Revolução francesa teve o seu exército vencido pelas tropas revolucionárias comandadas por Dumouriez e Kellermann em Valmy, a 20 de setembro de 1792. Posteriormente, Frederico-Guilherme III foi vencido por Napoleão em Jena, a 14 de outubro de 1806, perdendo a metade de seus Estados pela paz de Tilsit, em 07 de julho de 1807. Ainda em 1806, Francisco II torna-se o último imperador do Sacro Império Romano Germânico, fundado, em 962, por Otto I, momento em que foi obrigado por Napoleão a declarar extinta essa função, assumindo então o título de imperador da Áustria, denominando-se Francisco I.

³⁴ Cf. a “Introduction” de Pierre Pénisson ao *Traité sur l’origine de la langue* de Herder, p. 16-8.

³⁵ Cf. Frederick Beiser, *op. cit.* cap. 5, “Herder on the Origin of Language”, p. 130-5.

³⁶ EH, *Os escritos de Hamman*, HW 11, p. 275 et seq.

Segundo Friedrich Meinecke, as guerras de libertação, da Alemanha do jugo napoleônico, significaram a efetivação do conceito mesmo de *uma* Alemanha. As reformas de Frederico II, como modo de superação de um histórico dualismo entre a multiplicidade dos diversos *Länder* e a unidade de uma administração central, conduziram a um forte Estado prussiano estabelecido com base em uma sólida estrutura burocrático-militar. O preço da superação do dualismo foi o fomento de outro dualismo: entre indivíduo e Estado, no qual o indivíduo aparece como um meio, como sendo a engrenagem de uma máquina. Poder-se-ia dizer que isso transpareceu, em particular, na fama e na glória do exército prussiano.

Os prussianos impressionavam devido à regularidade de suas salvas e à rapidez de movimentos. Algumas colunas prussianas conseguiam [se] formar em linha em dez minutos. Esta rapidez fulminante devia-se à minúcia com que se previam todos os movimentos, e à paciência (ajudada pelo cacete e pelo sabre) com que se ensinavam os soldados. Os homens tornavam-se autômatos, capazes de executar seus gestos habituais com toda a velocidade, em qualquer situação. Frederico II comparava os movimentos do exército prussiano aos das peças dos melhores relógios. Assim, os prussianos venciam os adversários pela velocidade, e conservavam uma ordem perfeita nas situações mais críticas. Frederico II, chefe genial, tirou o melhor partido desse instrumento.³⁷

Porém, mesmo com todo esse profissionalismo, as derrotas frente às tropas napoleônicas mostram que algo não estava funcionando bem.³⁸ Isso provoca uma reação dos altos funcionários alemães, reação que toma uma forma nacionalista, ou seja, o diagnóstico estabelecido frente à situação revelava a urgência da constituição de uma nova identidade do indivíduo na totalidade; a necessidade de uma nova relação entre o Estado e o indivíduo através do sentimento de pertencimento a uma Nação. Como bem demonstra Meinecke, tal ideário é compartilhado pelos grandes reformadores dessa época: Stein, Altenstein, Hardenberg, Humboldt, Scharnhorst, Gneisenau, Clausewitz, von Boyen e Fichte. As reformas efetivamente feitas guiaram-se por estes valores, por essas idéias realmente efetivadas no terreno da história, e, nesse sentido, como afirma Meinecke:

³⁷ Mousnier & Labrousse, *História geral das civilizações*, tomo V, p. 109; cf. também p. 112.

³⁸ Na mesma direção, *O mais antigo programa sistemático do Idealismo Alemão*, escrito entre 1796 ou 1797, por Hegel ou Schelling, já preconizava: “com a idéia de humanidade pela frente, eu quero mostrar que não existe uma idéia do Estado porque o Estado é algo mecânico, assim como não existe a idéia de uma máquina. Somente o que é objeto da liberdade se chama idéia. Precisamos pois ir mais além do Estado! Porque todo Estado tem que tratar os homens livres como engrenagens mecânicas; e posto que não deve fazê-lo, então deve deixar de existir”. *Os Pensadores*, Schelling, p. 42. “Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der *Staat* etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den *Staat* hinaus! - Denn jeder *Staat* muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*”. IA, *O mais antigo programa...* HW 1, p. 234-5.

Uma nova época estava começando, uma nova relação entre o Estado, a nação e o indivíduo, mas um claro entendimento das demandas do organismo político estava também somente em seus estágios iniciais... Nunca faremos justiça ao Romantismo se o virmos como um simples movimento literário com alguns efeitos em outras áreas... Ele afetou a vida como um todo, não apenas os sentimentos individuais, mas também as relações destes com os grandes poderes da religião, da sociedade e do Estado.³⁹

Por sua vez, o impacto destes fatos para uma filosofia como a de Hegel, que bebera da fonte do conceito da autonomia moral kantiana e saudara a Revolução Francesa como a efetivação desse conceito, viver a subjugação napoleônica, fez com que o conceito de liberdade adquirisse um novo sentido absolutamente fundamental, tanto em sua determinação conceitual quanto em relação às suas condições de realização histórica.⁴⁰ Nesse contexto, o reconhecimento das propriedades filosóficas da língua alemã passa a compor um silogismo que engloba a constituição de uma identidade nacional singular através das particularidades de sua constituição no cenário mais amplo da história universal.

Porém, nas palavras de Carpeaux, ao invés de mudanças sociais e políticas efetivas, o resultado dessa conjuntura foi mais propriamente o desenvolvimento intelectual de um “classicismo”, principalmente em Weimar, cuja base social caracteriza-se pela admissão da burguesia na alta sociedade. Por meio de uma reforma estético-literária estava conquistada parte daquilo que na França conquistara a grande Revolução. Da mesma maneira que a reforma religiosa luterana conquistou a liberdade espiritual em foro íntimo, sem conseguir alterar o absolutismo dos príncipes e de sua burocracia, a liberdade da criação poética não incluiu uma participação ativa na vida política.⁴¹

Seja como for, deste modo, tendo por um lado um grande desenvolvimento teórico na questão da linguagem, tal como polarizado pelas disputas acadêmicas que incorporaram um problema lingüístico e literário, e por outro, as vicissitudes históricas que reagiram contra a hegemonia de uma cultura francesa que se tornou dominação política, o resultado mais imediato foi o fortalecimento da própria língua na qual os pensamentos e as ações são exteriorizados na forma do discurso. Com isso, a demarcação das especificidades da língua alemã pelo “Idealismo Alemão” era algo que naturalmente estaria por se apresentar, e a compreensão dessas especificidades veio a ser colocada nos termos de pensar conjuntamente a língua e o discurso orientados ou pelo princípio do entendimento reflexivo ou pelo princípio da dialética especulativa. Dependendo da orientação do conteúdo filosófico a ser

³⁹ F. Meinecke, *The German Liberation*, p. 26-7.

⁴⁰ Cf. D. Rosenfield, *Introdução ao pensamento político de Hegel*, esp. cap. 2, “Hegel e a representação política”, p. 8-25, e cap. 3, “A Revolução Francesa e a formação do Estado”, p. 26-47.

⁴¹ Cf. O. M. Carpeaux, op. cit. p. 69-70.

desenvolvido, a ênfase poderia ser conferida tanto para os aspectos lingüísticos que correspondem às exigências do entendimento, quanto aos elementos discursivos que possibilitam a expressão da razão especulativa.

É, nesse sentido, significativo o exemplo de Kant no segundo capítulo (do conceito de um objeto da razão pura prática) do livro primeiro (analítica da razão prática) da primeira parte (doutrina elementar da razão pura prática) da *Crítica da Razão Prática*, no qual ele apresenta a sua apreciação sobre a potencialidade filosófica da língua alemã. A partir do adágio escolástico *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*⁴², Kant aponta para um problema de precisão conceitual aqui presente, prejudicial à inteligibilidade e à compreensão filosófica da sentença, surgido em torno da ambigüidade das expressões latinas *boni* e *mali*. Resultado de uma limitação da própria língua latina, esses conceitos mostram-se suscetíveis de serem compreendidos com um duplo sentido, colocando a lei prática que aqui se apresenta em um círculo vicioso. Isso obriga a filosofia a efetuar distinções sutis, sem muitas esperanças de acordo, na medida em que a diferença fundamental não pode ser imediatamente designada por nenhuma expressão conveniente. Mas, nesse caso, ao contrário do latim:

A língua alemã tem a sorte de contar com expressões que não descumram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute* e *Wohl* <bom e bem-estar> e, para *malum*, *Böse* e *Übel* <mau e mal-estar/infortúnio> (ou *Weh* <dor, aflição>); de modo que se trata de dois ajuizamentos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu *Gute* e *Böse* <o seu caráter bom e mau> ou o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*) <o nosso estado de bem-estar e mal-estar>. Disso já se segue que a proposição psicológica anterior é, pelo menos, ainda muito incerta se for traduzida assim: não apetecemos nada senão com vistas a nosso *Wohl* e *Weh* <bem-estar e mal-estar>; contrariamente, se a apresentamos assim: não queremos, de acordo com uma instrução da razão, nada senão na medida em que o consideramos bom <gut> ou mau <böse>, ela torna-se indubitavelmente certa e, ao mesmo tempo, expressa-se de modo totalmente claro.⁴³

Essa distinção típica da teoria da moralidade em Kant, demarcatória dos elementos empíricos (*Gute*, *Übel*) e transcendentais (*Wohl*, *Böse*) do campo ético, está ancorada no critério do entendimento para a constituição do discurso, valendo-se para tanto de um conceito diferente para cada sentido visado. Nesse caso, na esteira do método estabelecido por Wolff, a clareza e a distinção podem ser alcançadas pelas distinções internas à língua na qual está sendo constituído o discurso. Aqui, a vantagem foi da língua alemã, a qual possui dois

⁴² Nós não desejamos nada, senão em razão de um bem; nem nada rejeitamos, senão em razão de um mal.

⁴³ Kant, *Crítica da razão prática*, trad. de V. Rohden, p. 96.

termos, onde a língua latina possui apenas um, acarretando assim uma maior precisão conceitual. Todavia, a maior parte das distinções, as quais Kant faz uso ao longo dos seus textos, empregando esse modo argumentativo, é composto de uma nomenclatura latina em acompanhamento às distinções em alemão. De maneira geral, essa é uma característica que o entendimento poderia valorizar na língua alemã como um todo. Além de a constituição discursiva poder apoiar-se em *uma distinção* de noções que se apresenta naturalmente no léxico da língua, pela existência de diferentes palavras para nomeá-las, também o fato das flexões e das desinências de verbos e de substantivos na língua alemã são importantes para *evitar ambigüidades*, em suas próprias características gramaticais.⁴⁴

Por outro lado, no contexto das guerras de libertação, durante as quais, segundo Meinecke, Fichte foi como um capelão daquele exército de reformadores, destacam-se para a questão da linguagem o quarto e o quinto *Discursos à nação alemã*, nos quais aparece sublinhada a importância da língua alemã como uma língua *original* (*ursprüngliche Sprache*), isto é, uma língua na qual a visibilidade do sentido de uma palavra, de seu léxico, pode ser derivada de uma reflexão sobre sua origem no próprio léxico ou em suas propriedades gramaticais. O interesse maior de Fichte é, nesse caso, encontrar as marcas do declínio do gênio francês, associando essa decadência às limitações intrínsecas da natureza derivada da língua francesa, uma vez que essa é formada a partir do latim. O princípio é que da mesma maneira que as coisas são capazes, pela sua presença, de estimular a atividade dos homens, as palavras de uma língua devem estimular aqueles que a compreendem, pois essas palavras são igualmente coisas reais e não produtos arbitrários. Sendo assim, o francês, como é derivado do latim, é formado por palavras advindas de uma língua morta, cujo significado não é visível por aqueles que praticam a língua viva. O alemão, ao contrário, assim como o grego,⁴⁵ são línguas primitivas, formadas por palavras que se originam da composição de palavras da mesma língua, ou de prefixos e sufixos a ela próprios.

Pronunciando diante de um alemão, em lugar da palavra *Humanität* a palavra *Menschlichkeit*, que é sua tradução literal, ele então a compreenderá sem precisar de nenhuma explicação histórica, e ele entretanto acrescentaria: isso não nos leva muito mais adiante que enunciar que somos homens, e não animais selvagens. Um romano não responderia da mesma maneira, mas se

⁴⁴ Cf. H. Bunse, *Iniciação à filologia germânica*, esp. “Morfemática das línguas germânicas”, p. 26-30.

⁴⁵ Segundo C. Kahn, “uma dada língua, seja qual for, permite ao falante que a tem por língua materna formular certas noções ou fazer certas distinções mais facilmente e mais espontaneamente que outros. Nessa medida, uma língua – e eu quero dizer uma língua natural, é claro – pode ser filosoficamente mais adequada que outra. Nesse sentido, eu sugeriria que o grego antigo é uma das mais adequadas de todas as línguas, e que possuir tal língua foi de fato uma condição necessária para o sucesso dos gregos em criar a lógica e a filosofia ocidentais...” *O verbo grego “ser” e o conceito de ser*, p. 2.

um alemão se exprime assim, é porque, em sua língua, o termo *Menschlichkeit* é sempre uma noção sensível, sem jamais tornar-se, como no caso dos romanos, uma idéia supra-sensível.⁴⁶

Segundo Fichte, essa característica fornece as condições para que toda a comunidade lingüística praticante do idioma esteja em condições de refletir sobre os significados dos conceitos. O bom uso de uma língua pressupõe uma atmosfera de inteligibilidade imediata para todos, e não somente para uma classe erudita, o que não faz senão, em um argumento rousseauísta, perpetuar uma divisão artificial como se essa fosse algo natural. Nesse sentido, as línguas neolatinas são naturalmente, e por sua origem, ininteligíveis, e esses povos não têm propriamente *sua* língua materna. Até mesmo, no limite, segundo Fichte, um alemão que estudasse o francês e o latim, estaria em melhores condições para ensinar um francês sobre sua própria língua se esse não tivesse estudo, enquanto a recíproca não seria verdadeira. Tanto para a *Philosophie*, que por esses motivos Fichte propôs que se chamasse de *Wissenschaftslehre*, quanto para a Poesia alemãs, elas assim são constituídas de tal modo que formam uma cultura intelectual como parte integrante da vida. Para Fichte, um povo, em posse de uma língua viva, vê as pesquisas nascerem de uma carência vital a satisfazer, e assim elas recolhem as pulsões que a vida aporta. Ao contrário, para um povo formado de uma língua morta, a pesquisa não é senão “um meio de passar o tempo”. É assim que, segundo o autor das *Considerações sobre a Revolução Francesa*, o pensamento e a ação não são formas divergentes senão no aspecto fenomenal, pois elas representam a mesma vida, uma e absoluta. O saber e o agir são do mesmo modo elementos constitutivos e necessários da vida racional. A eficiência pensante pode ser adquirida pelo pensamento graças a uma profundidade e uma força suficientes através de uma língua viva. Isso se expressa imediatamente na semântica: “em uma língua viva, se a vida é real, o vocabulário se enriquece e o sentido das palavras muda sem cessar, e a língua, que não é jamais estática, mas em perpétuo devir, não se fala só: aquele que quer dela se servir deve falá-la de sua maneira, recriando-a sem cessar, segundo as próprias necessidades”.⁴⁷

Para Hegel, nessa direção, a principal potencialidade filosófica da língua alemã ocorre na possibilidade de se fazer valer dos sentidos ordinário e filosófico prévios de um conceito como a base do discurso especulativo racional. Base essa constituída pelas distinções do entendimento reflexivo, o que não significa senão seguir a regra do hegelianismo: nada começar do zero. A separação estabelecida pelo entendimento entre as dimensões subjetiva e

⁴⁶ Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, “Quarto discurso”, p. 116-7.

⁴⁷ Id. ib., “Quinto Discurso”, p. 132.

objetiva, entre o pensamento e o objeto, precisa ser ultrapassada através de um discurso que capte o movimento de integração entre essas esferas. Para tanto, não é preciso a criação de um vocabulário novo, pois a filosofia não se expressa por uma língua artificial. É suficiente que a língua natural seja elevada ao conceito especulativo, o que conduz a filosofia de Hegel a constituir-se através de um aproveitamento das potencialidades naturais, no seu caso, da língua alemã. Tal é o caso, *exemplia gratia*, do verbo *aufheben*. Mas, é igualmente o caso do substantivo *Vermögen*.

Contemporizando com muitas percepções habituais, Carpeaux também se refere a Hegel como um autor de “língua obscura”, mas ele igualmente reconhece que “sua linguagem não podia ser melhor compreensível porque [a] sua filosofia revelou coisas para cuja expressão a língua comum não era suficiente”.⁴⁸ Mas, então, em que sentido seria uma insuficiência da “língua comum”? De uma língua demarcada *extrinsecamente* por seu uso habitual, ou pelos limites *intrínsecos* das línguas naturais, limites também existentes na própria linguagem, tanto escrita quanto falada?

⁴⁸ O. M. Carpeaux, op. cit. p 110.

2 - O “hegelianês” contra a distinção entre método e conteúdo

*Cette obscure clarté qui tombe des étoiles
Enfin, avec le flux nous fit voir trente voiles,
L'onde s'enfle dessous et, d'un commun effort
Les Mores et la mer montent jusques au port.*

CORNEILLE

Quanto à relação entre a reflexão filosófica e a história da filosofia, pode-se dizer que o passado da filosofia vive em seu presente. Em filosofia, as doutrinas de outros tempos, ao invés de serem simplesmente teorias ultrapassadas, constituem uma fonte inesgotável para o aprofundamento das questões de nosso próprio tempo. Os textos e os autores *clássicos* formam esse manancial.¹ Frente a eles, como afirmava John of Salsbury, referindo-se a Bernardo de Chartres, somos como anões que podem se alçar aos ombros daqueles gigantes, e, deste modo, vir a descortinar um horizonte muito mais vasto e profundo do que seria possível somente a partir de nós mesmos.²

Nesse cenário dos clássicos da filosofia, pode-se também dizer que uma das principais contribuições de Hegel é seu modo de mostrar a *identidade* do que é geralmente apresentado em sua *diferença*. Ou seja, a filosofia hegeliana opera uma apresentação das latentes vinculações intrínsecas presentes sob as tradicionais oposições conceituais plasmadas ao longo da tradição filosófica.³ Contudo, isso não se apresenta por meio da suposição de alguma identidade imediata, como se de algum modo ela existisse anteriormente ao processo de diferenciação, em uma espécie de unidade originária, mas, ao contrário, a *unidade* vem a se apresentar a partir da *multiplicidade*, em um processo de sucessivas totalizações.⁴ Dessa regra

¹ Segundo Í. Calvino, um clássico é um livro que nunca terminou aquilo que tinha para dizer, e por isso ele é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente os repele para longe. Cf. o artigo introdutório, homônimo do livro *Por que ler os clássicos?* p. 9-16.

² J. de Salsbury, *Da veneranda autoridade dos antigos*, citado por P. Böhner e E. Gilson na *História da filosofia cristã*, p. 333. Sobre essa abordagem como norte para uma introdução à filosofia, cf. C. R. V. Cirne Lima, *Dialética para principiantes*, e também “Filosofia e o problema da fundamentação”.

³ “A imanência da identidade nas diferenças constitui ao mesmo tempo o liame intrínseco das diferenças, isto é, sua *necessidade*, e a *liberdade* da identidade concreta, da totalidade, que em cada uma das determinações é verdadeiramente ‘junto de si’ (*bei sich*) por não serem outra coisa que sua particularização interior”, B. Bourgeois, “Introdução” à ECF, citado conforme a tradução brasileira, p. 410.

⁴ Para uma contraposição à perspectiva hegeliana v. Nietzsche, para quem os grandes filósofos como Sócrates e Platão são uma espécie de *declínio*, face a uma unidade existente anteriormente à autonomia da razão, unidade essa ainda percebida pelos “pré-socráticos”; cf. *Crepúsculo dos ídolos*, “o problema de Sócrates”, e *A filosofia na época trágica dos gregos*, nas seleções de passagens presentes em Os Pensadores. Nessa mesma direção v.

geral do hegelianismo, ou melhor, desse movimento constitutivo da *dialética* hegeliana, aparecem seus aspectos mais relevantes do ponto de vista da História da Filosofia. Assim, por exemplo, em um âmbito inicialmente considerado mais “teórico”, os diversos modos de ultrapassagem da dicotomia entre sujeito e objeto através da *consciência*, tal como aparecem ao longo de toda a *Fenomenologia do espírito*, repercutem no estabelecimento das condições de surgimento do âmbito propriamente “prático” com o conceito de *espírito*.⁵ Por outro lado, em uma esfera inicialmente considerada mais prática, a ultrapassagem da distinção entre natureza e convenção (como diriam os gregos), ou então entre direito natural e direito positivo (segundo os modernos), é uma das metas mais importantes na teoria da eticidade da *Filosofia do direito*. Nessa obra, a totalização dos espíritos subjetivo e objetivo mostra a relação constitutiva entre o que até então se considerava como “teoria” e “prática” (assim como veremos mais adiante neste trabalho, nos termos da relação entre pensamento e vontade). Em um plano tradicionalmente metafísico, a diferenciação mesma entre pensamento e realidade é suspensa na *Ciência da lógica*, na medida em que o pensar vem a ser o seu próprio objeto e o objeto enquanto tal. Ou seja, enquanto ato de se pôr frente a algo (*objectus*, em latim; *Gegenstand*, em alemão), o pensamento institui, ao mesmo tempo, o sujeito que pensa e o objeto que é pensado na dimensão própria do pensar. Deste modo, Hegel resume os esforços investigativos do grande movimento filosófico conhecido como Idealismo Alemão, cujo início é a revolução de Kant na concepção do papel da consciência (ao mostrar que são os objetos como fenômenos que devem se regular pelo sujeito), e cujo fim será a revolução preconizada por Marx para a recriação do homem, a fim de que ele pudesse explorar todas as suas potências e os meandros de sua racionalidade.⁶ Nesses percursos, através da constituição de seus principais eixos, os resultados aos quais chega a filosofia hegeliana não aparecem instantaneamente, como se fossem tiros de pistola, mas, ao contrário, eles têm que ser apresentados em seu processo imanente de desenvolvimento.⁷ Para tanto, eles precisam estar encadeados em uma forma que seja coerente com essa proposta, e de tal maneira que o

também Heidegger, “Heráclito e Parmênides ainda não eram ‘filósofos’. Por que não? Porque eram os maiores pensadores”; cf. *Qu’est-ce que la philosophie?*, em *Os Pensadores*, p. 32 et seq.

⁵ Incidentalmente observe-se que as edições que separam em dois volumes a *Fenomenologia do espírito*, tais como as traduções de J. Hyppolite e P. Meneses, fazem a partição justamente entre as seções *razão* e *espírito*, ou seja, o momento da passagem entre a culminância da consciência subjetiva e sua objetivação em um mundo concreto e histórico.

⁶ Cf. J. A. Giannotti, *Marx*, p. 6. Cf. também J. C. B. Torres: “... a posição marxista é caudatária do idealismo alemão, notadamente de seu esforço para superar a dicotomia sujeito-objeto e de sua afirmação de que ‘a substância é essencialmente sujeito’.” “O marxismo e a historicidade do saber”, em *Transcendentalismo e dialética*, p. 184.

⁷ Sobre as queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas, Hegel afirma que a proposição filosófica, por ser proposição, evoca a idéia da relação costumeira entre sujeito e predicado, e do procedimento habitual do saber. Tal procedimento e a idéia a seu respeito são destruídos pelo conteúdo filosófico. FE, *Prefácio*, p. 57.

método no qual esse conteúdo conceitual se realiza seja em si mesmo uma das condições de possibilidade para a realização desse conteúdo. Assim, na medida em que a filosofia hegeliana constitui-se em sua originalidade, a relação entre a forma e o conteúdo do discurso não pode ser simplesmente colocada nos pressupostos até então aceitos, isso sob o risco de gerar uma contradição que invalidaria a sua própria proposta.

Apesar de ser por vezes considerado obscuro, Hegel sempre foi muito claro com relação a esse aspecto relativo às condições de inteligibilidade de suas obras, tratando de apontar as exigências para a sua leitura nas considerações preliminares de cada um de seus principais textos.⁸ Deste modo, pode-se detectar como uma primeira causa das impressões sobre a obscuridade hegeliana a leitura de partes de seus textos separadas de seus contextos, isto é, através de um não enfrentamento do texto como um todo. Se, caso contrário, assim se procedesse, a atenção do leitor estaria desde o início orientada segundo a mútua vinculação que o desenvolvimento científico e filosófico de um tema exige entre o seu método e o seu conteúdo.⁹ Essa exigência, claramente apresentada nos Prefácios e Introduções das obras hegelianas, é o que permite o avanço da leitura ao rés da intencionalidade própria do texto.¹⁰ Por sua vez, esse princípio geral da *leitura* tem o seu fundamento no *conceito* do que é um desenvolvimento científico e filosófico. Segundo Hegel, o desenvolvimento do conceito (*Begriff*) por si mesmo precisa ser um ato *imane*nte de progredir e produzir (*immanentes Fortschreiten und Hervorbringen*) as suas próprias determinações, não se tratando pois da *aplicação* (*Anwenden*) de uma forma universal sobre conteúdos particulares.¹¹ Esse procedimento encontra a sua explicitação cabal feita pela Lógica e assim, nesse momento, constata-se essa referência fundamental tantas vezes repetida por Hegel: a necessidade de uma leitura “lógica” de seus textos, o que significa primordialmente essa sua preocupação de não separar no discurso sua forma e seu conteúdo.¹² Na Observação ao § 31, é usado então o conceito de “dialética” justamente para expressar esse princípio motor do conceito (*bewegende Prinzip des Begriffs*), que dissolve e produz as particularizações do universal de

⁸ Cf. nosso trabalho *A crítica hegeliana ao estado de natureza* (dissertação de mestrado), esp. Introdução e cap. 1 – o sentido de uma crítica na filosofia hegeliana.

⁹ Cf. D. Rosenfield: “uma das dificuldades da leitura de Hegel reside em seu vocabulário distante de nós. Suas palavras nos afastam de seu pensamento, enquanto seus significados deveriam nos aproximar”. *Hegel, passo a passo*, p. 16.

¹⁰ Além dessa exigência sistemática *por* uma leitura lógica de seus textos, Hegel sempre tem o cuidado de indicar *nos* próprios textos quais são os conceitos mais importantes para a argumentação, destacando-os em itálico, negrito ou maior espaçamento entre as letras, conforme a edição.

¹¹ FD, *Introdução*, § 31, HW 4, p. 84.

¹² Cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, “Introdução: Da necessidade de algumas distinções preliminares”, onde a primeira distinção é entre uma leitura da *Filosofia do direito* de Hegel como um simples pensamento político de seu tempo e como filosofia política propriamente dita, isto é, aquela na qual se apresenta a vinculação intrínseca entre o lógico e o político, p. 14.

modo imanente. Isso significa a não aplicação exterior de uma forma subjetiva sobre um conteúdo objetivo, mas a captação da alma própria do conteúdo em sua forma aparente. “O pensamento, enquanto subjetivo, apenas olha para (*zusehen*)¹³ este desenvolvimento da idéia, entendido como a atividade própria da razão dessa idéia, sem ajuntar ingrediente algum de sua parte”.¹⁴ A ciência e a filosofia, na especificidade de seus discursos, trazem à tona esse trabalho próprio da razão das coisas elas mesmas. A dialética é então a exposição imanente do conteúdo em sua forma própria de desenvolvimento.¹⁵

Uma vez esboçado esse desiderato, enquanto condição para uma expressão do espírito da filosofia e da ciência, a mútua relação entre forma e conteúdo pode ser diretamente tematizada a partir de seus dois modos possíveis de conexão. São eles o encadeamento do raciocínio pelo entendimento ou pela razão, que assim se apresentam como as duas “faculdades” para o estabelecimento do discurso filosófico e científico. O texto de referência para esse exame é a *Ciência da lógica*, no qual se mostra o desenvolvimento racional dos conceitos, base para a compreensão de seus sentidos tais como empregados nas obras hegelianas.

Em conformidade com a apreensão... do silogismo como sendo a forma do racional, definiu-se também a razão mesma com a faculdade de silogizar, e o entendimento, ao contrário, como a faculdade de formar conceitos. Abstraindo da representação superficial - que aqui serve de base - do espírito como de um simples complexo de forças ou faculdades subsistentes lado a lado, deve-se notar quanto a essa associação do entendimento com o conceito, e da razão com o silogismo, que nem o conceito há de considerar-se simplesmente como determinação do entendimento, nem o silogismo também, sem mais, como racional.¹⁶

No Prefácio da *Ciência da lógica*, Hegel torna então explícito que o ponto de vista essencial para a compreensão de seu propósito com aquela obra é compreender que se trata de

¹³ Cf. a nota 12, na tradução de M. Müller da Introdução da FD, sobre o emprego nesse contexto do verbo *zusehen*, o qual significa tanto olhar algo como expectador, quanto cuidar esse algo em seu desenvolvimento. Segundo Müller, esse duplo sentido se presta aqui “para descrever a atitude fundamental do pensamento em face da dialética objetiva da própria coisa, dialética que enuncia o desenvolvimento da razão imanente à própria coisa” (p. 154).

¹⁴ FD, *Introdução*, § 31 Obs., HW 7, p. 84-5.

¹⁵ “Não pensemos essa estrutura [dialética] como uma forma abstrata a ser aplicada a uma matéria que lhe é extrínseca. Não se trata de um método definido e acabado anteriormente à sua possível aplicação, mas de um roteiro imanente ao desenvolvimento racional do próprio conteúdo e que permite explicitar e articular a sua racionalidade nos seus momentos fundamentais”. H. C. de Lima Vaz, *Por que ler Hegel hoje?*, p. 66-7.

¹⁶ “In Gemäßheit der im Obigen erwähnten Auffassung des Schlusses als der Form des Vernünftigen hat man dann auch die Vernunft selbst als das Vermögen, zu schließen, den Verstand dagegen als das Vermögen, Begriffe zu bilden, definiert. Abgesehen von der hierbei zugrunde liegenden oberflächlichen Vorstellung vom Geist als eines bloßen Inbegriffs nebeneinander bestehender Kräfte oder Vermögen, so ist über diese Zusammenstellung des Verstandes mit dem Begriff und der Vernunft mit dem Schluß zu bemerken, daß, sowenig der Begriff bloß als Verstandesbestimmung, ebensowenig auch der Schluß ohne weiteres als vernünftig zu betrachten ist”. ECF (C) § 182 Ad., *O silogismo*, HW 8, p. 334.

um novo conceito de procedimento científico, isto é, a não separação entre método e conteúdo. Essa é uma exigência para a realização da revolução filosófica começada pela filosofia kantiana, tornada incompleta justamente por ter ficado aquém de suas potencialidades. O não cumprimento de sua potência se deveu à fixação da lógica em uma formalidade despregada de conteúdo, ou então na transcendentalidade das categorias puras do entendimento, o que possibilitou a separação que acabou de fato acontecendo entre as formas lógicas, os fundamentos filosóficos e os conteúdos das ciências empíricas. Deste modo, revisando o papel das formas lógicas em relação aos conteúdos do conhecimento, Hegel adota como ponto de partida fundamental que somente a *natureza* do conteúdo pode ser o que se move no conhecimento científico, e que é a própria *reflexão* do conteúdo que funda e cria sua própria determinação.¹⁷

Para captar a natureza do conteúdo em seu modo próprio de reflexão é preciso não *optar* entre entendimento *ou* razão. O novo conceito de procedimento é uma apropriação, na unidade da razão, da diferença entre o entendimento e a razão. Isto é, Hegel visa constituir *um* discurso racional que capte dentro de si as distinções do entendimento e a dissolução dessas distinções pela razão, nesse movimento que engendra novas unidades e diferenciações.¹⁸ Conforme Hegel expõe no Prefácio da primeira edição da *Ciência da lógica*, o entendimento (*Verstand*) determina e mantém firme as determinações; a razão (*Vernunft*) é, em parte, negativa e dialética porque dissolve as determinações do entendimento, e, por outra parte, positiva, pois cria o universal e conceitualiza o particular. O entendimento e a razão podem também ser vistos como separados, assim como a razão dialética e a razão positiva podem assim serem consideradas, mas a verdade é que a razão é espírito, razão que entende e entendimento que raciocina (*verständige Vernunft, vernünftiger Verstand*). O movimento do espírito é então o desenvolvimento imanente do conceito, e isso é uma atividade lógica de *suspensão* (*Aufhebung*) conceitual composta de três momentos: 1) negar o simples, o dado em sua imediatez, instaurando a diferença - determinação do entendimento; 2) negar a diferença -

¹⁷ “Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung zu tun ist. Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, kann, wie ich anderwärts erinnert habe, hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, sowenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen oder sich des Rasonnements aus Gründen der äußeren Reflexion bedienen. Sondern es kann nur *die Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt*”. CL, *Prefácio 1812*, HW 5, p. 16.

¹⁸ “Pensamento dialético é necessariamente pensamento pensante, porque capta o próprio movimento da vida e a palpitação do real. Por isso, para além do entendimento da vida e a palpitação do real. Por isso, para além do entendimento, Hegel mostrou que havia a razão, que dissolvia as cristalizações do entendimento, e transformar a sua galeria de estátuas num delírio de bacantes, dançando ao ritmo da orquestração do Todo”. P. Meneses, *Hegel como mestre do pensar*, p. 152.

determinação da dialética; 3) conservar elevando o primeiro simples como um universal concreto. Este é o método absoluto do conhecimento, apresentado assim sob o aspecto descarnado oferecido pelo entendimento que raciocina! Para a compreensão de sua verdade, será preciso compreender que esses momentos apresentam-se plenamente na alma imanente do conteúdo mesmo, na ação da razão que entende os diversos momentos do conceito. Somente assim pode a filosofia ser ciência objetiva e demonstrativa.¹⁹

Para se ver esse ponto mais de perto, constata-se que, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel trata novamente, em uma parte preliminar, da relação entre entendimento e razão, mas, agora, de um modo mais direto, incluindo no próprio corpo do texto um esclarecimento sobre essa relação. Ao início da doutrina do ser, à guisa de uma “introdução” ou “conceito mais próximo” do que é a Lógica, afirma-se que *o lógico (das Logische)* tem sua forma apresentada de três maneiras: em seu aspecto abstrato estabelecido pelo entendimento, em seu momento dialético, ou negativamente racional, e em seu lado especulativo, ou positivamente racional. Para não correr o risco de compreender-se tal separação do lógico como um método separado do conteúdo, Hegel logo esclarece que esses três aspectos não são três partes da Lógica, porém momentos de todo e qualquer lógico-real (*Logisch-Reellen*), ou seja, de cada conceito ou de cada coisa verdadeira em geral, que para serem assim reconhecidos em suas verdades precisam do processo de mediação pela lógica.²⁰ O pensar (*das Denken*), enquanto entendimento (*als Verstand*), fixa as determinidades frente a outras determinidades, como se essas fossem subsistentes por si mesmas, ou seja, como se as determinidades fossem fixas em seu ser e não tornadas fixas justamente por essas suas determinidades fixadoras. Essa é a atitude que (desse ponto de vista) foi erroneamente

¹⁹ “Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstands in nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; - er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebenso sehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt. Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. - Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein”. CL, *Prefácio 1812*, HW 5, p. 16-17.

²⁰ “Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet”. ECF (C), *Conceito mais preciso e divisão da lógica*, § 79, HW 8, p. 168.

considerada como o “Racionalismo” de Wolff, que caracteriza aquele discurso filosófico preocupado em estabelecer distinções conceituais para os diversos sentidos que são visados no discurso. Como se pode perceber, na verdade, um tal discurso é regido pelo pensar segundo o entendimento.²¹ O momento dialético (*das dialektische Moment*) é o suspender dessas determinações finitas enquanto atividade delas mesmas (*Sichaufheben*) e a sua passagem para seus contrários. Isto é, uma vez que o entendimento fixa as determinidades, a dialética dissolve essas determinidades mostrando a possibilidade de seu entendimento justamente em sentido contrário! Quando o entendimento fixa o aspecto dialético, a dialética torna-se um ceticismo. Isto é, quando o entendimento retém o aspecto negativo do movimento, sem efetuar a sua contrapartida positiva, ele recai em uma circularidade provocada pelos seus próprios limites.²² Quando a dialética fixa-se como método para mostrar as aporias da razão, ela torna-se o instrumento de legitimação do entendimento. Ou seja, também aqui a dialética é fixada em seu aspecto negativo, o das distinções do entendimento, mas se tomada como um método propedêutico, ela servirá então apenas como legitimadora de outras novas distinções do entendimento. Contudo, segundo Hegel, em sua determinidade peculiar, a dialética é a natureza própria das determinações do entendimento, pois ela mostra o caráter de relação que as determinidades possuem e que buscam esconder ao serem tomadas de modo isolado. Nessa direção, a dialética é uma abordagem imanente das determinidades que mostra a sua mais fundamental determinação, na qual a unilateralidade pretendida é exposta como multilateralidade presente, e a limitação do entendimento representa apenas um recorte na ilimitação da razão. Todo o finito é um suspender-se a si mesmo (*Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*). Em função dessa imanência da auto-suspensão, o dialético é capaz de expressar esse movimento, constituindo-se na alma motriz do progredir científico, forma na qual o conteúdo das ciências encontra a sua conexão e necessidade imanentes (*immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit*).²³

²¹ “Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend”. ECF (C), *id.*, § 80, HW 8, p. 169.

²² “o ceticismo [frente ao senso-comum] pode ser considerado como o primeiro degrau para a filosofia, pois a filosofia deve precisamente começar a se elevar acima da verdade que dá a consciência comum e pressentir uma verdade mais alta”, RCF, trad. francesa p. 52. Porém, o ceticismo moderno faz valer os direitos da subjetividade a pretender suas certezas como irrefutáveis, de tal modo que se instaura uma dualidade entre pensar e ser, e nas proposições que surgem daí “a cópula não seria senão a relação do predicado ao sujeito no *entendimento* (e assim pois algo de puramente subjetivo)”, RCF, trad. francesa, p. 69.

²³ “In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihr Negation

Quanto ao especulativo, ou positivamente racional (*das Spekulative oder Positiv-Vernünftige*), ele completa o movimento da suspensão ao reunir em si a oposição das determinações, ou seja, ao promover uma (segunda) identidade entre a identidade (primeira) e a sua não identidade, e em estabelecer assim o afirmativo da oposição entre o afirmativo o negativo. O resultado positivo da dialética está em fazer a unidade das oposições, em reunir em sua mediação o que se apresentava imediatamente distinto como resultado do entendimento. Essa unidade racional é então por Hegel considerada como algo “concreto”, pois não representa uma “abstração” simples, formal, mera coisa do pensamento, mas sim um movimento do pensamento que reúne as diferentes determinações da realidade. Deste modo, a filosofia especulativa mergulha através do pensamento nas fronteiras do pensar e do real, assim permitindo ultrapassar internamente as dicotomias postulantes das oposições entre o concreto e o abstrato ou entre o pensamento e a realidade.²⁴ Como indicava-se ao início, uma das principais condições para a efetivação dessa filosofia especulativa é a não separação entre o método e a sua matéria, ou seja, em uma constituição intrínseca de forma e conteúdo, a qual somente será possível se o discurso filosófico for regido segundo o princípio da razão, em sua ascendência sobre o entendimento.

A distinção entre o entendimento e a razão como duas diferentes faculdades de constituição do discurso filosófico já está clara para Hegel desde a *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*, mas a apresentação do resultado sistemático que dali resulta é feita de modo completo na *Fenomenologia do espírito*.²⁵ Seja ela compreendida tal como originalmente prevista por Hegel, como “primeira parte” do sistema da ciência, seja recolocada enquanto “introdução” ao sistema, o fato é que, em sua constituição específica, a *Fenomenologia do espírito* é a obra decisiva tanto para a formação do epíteto de Hegel como “obscuro” quanto para a transformação desse preconceito.²⁶

darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt”. ECF (C) § 81, HW 8, p. 171-2.

²⁴ “Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes, auch Abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken”. ECF (C) § 82, HW 8, p. 175-6.

²⁵ “*Bedürfnis der Philosophie*: Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach und gibt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wengleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind”, “no ato absoluto de pôr, o entendimento imita a razão e, por essa forma mesma, ele se dá a aparência de razão, mas os termos postos restam em si opostos, e assim finitos”. DFS, *A importância da filosofia*, HW 2, p. 21. Cf. F. Fischbach, *Du commencement en philosophie, étude sur Hegel et Schelling*, cap. II, p. 109-20.

²⁶ Sobre a questão da FE como introdução à ciência ou primeira parte do sistema, Cf. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de Hegel*, capítulo 1, A obra e sua unidade.

Em um artigo, originalmente publicado na *Folha de S. Paulo*, Haroldo de Campos, ao falar do “Hegel Poeta”, conduz a interessantes considerações sobre a linguagem hegeliana, ou, como ele também denomina, sobre o “hegelianês”.²⁷ Tomando como base três estudos que tematizam diretamente a questão do discurso hegeliano, e ao mesmo tempo traduzindo duas passagens da *Fenomenologia do espírito*, Haroldo de Campos tematiza os motivos das associações feitas entre Hegel e Heráclito em torno do caráter considerado “obscuro” de seus enunciados.²⁸ Campos percebe corretamente que o problema de fundo é o desafio de apresentar um conteúdo filosófico com uma forma filosófica própria. No caso da filosofia de Hegel, os requisitos para a expressão, não somente de um entendimento simples do mundo, mas de sua razão de ser mais profunda.

Poder-se-ia acrescentar, em se tratando do âmbito no qual a questão parte, que a exigência racional de correlação entre a forma e o conteúdo não é exclusiva dos textos hegelianos ou de escritos filosóficos em sentido estrito. Por ocasião do centenário do *Bloomsday*, em 16 de junho de 2004, o tradutor brasileiro de *Finnegans Wake*, Donald Schüler, afirmava que uma das principais dificuldades da prosa de James Joyce está no fato de que o conteúdo de sua idéia foi, e é, tão inovador em relação a nossas mentalidades, que era e continua sendo preciso uma forma de expressão que desse conta de seus propósitos, fazendo do texto algo não evidente em um primeiro plano mais imediato. Desse modo, o imenso jogo de palavras em uma quinzena de línguas do *Finnegans Wake* é um desdobramento da busca de apreensão do fluxo do pensamento de Stephen Dedalus de *Ulysses*. Como compreender o pensamento em sua liberdade, em seus aspectos inconscientes, em suas dobras interiores, sem forçar e estar para além dos esquemas fixos e determinados de uma língua organizada, qualquer que seja ela? Quando novos referenciais teóricos mostram inéditos desdobramentos do espírito, sua recepção não é fácil. Alguns acabam por serem absorvidos pela cultura, outros não. Nesse sentido, e no caso de Hegel, o pensamento especulativo, que se opõe às determinidades fixas do entendimento, precisa se expressar em uma forma própria, em um movimento que lhe seja imanente. Assim, a obscuridade de Hegel e de Heráclito não se resume a uma incapacidade congênita de seus mentores a expressarem-se de modo claro e distinto, mas a um projeto teórico específico. Do ponto de vista lingüístico, destaca então Campos que:

²⁷ Haroldo de Campos, *Hegel Poeta*, p. 11-2.

²⁸ Os estudos referidos são aqueles de Adorno, Gadamer e Derrida, que logo a seguir serão mencionados. As duas traduções, ou talvez melhor, *transcrições*, da *Fenomenologia do espírito* propostas por H. de Campos são aquelas da verdade como delírio báquico, HW 3, p. 46-7, e a dialética do agora, HW 3, p. 83-4.

Os textos a que me refiro são aqueles portadores de alta voltagem sintática, que poderiam ser enquadrados na noção poundiana de ‘logopéia’ (‘dança do intelecto entre as palavras’), equivalente, segundo tenho proposto, à ‘poesia da gramática’ de Jakobson; textos que trabalham no nível da estrutura lingüística que Hjelmslev denomina ‘forma do conteúdo’. Neles, o torneio dialético hegeliano parece antecipar os jogos de linguagem de Gertrude Stein, ou os esqueléticos sintagmas de Beckett ou, ainda, para mencionar um autor alemão contemporâneo, os exercícios textuais do recém-falecido Helmut Heissenbüttel.²⁹

Do ponto de vista filosófico, Hegel afirma não haver uma sentença de Heráclito que não tenha sido incluída em sua *Ciência da lógica*, assim revelando a sua admiração pela letra e pelo espírito daquela filosofia do movimento.³⁰ Nesse sentido, o que está em questão é o fato da processualidade do mundo precisar ser apresentada como tal pela linguagem que fala do mundo, o que significa uma preocupação em estabelecer a reciprocidade entre o conteúdo e a forma, entre uma matéria filosófica e o seu modo de expressão. Para cumprir essa perspectiva, Heráclito adotou aforismos nos quais joga com os contrários, Hegel estruturou um sistema de sucessivas suspensões dos opostos, e a ambos recaiu o epíteto de “obscuros”. Nessa direção, como destaca Campos, o ponto de vista aqui presente é aquele formulado pela *Fenomenologia do espírito* nos termos de um *delírio báquico* (*bacchantische Taumel*), a composição do sentido por sua dissolução e recomposição.³¹

Por falar em “delírio báquico”, os questionamentos de Hegel sobre a linguagem estão presentes desde os seus primeiros escritos com notáveis influências gregas.³² Além de seu *Diário de viagem* pelos Alpes suíços, é significativa a incursão de Hegel no terreno da poesia, com seu poema *Elêusis*, dedicado a Hölderlin, em agosto de 1796.³³ Segundo Haroldo de Campos, aqui apareceria o cruzamento das preocupações sobre a forma e o conteúdo, que conduziriam os dois amigos na escolha do referencial grego, destacando-se a sua flexibilidade

²⁹ H. de Campos, op. cit. p. 5-11.

³⁰ [die Dialektik selbst als Prinzip] “Es ist der notwendige Fortschritt, und es ist der, den Heraklit gemacht hat. Das Sein ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, - zu dieser Bestimmung ist er fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Rasonnement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen”. LHF, *Heráclito*, HW 18, p. 320.

³¹ FE, p. 174. Estaria Campos tentando aproximar, em pelo menos um aspecto, o caráter dissolutivo da dialética hegeliana e a pulsão dionisíaca reinvidicada por Nietzsche? Cf. as notas 4 e 16 deste capítulo.

³² Sobre a linguagem de Hegel em suas implicações filosóficas e literárias, cf. E. Bloch, *Sujeito-Objeto, O pensamento de Hegel*, primeira parte – o acesso, itens III – A linguagem de Hegel e IV – Terminologia inusitada, p. 21-33.

³³ “ – O que a filosofia – replicou ele –, o que a superioridade fria dessa ciência tem a ver com a poesia ? – A poesia – respondi seguro de minha opinião – é o começo e o fim dessa ciência.” Hölderlin, *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 85.

lingüística e as suas correlações com a língua alemã.³⁴ Conferindo-se o poema pode-se notar que, após um intróito bem ao gosto dos primeiros românticos ingleses (composição de uma paisagem noturna, sombria e cheia de bruma, com lago, lua, amizade profunda, mesclada a entidades gregas tais como Ceres e Elêusis), afirma-se a opção ao estilo platônico de viver apenas segundo a verdade livre, renegando a opinião e o sentimento. Nessa via da verdade (já apontada por Parmênides, para quem “pensar e ser é o mesmo”), a constatação feita é de que a sabedoria, o ensinamento, a palavra, em suma, o *logos* se calou; os deuses se retiraram, os sacerdotes cessaram os ritos, ou seja, o mundo desencantou-se. Nessa situação, alguns revolvem palavras que contêm a sombra do excelso sentido da verdade, do mistério, mas quem usa *somente palavras* não atinge a verdade do mistério. Por dominá-las, cavam em busca de palavras, que conservam a marca de seu excelso sentido; em vão.³⁵ Quem queira falar aos outros, ainda que com a língua dos anjos, sentirá nas palavras a sua miséria, e se horroriza ao empregá-las por tornar pequeno o sagrado, tanto que isso até parece pecado, e, vivo, cala-se.³⁶ Ou isso, ou então fazer do discurso um juguete e uma mercadoria de sofista, vendida igual a um óbulo. Se existem limites para a expressão do sentido, isso não implica contudo uma relação cética com a linguagem como tal, mas com uma determinada maneira de usar a linguagem, frente à qual erige-se um programa para a filosofia desenvolver através de uma forma de linguagem que amplie os seus limites através de um movimento de expansão do sentido “por camadas”. Eis o surgimento do programa de avançar mediante o delírio báquico embebido de dialética, cujos resultados aparecem à luz matinal da especulação.

Haroldo de Campos percebe bem esse desafio presente na constituição mais profunda da gênese mesma do modo de expressão filosófica da filosofia hegeliana. Todavia, no desenvolvimento de sua interpretação surge o reflexo de uma antiga questão hermenêutica, que remonta à primeira geração da escola hegeliana, e que opõem duas ênfases diferentes na leitura da filosofia de Hegel. Essas ênfases podem ser rapidamente nomeadas em torno do elemento que se destacam na sustentação de suas argumentações, isto é, a leitura das obras de Hegel deveria privilegiar o seu aspecto “sistemático” ou a sua dimensão “dialética”? A questão não envolvia apenas o aspecto estritamente filosófico, mas também continha um componente ideológico. Por um lado, a assim chamada “direita” hegeliana, na verdade formada pelos discípulos mais diretos e vinculados à estrutura universitária, com razão

³⁴ Cf. C. H. Kahn, *O verbo grego “ser” e o conceito de “ser”*, cap. 1, nota 43, p. 37.

³⁵ “Um sie zu meistern, graben sie nach Worten, in die Dein hoher Sinn geprägt wär! Vergebens!” EL, HW 1, p. 232.

³⁶ “Wer gar davon zu andern sprechen wollte, spräch er mit Engelzungen, fühlt’ der Worte Armut, ihm graut, das Heilige so klein gedacht, durch sie so klein gemacht zu haben, dass die Red’ ihm Sünde deucht und dass er lebend sich den Mund verschließt”. EL, HW 1, p. 232.

apresentava como um fator estrutural básico do hegelianismo a integração entre as diferentes partes do “sistema” hegeliano. O fato é que, à época, isso implicava tanto uma afirmação geral da necessidade de vinculação entre o método e o conteúdo, quanto os argumentos a favor do poder do príncipe, cujo corolário era posto na concepção do Estado como expressão mesma da racionalidade, o divino sobre a terra.³⁷ Por outro lado, em contrapartida, a assim denominada “esquerda” hegeliana, buscava destacar o ímpeto crítico e o princípio do movimento nessa filosofia, sem fixar-se no que então era visto como um ponto de chegada parcial, a resultante de uma vinculação entre seus aspectos metodológicos e de conteúdos, tanto filosóficos quanto ideológicos. Daqui brota o germe de uma separação entre o espírito e a letra da filosofia de Hegel, com a pressuposição de um “método” dialético que poderia se revestir de um conteúdo “idealista” ou “materialista”. Tal aventura da dialética termina por repor novamente uma dicotomia do entendimento, a separação entre método e conteúdo, que subtrai da razão seu aspecto propriamente especulativo, o auto-desenvolvimento do conteúdo. Com isso, em se tratando da filosofia do espírito objetivo, esmaecem-se os aspectos concretos da realização mesma da liberdade. Em outras palavras, tal leitura reduz os textos hegelianos ao nível de uma obra *política* - instituída conforme o discurso do entendimento, e não como um texto de *filosofia* política - estabelecida segundo a razão especulativa.³⁸

Segundo Haroldo de Campos haveria uma descontinuidade entre o projeto filosófico hegeliano formado em sua juventude e a sua realização, cujos fatores de impedimento seriam, extrinsecamente, seus compromissos políticos e ideológicos da maturidade, e intrinsecamente seu horizonte de “conciliação” na vida do espírito. Mais precisamente, essa ruptura residiria em não manter aquele princípio de dinamicidade do “hegelianês”, orientador da correspondência entre forma e conteúdo, principalmente quando da passagem à filosofia do espírito objetivo. Aqui, o dia seguinte ao “delírio báquico” teria se mostrado demasiadamente cinza. Depois de se referir à leitura de Luckács, segundo a qual o abandono do utópico ideal republicano, formado durante a juventude sob o impacto da Revolução Francesa, é feito “em prol da tentativa de reconciliação monárquico-religiosa”, Campos contrapõe Hegel a Mallarmé, seguindo as pistas de Gérard Lebrun e Jean Hyppolite, para denunciar a pretensão existente na:

³⁷ Neste contexto, é particularmente interessante a posição de Ludwig Feuerbach, o qual, ao “reduzir a teologia à antropologia, eleva a antropologia para a teologia”; cf. D. G. de Souza, *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 32 et seq.

³⁸ Cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, Introdução, “efetividade e racionalidade”, p. 16-22, e J.-F. Kervégan, Apresentação à FD, *A instituição da liberdade*, esp. “Os contextos de uma obra”, p. 3-13.

Possibilidade da conciliação (*Versöhnung*) da consciência de si, reconhecendo no Estado sua vontade substancial, na religião sua essencialidade ideal e na ciência sua unidade com ambos, assumida conclusivamente (idealisticamente) pelo último Hegel, o das *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

O que, contudo, significaria o estancamento da processualidade entre sujeito e objeto pautada pela *Fenomenologia do espírito* através da fixação do sujeito em um objeto que de modo algum seria absoluto. Ora, para ver mais de perto tal denúncia é preciso passar ao texto de Adorno denominado *Hegel, o obscuro*, que melhor determina essa perspectiva.

Uma tematização específica sobre o “hegelianês”, nesse viés, encontra-se no terceiro dos *Três Estudos* de Theodor Adorno *sobre Hegel*, denominado *Skoteinos, ou como ter-se-ia que ler*. Adorno destaca, em primeiro lugar, que ler Hegel é sobretudo um processo de experimentação. Depois de apontar para o que considera uma natural resistência inicial do leitor aos textos hegelianos, coloca então como questão central o modo pelo qual ter-se-ia que ler esse filósofo que apareceria assim, à primeira vista, tão “obscuro”. A condição essencial para a compreensão da prosa hegeliana é enfrentar essa experiência de resistência do texto e ao texto através de sua reiteração, ou seja, pela experiência de várias leituras, não abandonando a perspectiva da compreensão pela imanência do sentido. Em outras palavras, segundo Adorno, Hegel exige do leitor que esse se deixe deslizar, levar-se pela corrente, sem forçar a permanência no momentâneo, ao mesmo tempo em que deve formar uma “lupa temporal”, de modo a dilatar o tempo das passagens nebulosas não para que essas se vaporizem, mas para que se deixem “captar pela vista como agitadas”.³⁹ Segundo Adorno, tal processo de experimentação, do ponto de vista da estrutura do texto, envolveria um incontornável caráter de musicalidade, ou então do texto como se ele fosse um filme.⁴⁰ Em ambos os casos, o alvo é a captação do pensamento em movimento, o que faz com que, em última análise, segundo Adorno, a possibilidade de uma totalização na filosofia esteja ao nível da estética.⁴¹ Até aqui, aparentemente, tudo bem. Afinal, de um ponto de vista fenomenológico, pode-se admitir que de fato há, ou pelo menos pode haver, dificuldades para a compreensão da proposta hegeliana de efetuar sua vinculação lógica entre forma e conteúdo no momento em que ela se apresenta de forma concreta em um texto constituído com base nesse princípio. Quem sabe, poderíamos constatar isso ao “experimental” colocar hoje para

³⁹ T. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 161.

⁴⁰ “As obras de Hegel são, em uma comparação anacrônica, antes filmes do pensamento que textos”, p. 158.

⁴¹ Sobre uma relação entre a música e a filosofia especulativa em torno dos sentidos de partes (notas, conceitos) dependerem de seus todos (partitura, texto), cf. p. 121. Sobre os estilos de Hölderlin e de Hegel possuírem uma qualidade musical que falta ao “romântico” Schelling, cf. p. 159. Sobre Dialética e Beethoven, isto é, quanto à reposição de temas previamente apresentados em um movimento de negação, conservação e elevação, cf. p. 177.

um leitor médio brasileiro uma boa tradução em português de qualquer obra de Hegel... Além disso, a idéia da totalidade estética não deixa de ser interessante, afinal, a arte como momento do absoluto traduz, quem sabe, hoje em dia, mais do que a religião, a ciência ou a filosofia, a idéia imediatamente mais concreta daquela vinculação lógica entre forma e conteúdo. Mas, quais as implicações que Adorno deriva desse seu princípio hermenêutico?

Quanto ao estatuto dos textos em suas particularidades frente à totalidade estética, Adorno considera que, segundo Hegel, cada obra em sua inserção filosófica apresenta um relacionamento para dentro e para fora de si mesma. A partir da fundamental matriz lógica da relação entre parte e todo, a intenção global do sistema hegeliano poderia ser inferida a partir da *crítica* que ele efetua à filosofia passada e de sua própria época (p. 122). Uma crítica filosófica da filosofia supõe que a compreensão e a crítica estejam interligadas, e com isso o sistema da filosofia é a própria história da filosofia (p. 165, 187). Consequentemente, o motivo geral esclarece o texto particular, a forma acompanha o conteúdo, e não há possibilidade de compreensão de uma tese em particular, mas somente dela em seu conjunto (p. 121, 159, 186). Em outras palavras, há uma quebra da dicotomia entre a tese e a argumentação nessa proposta de não ceder às exigências do entendimento claro e distinto, e procurar estar à altura dos requisitos da razão (p. 183). Novamente, até aqui, aparentemente, tudo bem, pois afinal, o desenvolvimento da razão na história é um dos traços da filosofia de Hegel em sua constituição do absoluto, e a sua incorporação crítica das filosofias de outros tempos, orientada pela razão especulativa, é uma das notas distintivas de seu conceito do desenvolvimento da idéia, com o traço diferenciador do sistema hegeliano ser, nesse processo, o momento da autoconsciência do processo. Mas, segundo Adorno, tal primazia do todo sobre as partes faz *o equívoco* ser parte do processo.⁴² O princípio hegeliano do detalhe à luz do sistema é colocado em oposição ao princípio cartesiano da clareza e distinção, e mesmo a distinção entre os juízos sintéticos e os analíticos é posta em questão. Isso implica uma decisão teórica entre duas teses de fundo, pois a posição de Descartes implica certo “realismo” (positivista) que se contrapõe ao “nominalismo” (dialético) hegeliano. O que Adorno denomina de “nominalismo hegeliano” pode ser entendido a partir da primazia do conceito que efetua a mediação da realidade até chegar à idéia. Nesse contexto, a especulação somente é obscura frente ao entendimento, e a falta de clareza funciona como estratégia para ratificar a não verdade do singular. “A falta de clareza que incansavelmente se lhe censura

⁴² “As equivocidades podem ser feitas com toda seriedade, podem ser artifícios filosóficos através dos quais realiza-se lingüisticamente a dialética do pensamento”; p. 150; cf. também p. 126 *et seq.*, e p. 172 e 153.

não é uma mera debilidade, mas o motor para ratificar a não verdade do particular, que se declara como não claridade do singular e do isolado”⁴³

Com isso, do princípio da anterioridade lógica do todo sobre as partes, combinado com o papel (ao menos fenomenológico) da obscuridade para desarticular as fixações arbitrárias do entendimento, Adorno surpreendentemente conclui que algumas passagens hegelianas seriam incompreensíveis mesmo, e seus sentidos somente seriam possíveis pelo contexto. “No terreno da grande filosofia, Hegel é certamente o único com o qual de vez em quando não se sabe, nem se pode averiguar de forma concludente, do que se está falando, em definitivo, e deste modo não está garantido nem sequer a possibilidade de semelhante averiguação.”⁴⁴ Assim, segundo Adorno, existem algumas passagens dos textos hegelianos em que não há como averiguar de forma concludente do que se está falando, ou seja, certas passagens obscuras não são compreensíveis mesmo, e seu sentido vago é dado somente pelo contexto.

Quem se retrai frente às considerações efetuadas por Hegel sobre sua concepção total e substitui a transparência do singular pela determinação do valor da posição do detalhe no sistema, renuncia a entender estritamente, capitula; Hegel não tem que ser entendido estritamente.⁴⁵

Isso implica na afirmação de um princípio hermenêutico da incompletude do sentido possível do texto hegeliano a partir dele mesmo. Dessa maneira, Adorno contrapõe-se aos pressupostos de uma leitura mais estruturalista de interpretação das obras de Hegel que, aliando o rigor na tradução, procura estabelecer o sentido imanente do texto seguindo um padrão de sentido total dos textos. Esse é o caso dos grandes tradutores e comentadores franceses de Hegel, tais como Jean Hyppolite, Pierre-Jean Labarrière e Bernard Bourgeois. A diferença de orientação da leitura aparece na medida em que Adorno faz essa denúncia de uma leitura que seguiria o pensamento hegeliano como se fosse um mapa, ao invés de compará-lo com o que seria a verdadeira paisagem, questionando os seus acertos e criticando as suas falhas. O que Adorno aqui põe em questão seria o optar entre manter uma posição crítica ou temer a autoridade. É certo que o problema envolve diversos aspectos, mas aquele que parece mesmo interessar a Adorno se revela logo a seguir.

Para ilustrar esse ponto importante para o *livre pensar*, isto é, para o pensar da *Filosofia* em seu sentido mais elevado, algumas passagens em Hegel, segundo Adorno,

⁴³ *Op. cit.* p. 139.

⁴⁴ *Op. cit.* p. 119-20.

⁴⁵ *Op. cit.* p. 126.

seriam demasiadamente esquemáticas, ficando a intenção do todo não apenas ocasionalmente não correspondida nessas partes por ocasional falta de explicitação, mas elas também revelariam uma incongruência de relação entre o livre conteúdo que possibilita o método hegeliano e certas determinações (pretensamente necessárias) impostas por conteúdos introduzidos de contrabando. Assim, *por exemplo*, são citadas a passagem da sociedade civil-burguesa ao Estado (p. 124-5, 147) e a justificação da monarquia (p. 169) na *Filosofia do direito*. Tais exemplos são representativos de uma leitura filosófica que coloca em primeiro plano o potencial crítico de uma teoria frente à mera paráfrase, mas que para isso não hesita em dissociar o seu método do seu conteúdo, apostando no *descompasso* entre um e outro, presente *nos textos do próprio autor*, para manter a base de um sistema aberto ao futuro, isto é, não pregado eternamente na cruz de seu presente.

Para não perder completamente o referencial da *obra* do autor, um argumento salvador seria introduzido a partir da afirmação da preponderância do hegelianês oral sobre o escrito, o primeiro seguindo aquele direcionamento por um viés crítico, por questões internas e externas. “A linguagem de Hegel possui um gesto doutrinal, motivado pela preponderância da apresentação oral sobre a escrita” (p. 144), “sua práxis lingüística obedece a uma noção levemente arcaica da primazia da palavra falada sobre a escrita, como a que facilmente abriga quem se apegue obstinadamente a seu dialeto” (p. 154 e 155). Mesmo reconhecendo-se a valorização de Hegel conferida à linguagem, a constatação feita é de que o texto hegeliano nunca seria suficiente para dar conta do sentido completo do que ele quer significar.⁴⁶ Haveria assim uma limitação intrínseca, uma necessária não conciliação residual na comunicação, a ser preenchida pelos elementos extra-textuais assim tornados necessários para a inteligibilidade do próprio texto. A descrição de Hotho das aulas de Hegel mostraria a tensão entre a busca da palavra exata e a fluidez do discurso.⁴⁷ O uso equívoco do “*aber*” nos textos hegelianos em vários sentidos, como se mostra nos textos, também se apresentaria nas aulas. Em suma, esses elementos “secretos” seriam a chave de leitura dos textos de Hegel, o que conduz a essa valorização de suas aulas, e que marcam hoje uma linha significativa de publicações de textos “novos” de Hegel. Por vezes, isso ocorre até mesmo de modo

⁴⁶ Cf. nessa direção J. d’Hondt, *Hegel Secret – Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, mais voltado para o “jovem Hegel” e *Hegel en son temps*, atinente ao “Hegel maduro”.

⁴⁷ Hotho descreve as aulas do professor Hegel em Berlim: “Sentava-se abatido e melancólico, recolhido em si com a cabeça inclinada, e assim passava as folhas, rabiscando em grandes cadernos *in folio* para frente e para trás, para cima e para baixo, sem parar de falar; os constantes pigarros e as tosses perturbavam qualquer fluidez do discurso, todas as frases paravam por ali, isoladas, e saíam para fora penosamente, fragmentadas e em plena desordem; cada palavra e cada sílaba se desprendiam de má vontade, para logo receber uma ênfase assombrosamente exagerada no metálico som do aberto dialeto suábio, como se cada uma delas fosse a mais importante...”; citado por Adorno, *op. cit.* p. 156.

demasiadamente valorizado, pois de instrumentos para a compreensão do conteúdo eles convertem-se em foco do interesse principal, perdendo-se de vista os interesses genuinamente filosóficos em prol de preocupações editoriais.⁴⁸

A partir daí, Adorno desenvolve uma leitura da obra de Hegel em seu todo caracterizada pela indicação de uma degenerescência em seus pontos fortes à medida de seu amadurecimento, apontando para uma progressiva separação entre a sua configuração sistemática e os seus compromissos históricos (p. 162). Em linhas gerais, tal perspectiva não aparece isoladamente, mas insere-se em uma linha interpretativa determinada. Ela é delineada à época de Hegel, por Rudolf Haym, em seu *Hegel e o Estado*, que apontava a incongruência entre o horizonte da liberdade do absoluto para a consciência na *Fenomenologia do espírito* e o não cumprimento dessa promessa pela *Filosofia do direito*.⁴⁹ Deste viés, continuado por Marx, Adorno ainda mantém a sustentabilidade da *Fenomenologia do espírito*, mas com reservas (p. 156, 184), nos termos anteriormente indicados. E, finalmente, nessa mesma linha de interpretação, atualmente, Honneth vem propor que o verdadeiro núcleo crítico e sistemático da filosofia hegeliana está colocado nos textos anteriores à *Fenomenologia do espírito*, que em si mesma já não mais consegue acompanhar um tal viés verdadeiramente crítico.⁵⁰ Mas, tudo isso não estaria assentado sobre um paradoxo? A verdade escaparia a Hegel na medida em que ele amplia o seu sistema, ou essas críticas da perda da crítica não caracterizariam mais propriamente uma projeção de sentido cuja luz viria do próprio intérprete? No quadro mais geral das investigações da Escola de Frankfurt, a leitura de Adorno da filosofia de Hegel termina por *separar o espírito e a letra* de uma filosofia que tem como um de seus principais traços a *inseparabilidade* entre este seu espírito e sua letra, destacando o método de seus conteúdos, que seriam preenchidos por determinações a ele extrínsecas.

Contudo, seria essa a única maneira de fazer uma leitura da filosofia hegeliana que não fechasse a validade de sua teoria nos marcos em que ela mesma se coloca? Ou, ao contrário, internamente ao sistema hegeliano já estariam presentes os conceitos e as categorias que, por força de seu espírito lógico, fariam do sistema tomado em sua totalidade a mais alta expressão da liberdade espiritual? Isto é, não seria preciso cindir o sistema para que ele “se abra”, pois

⁴⁸ O marco desse viés é a publicação entre 1973 e 1974, por K.-H. Ilting, das *Lições de Hegel sobre a Filosofia do direito, Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, em quatro volumes. Em torno de suas introduções a esses volumes travou-se grande discussão sobre esses aspectos que podem ser identificados como já presentes nas teses de Adorno.

⁴⁹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegelischen Philosophie*, cf. Lição nº 15, “Preussen und Rechtsphilosophie”, p. 357-91.

⁵⁰ A. Honneth, *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*, cf. esp. p. 113-4.

seu próprio movimento instituidor (presente a cada leitura precisa de suas determinações lógicas) opera tal abertura à história em sua realidade, para que essa possa ser elevada à racionalidade de uma realidade efetiva.⁵¹ Deste modo, pensamos que a melhor leitura da filosofia de Hegel é aquela que trata de recuperar a lógica interna de seu discurso pela apreensão do sentido de seus conceitos. Não é esse o raciocínio de Adorno, pois, segundo a sua interpretação, um sistema que tudo incorpora, que tem como motor a identidade entre a identidade e a não identidade, não incorpora verdadeiramente a não identidade (p. 189). Ponto de partida para sua *dialética negativa*, a tese é de que existem certos fatos, como, por exemplo, os campos de concentração dos Totalitarismos do século XX, que resistem firmemente à racionalidade, um resto ineludível no sistema, cujo princípio fagocitoso imposto por Hegel não permite reconhecê-los em sua devida opacidade constitutiva.⁵² Porém, para um sistema que internamente se abre para o exterior das determinações históricas, um resto estará sempre presente, ainda mais para um espírito que tem como pressuposição do absoluto a necessidade da objetivação...

Para encerrar essas considerações preliminares quanto à crítica do hegelianês sobre a distinção entre método e conteúdo, o que conduz a essa questão sobre os modos de exposição do pensamento que tematizam em si mesmos os modos de exposição do pensamento, é significativo lembrar da obra de Jacques Derrida denominada *Glas*. Em um livro quadrado, sem começo nem fim delimitados, cada página com duas colunas em diferentes letras - em uma coluna reflexões sobre Hegel, e na outra sobre Jean Genet - apresentam-se considerações argutas sobre a constituição da filosofia hegeliana, com base em um profundo conhecimento de seus princípios e com atenção a seus modos próprios de expressão.⁵³ Em termos de conteúdo, o tema principal do livro, concernente à filosofia hegeliana, é a lei da família, “da família de Hegel, da família em Hegel, do conceito de família segundo Hegel”,⁵⁴ com isso demarcando de início os três diferentes níveis sobre os quais se pode colocar a questão sobre a família, em particular, mas sobre a filosofia hegeliana também, em geral: a partir de seus elementos genéticos (contexto da descoberta), a família *de* Hegel; sobre a constituição interna dos argumentos expostos nas obras de Hegel sobre as determinações familiares (reconstituição das opiniões do autor sobre o tema), a família *em* Hegel; e a dimensão

⁵¹ Cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, “Pensamento e crítica”, p. 22-5, e J.-F. Karvégan, op. cit., “Un art d’écrire hégélien?” p. 13-21.

⁵² Cf. T. Adorno, *Dialética Negativa*, 3ª parte, “Espírito universal e história da natureza, Excurso sobre Hegel”, p. 297-359. Para uma recolocação contemporânea da questão, cf. D. Rosenfield, *Retratos do Mal*, cap. 1, Dos modos de se dizer o mal, p. 27 et seq.

⁵³ Sobre a leitura de Derrida acerca de Hegel, cf. J. Lèbre, *Hegel à l’épreuve de la philosophie contemporaine: Deleuze, Lyotard, Derrida*; cf. também a coletânea org. por S. Barnett, *Hegel after Derrida*.

⁵⁴ J. Derrida, *Glas*, p. 10.

filosófica desse conceito no sistema hegeliano (advindo de uma leitura das estruturas dos pontos em questão a partir de suas argumentações), *o conceito de família segundo Hegel*.⁵⁵ Para dar conta desses diferentes níveis, nos quais a questão da família pode ser colocada, é preciso introduzi-la à luz do referencial hegeliano, de um modo em que a posição da questão seja coerente com esse referencial escolhido. Neste caso, não há como contornar algum tipo de *introdução* a esse contexto de referência, com uma tematização explanatória sobre o estatuto de uma introdução a um contexto. Trata-se então, segundo Derrida, de uma:

Einführung, como dizem os filósofos alemães, introdução *dentro* de Hegel. *Einführung* comanda o acusativo e indica pois o movimento ativo de penetração. Não é pois o caso de ficar à margem das profundezas do bosque hegeliano. Nem tampouco estancar em cada uma das dificuldades, intrínsecas ou extrínsecas, intrinsecamente extrínsecas - e suplementares - que suscita a decisão de tal movimento. Existem muitas introduções a Hegel, que podemos encontrar no mercado; o problema da introdução à filosofia de Hegel é *toda* filosofia de Hegel: *já* posta por todos os lados, em particular em seus prefácios e intróitos, introduções e conceitos preliminares. Encontraremos então, já, encadeados no círculo do começo hegeliano para aqui patinar e derrapar sem fim. Eu marco a decisão e interrompo a vertigem de uma regra fictícia - o dobrar dos sinos pelo saber absoluto, esse dobrar como saber absoluto - se dirige a quem ainda não leu ou entendeu Hegel, que é talvez a situação mais geral, ou, em todo caso, a minha, aqui e agora”.⁵⁶

Deste modo, a questão hegeliana da vinculação intrínseca entre forma e conteúdo está presente na intencionalidade mesma do autor em apresentar seu texto nessa forma não convencional. Uma “introdução” ao tema não conseguiria “introduzir” ao tema, a não ser exteriormente e de modo contingente, não alcançando a necessidade argumentativa da filosofia, cujo fio de prumo é a coerência do contexto. No caso do livro de Derrida, algumas indicações em uma folha (tradicional, segundo o padrão das folhas dos livros), a qual se intitula *Prière d’insérer*, não fazem nenhuma questão de esclarecer com maiores detalhes o seu próprio propósito, pois constituem efetivamente apenas algumas considerações exteriores que não tentam resumir o que somente pode ser dito de modo completo, ao longo do livro ele mesmo. Internamente, a ausência de delimitação precisa entre início e fim no livro coloca o início (ou o fim) da leitura em um ponto como se fosse de um círculo. O círculo do pensamento em seu fluxo assim demarca seus começos e seus fins, em uma visibilidade de forma que expressa mais concretamente (concreto como uma poesia concreta) esse aspecto do que um mero comentário. Além disso, as notas se elevam do tradicional rodapé para

⁵⁵ Cf. V. Goldschmidt, *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos*, onde esses três níveis aparecem como genético, dogmático (reconstituição das *dogmata* do autor) e estrutural. Cf. também H. L. Vaz, *Por que ler Hegel hoje?* onde os três níveis aparecem como histórico, filológico e hermenêutico.

⁵⁶ J. Derrida, *op. cit.*, p. 10.

reentrâncias no texto ele mesmo, assumindo visivelmente o seu lugar de digressões no discurso tais como elas realmente são.

Com todas essas particularidades, quando aparecem nas primeiras páginas as colunas de diferentes conteúdos, o leitor encontra-se em um só golpe frente a uma experiência aparentemente inédita, mas que na verdade é bastante comum, a saber, de alternância na leitura de livros de filosofia com livros de literatura. As fronteiras que são geralmente marcadas por diferentes tempos e atos então se diluem, e com isso torna-se visível o fundamento comum presente nessas diferentes formas de produção do espírito. A constatação serve para explicar-se o fato de que uma das primeiras questões explicitamente tratadas no texto de Derrida é quanto à *linguagem*, como uma espécie de fundamento comum entre literatura e filosofia, conteúdo e forma. “Hegel não contornou o problema da língua filosófica. É ela uma língua natural ou uma língua formal? Importa aqui que Hegel não separou essa questão de uma questão de família.” (p. 14). A questão da linguagem marca um fundamento comum entre filosofia e literatura: para Hegel, sua presença na família e no povo enquanto língua natural e espiritual, para Genet, sua denominação de personagens através de nomes comuns tornados próprios. Quanto a Hegel, a questão da linguagem associa-se aos estudos de Jena que relacionam a família ao espírito do povo. A passagem da família ao povo ocorre concomitantemente à universalização dos produtos pela língua e pelo trabalho. A língua natural assim faz-se espiritual, até, finalmente, a língua natural de um povo tornar-se língua universal do conceito.⁵⁷ Nesse sentido, afirma Derrida:

Para explicar aquilo porque Hegel desqualifica a etimologia e assume um certo arbitrário no uso das palavras é preciso levar em conta e em consequência toda sua teoria da linguagem e, nessa teoria, toda a processualidade do negativo (*l’Aufhebung*). Não se tem mais assim oposição que se mantenha, não se tem mais que escolher entre língua natural e língua formal... Essa lei dialética se dobra e se reflete, ela se aplica a seus próprios enunciados, a seus próprios efeitos metalingüísticos, por exemplo, a este significante em aparência singular que se chama em alemão *Aufhebung* e que permite designar, e Hegel regozija-se com isso, uma lei de universalidade essencial e especulativa no seio de uma língua natural, da língua de um povo. O povo que tem a *Aufhebung* na garganta se nega como povo particular, se estrangula e se despoeva, mas para melhor estender seu império e desdobrar infinitamente sua envergadura.⁵⁸

⁵⁷ “A intuição do discurso submetida ao conceito faz com que o discurso (*die Rede*) tenha um corpo próprio (*einen eignen Körper*)”, SVE, p. 22. Cf. também FES, *O espírito segundo seu conceito*, “linguagem, memória, inteligência”, p. 15-28; e os momentos do “trabalho” e da “família”, p. 32-46, aqui anteriores à luta pelo reconhecimento.

⁵⁸ J. Derrida, *op. cit.* p. 16-7.

Enfim, Hegel não é um pensador obscuro. Quando Schleier previne Hegel do boato entre os estudantes que suas aulas seriam ininteligíveis, logo se apressa a dizer que isso seria facilmente desmentido.⁵⁹ Afinal, a extrema tecnicidade dos textos hegelianos, aliada à busca da precisão na determinação dos conceitos praticadas em aula pelo professor, fornecem todas as condições para a compreensão do movimento teórico próprio da filosofia hegeliana, e consequentemente sua afirmação como um sistema internamente aberto à contingência da história, por exigência da própria necessidade da argumentação. Se dificuldades existem, elas são derivadas de fatores externos à composição textual, tais como um distanciamento das referências que servem de exemplo, o caráter inédito da proposta teórica que é feita, e também do uso que Hegel faz dos conceitos alemães a partir de suas propriedades intrínsecas. Se isso enriquece o texto alemão, enriquece também a questão de sua tradução para as outras línguas.

Nesse sentido, como expressa Gadamer, dentre as diferenças entre Hegel e Heidegger uma semelhança se apresenta: “a relação dos dois ao espírito especulativo da língua alemã”.⁶⁰ Segundo Gadamer, o uso hegeliano da língua alemã para os fins conceituais da filosofia é notável para o leitor que tenha uma formação filosófica e pense nesse registro. Não são alguns conceitos mecânicos tais como “tese, antítese e síntese”, ou então “espírito subjetivo, objetivo e absoluto” aplicados esquematicamente aos diferentes domínios da pesquisa (o que era algo relativamente comum na primeira metade do século XIX), não é isso que constitui a verdadeira presença de Hegel na língua de seus contemporâneos. O que dá à filosofia o sopro de vida é a sua força efetiva na língua em que ela se expressa, e não qualquer precisão esquematizante de uma conceitualização artificial. Hegel soube tirar proveito das peculiaridades de sua língua materna. Contudo, para Gadamer, a força especulativa que raciocina em surdina nas palavras alemãs, na extensão multiforme de seu campo semântico, não transparece da mesma maneira nas correspondentes palavras de outras línguas. Ora, isso não é problema. Ou melhor, pode ser justamente um bom problema para adentrar nas questões de ordem filosófica. Gadamer é enfático; ele afirma que deixar falar a língua e escutar aquilo que ela diz, não é somente reter aquilo que Hegel colocou como conceito na totalidade dialética da Lógica, mas é também saber diretamente que uma frase como *Die Wahrheit des Seins ist das Wesen* (“a verdade do ser é a essência”, tema de um seminário de Heidegger) é

⁵⁹ “Auch ist keine Vorurteil gegen Ihre Person vorhanden, aber – damit ich Ihnen ganz offen alles sage – ich habe verschiedentlich davon reden gehört, dass Sie einen unverständlichen Vortrag haben sollten; dies scheint von Studenten verbreitet zu sein und wird leicht zu widerlegen sein.” HB, p. 139, Carta 86, final de janeiro de 1807, HC, p. 131.

⁶⁰ H. G. Gadamer, “Hegel e Heidegger”, in *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, traduzidos em *L’art de comprendre, Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, cap. VIII, p. 197.

menos uma declaração *sobre* a essência que a fala da língua mesma *da* essência.⁶¹ Frente a isso, um modo de reconhecer o tesouro da própria língua é descobrir e aproveitar as riquezas das demais.

Nessa direção, um exemplo famoso que reúne uma reflexão sobre a lógica mesma de funcionamento da especulação hegeliana através de um dar-se conta dos sentidos de um termo, tais como eles se apresentam na linguagem ordinária retrabalhada pela linguagem filosófica, aparece no sentido lógico do verbo *aufheben*. Um outro exemplo bem menos reconhecido e explorado é o do substantivo *Vermögen*.

⁶¹ Id. ib. p. 198. Cf. também H. G. Gadamer, *Verdade e método*: “com isso se confirma o parentesco de nossa colocação da questão com Hegel e com o pensamento clássico... Nosso ponto de partida havia sido a insuficiência do moderno conceito de método. Sem dúvida, a justificação filosófica mais importante dessa insuficiência é a *apelação expressa ao conceito grego de método por parte de Hegel*. Com seu conceito de “reflexão externa” Hegel critica esse conceito de método como realização de uma ação alheia às coisas. O verdadeiro método seria o fazer da coisa mesma”; trad. esp., p. 555.

3 - *Aufheben*, suspender

*Lo que vieron mis ojos fué simultáneo:
lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es.
Algo, sin embargo, recogeré.*

BORGES

Em seu livro de introdução à filosofia, Arthur Danto alerta para o risco à filosofia das *introduções e manuais* virem a ser obras parecidas com aquela cujo propósito seria ensinar alguém a ler por si mesmo. Haveria nisso um paradoxo: se a pessoa não consegue ler, ela não conseguirá fazê-lo através desse texto; se ela consegue ler, o livro não cumprirá o seu principal objetivo. Alguém que não sabe ler pode identificar o que são livros, descrever quem está lendo, e talvez até mesmo perceber alguns signos alfabéticos, mas até aprender a ler não saberá o que significa ler, e a única forma de aprender a ler será lendo! *Mutatis mutandi*, alguém que não sabe o que é filosofia pode identificar livros de filosofia, perceber quem está filosofando, e quem sabe também mencionar alguns termos filosóficos, mas até aprender a filosofar não saberá o que é a filosofia, e para isso a única maneira de aprender é entrando nela mesma. “O único caminho que leva à filosofia é a filosofia mesma. Portanto, nenhum livro pode conduzir os leitores para a filosofia a não ser que seja um livro *de* filosofia, e não simplesmente um livro *sobre* filosofia.”¹ Em outras palavras, palavras hegelianas, devemos em filosofia sempre começar com a coisa mesma, ou seja, com os argumentos filosóficos, sem nos deter nas considerações exteriores, isto é, na explicação das intenções pessoais ou das circunstâncias históricas.²

¹ A. C. Danto, *Qué es filosofía*, Prólogo, p. 15-9.

² “Uma explicação, dessas que se costumam antepor a uma obra qualquer num Prefácio - seja sobre o fim que o autor nela se propôs, seja sobre as circunstâncias ou a relação que ele crê descobrir entre sua obra e outras, anteriores ou contemporâneas que tratem do mesmo assunto - , parece, no caso de um escrito filosófico, não somente supérflua, mas, em razão da matéria a ser tratada, até mesmo inconveniente e oposta à finalidade almejada. Com efeito, o que seria conveniente dizer da Filosofia num Prefácio e o modo como fazê-lo - por exemplo, um esboço histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo universal e dos resultados, um tecido de afirmações e asserções dispersas acerca do que é verdadeiro - não pode ser considerado válido com relação ao gênero e modo com os quais deve ser exposta a verdade filosófica.” FE, *Prefácio*, HW 3, p. 11. “Em nenhuma outra ciência sente-se mais fortemente do que na ciência lógica que é preciso começar com a coisa mesma (von der Sache selbst), sem reflexões prévias.” CL, *Introdução*, HW 5, p. 35. No *Prefácio* da ECF (B), Hegel pondera que “não são poucas as ocasiões e as incitações que parecem exigir que eu me explique sobre a posição exterior de meu modo de filosofar relativamente aos empreendimentos plenos de espírito, ou dele desprovidos, da cultura de nossa época, o que não se pode fazer senão de uma maneira exotérica como em um prefácio” HW 8, p. 14. No final do *Prefácio* da FD conclui-se: “Enquanto prefácio, não há outro objetivo senão o de indicar de maneira exterior e subjetiva o ponto de vista do escrito que precede”, HW 7, p. 28.

Com base nessas considerações, tomemos o caso do *Dicionário Hegel* de M. Inwood.³ Ao longo de seus verbetes ele parece oscilar entre ser um livro *sobre* a filosofia de Hegel e *de* filosofia hegeliana. As entradas correspondem aos principais “termos técnicos” hegelianos, e cada uma delas divide-se basicamente em três partes: começa por uma análise etimológica do conceito, avança em uma consideração dos usos desse conceito ao longo da história da filosofia, e passa, então, ao seu sentido na filosofia hegeliana, por vezes indicando os diferentes significados possíveis ao longo da evolução do pensamento hegeliano. Aliás, essa é a mesma estratégia de apresentação do estudo inicial do Dicionário, *Hegel e sua linguagem*.⁴ Por um lado, tal distribuição do conteúdo permite coletar importantes informações para direcionar as consultas, seja aos dicionários lingüísticos, aos textos dos autores citados e, principalmente, aos textos do próprio Hegel. Por outro lado, se, como dizia Adorno, os textos hegelianos são como que filmes do pensamento, os verbetes do *Dicionário Hegel* parecem mais fotografias de seu pensar, pois fazem um recorte nesse movimento, apresentando os seus momentos constitutivos *à parte*, separadamente de seus contextos e de suas dinâmicas próprias.

Ora, quanto à *suprassunção* (*aufheben*), a consideração desse conceito segue aquela estrutura básica comum aos verbetes. Etimologicamente, destaca com pertinência os três principais sentidos do verbo: 1) levantar, sustentar, erguer; 2) anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender; 3) conservar, poupar, preservar. Historicamente, mostra de modo interessante o emprego de *aufheben* por Schiller na XXIV das *Cartas sobre a educação estética do homem*, quando esse autor chega perto de amalgamar os três sentidos do verbo, ao afirmar que a beleza combina os estados opostos do sentimento e do pensamento e, assim, “suprassume” a oposição. Hegelianamente, indica, em contextos diversos, a importância dos três sentidos mencionados para assim compor a sua significação própria na terminologia de Hegel. Contudo, ao mencionar os textos hegelianos que fazem “descrições explícitas” do sentido de *aufheben*, a passagem selecionada é um Adendo da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, com isso obliterando a *Observação* direta de Hegel sobre esse conceito apresentada na *Ciência da lógica*.⁵ Além disso, *aufheben* é apresentado como ‘mais uma’ palavra com diversos sentidos em língua alemã, sobre a qual Hegel “também” teria feito

³ M. Inwood, *Dicionário Hegel*. Além dos verbetes do dicionário, incluem-se um Prefácio à edição brasileira, Prefácio, Sobre o uso do dicionário, Abreviações, Hegel e sua linguagem, Apresentando Hegel, Bibliografia, Índice de termos em língua estrangeira, Índice remissivo geral.

⁴ Id. ib. *Hegel e sua linguagem*, p. 17-30.

⁵ Além dos problemas de revisão, pelo menos na edição brasileira: na referência à Schiller, por três vezes a sigla EE envia ao *Entendimento e experiência* de Herder, quando deveria constar CEE, as *Cartas sobre a educação estética do homem*. Inwood, op. cit. verbete “suprassunção”, p. 302-4.

atenção, assim destituindo-se toda a sua importância como expressão privilegiada do pensamento especulativo.⁶

Pode-se entretanto afirmar que o verbo *aufheben* é um dos conceitos mais importantes do “hegelianês”, do qual derivam o substantivo *Aufhebung* e o particípio substantivado *das Aufgehobene*. Nas traduções e nos comentários das obras de Hegel, tanto em português quanto em outras línguas, constata-se as dificuldades, e os desafios, da tarefa de verter e de interpretar tais termos.⁷ Na verdade, esse problema constitui um tópico bem conhecido da *Hegelforschung*, problema voltado aos modos de dar conta da polissemia daqueles termos técnicos centrais no vocabulário hegeliano, e que contém simultaneamente aspectos lingüísticos e filosóficos. Se eles são termos centrais é porque conduzem ao núcleo da dialética hegeliana.⁸ A dialética, como visto anteriormente, é a auto-exposição do conteúdo em sua forma imanente. Então, para apreender tal articulação, entre um conteúdo e sua forma, entre uma matéria e seu modo de exposição, é preciso nomear o processo através de uma noção que esteja em coerência com esses predicados. Nesse sentido, Hegel retém os diferentes significados que possui *aufheben* em alemão para expressar essa idéia. Nessa direção, enquanto “termo técnico” do hegelianês, ele é compreendido a partir de seus sentidos na linguagem natural, e elaborado através de um tratamento filosófico específico. Isso é explicitamente tematizado pelo próprio autor em uma passagem da *Ciência da lógica: a Observação sobre a expressão aufheben*.⁹

De fato, *aufheben*, na língua alemã, é um verbo que expressa os sentidos de supressão, conservação e elevação. Segundo os *Dicionários Langenscheidt* das línguas alemã e francesa (1998) e alemã e portuguesa (1982), o verbo *aufheben* possui os sentidos de “**levantar**” (levantar algo ou levantar-se, apanhar algo do chão, levantar a mão ou os olhos, fazer a criança se levantar do chão; e também no sentido figurado de levantar o cerco, levantar-se da mesa, suspender uma sessão), “**suprimir**” (abolir, revogar uma lei, anular um contrato, desbloquear; *das eine hebt das andere nicht auf*, uma coisa não anula a outra; *sich (gegenseitig) aufheben*, anular-se reciprocamente) e “**guardar**” (conservar, colocar de lado, sinônimo de *aufbewahren*): *sie hebt alles auf*, ela guarda tudo; *sich (dat) etw bis zum Schluß aufheben*, guardar alguma coisa para o fim; e também no sentido figurativo em *gut, schlecht*

⁶ “É de grande interesse para o pensamento especulativo que *aufheben* tenha sentidos opostos... Existem, diz ele [Hegel], muitas dessas palavras em alemão. Não menciona outras em suas considerações sobre *aufheben* (por exemplo, *ECF I § 96* Adição), mas tem em mente palavras tais como *Person* (pessoa), “subjetividade” e *Begriff* (conceito), que está associado tanto aos primórdios de uma coisa quanto ao seu climax”. Inwood, *op. cit.* p. 303

⁷ Cf. a longa e esclarecedora nota n° 7 de M. Müller, em sua trad. da Introdução da FD, p. 126-8.

⁸ Cf. D. Rosenfield, “É a aparência uma mera encenação?” (1985) in *Análise*, vol. 2, n° 1, esp. Parte 3, Uma espessura negativa, p. 139-145.

⁹ CL 1.1, “Anmerkung. Der Ausdruck: Aufheben”, HW 5, p. 113-5.

aufgehoben sein, estar ou não estar em boas mãos; *bei ihr ist er gut aufgehoben*, com ela, ele está em boas mãos; *dein Geheimnis ist gut (sicher) bei mir aufgehoben*, comigo, todo segredo será bem guardado.¹⁰

Hegel reconhece a potencialidade especulativa deste termo, a ponto de determiná-lo como um dos principais conceitos operadores da dialética especulativa. Uma primeira questão que então se coloca é de como reter estes seus três sentidos diferentes, simultaneamente visados no uso hegeliano, em uma tradução deste termo que aparentemente caracteriza uma especificidade exclusiva do vocabulário alemão. Paulo Meneses, em suas versões da *Fenomenologia do espírito* e da *Enciclopédia das ciências filosóficas* traduz o verbo *aufheben* por *suprassumir* e o substantivo *Aufhebung* por *suprassunção*.¹¹ O emprego destes neologismos em língua portuguesa acompanha as traduções de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk da *Ciência da lógica* e da *Fenomenologia do espírito*, nas quais eles se valem também dos neologismos em língua francesa *sursumer* e *sursomption*.¹² Aliás, como Paulo Meneses esclarece em seu *Roteiro para ler a Fenomenologia do espírito*, esta proposta de tradução tem sua origem no artigo de Yvon Gauthier *Lógica hegeliana e formalização* (1967), tal como reconhece Labarrière em seu livro *Estruturas e movimento dialético na Fenomenologia do espírito de Hegel*, no qual assume esta opção.¹³ Por outro lado, Marcos Lutz Müller, na tradução da Introdução das *Linhas fundamentais da Filosofia do direito*, propõe reservar o verbo *suprimir* e o substantivo *supressão* para os casos em que o sentido negativo é predominante, e introduz os neologismos *sobressumir* e *sobressunção*, formados por antonímia ao subsumir e à subsunção correntes na lógica clássica, para designar não a inclusão da parte sob o todo ou o universal, mas o movimento inverso de assunção e superação da parte na totalização.¹⁴

A partir de uma sugestão de Kathrin Rosenfield, utilizada nos seminários de Denis Rosenfield, é aqui proposta a tradução do verbo “*aufheben*” por “suspender”, do substantivo “*Aufhebung*” por “suspensão”, e do particípio substantivado “*das Aufgehobene*” por “o suspenso”. Nessa direção, note-se que na primeira edição do livro de Ernst Bloch sobre a filosofia hegeliana, publicada originalmente em espanhol em função de seu exílio no México, a terceira parte intitula-se *La suspension*, tradução supostamente autorizada pelo próprio autor

¹⁰ Cf. *Dicionários Langenscheidt* das línguas alemã e francesa (1998) e alemã e portuguesa (1982).

¹¹ FE, trad. de P. Meneses, com a colab. de K.-H. Efkken; ECF, trad. de P. Meneses com a colab. de J. Machado.

¹² FE, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk; CL, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk.

¹³ P. Meneses, *Roteiro para ler a Fenomenologia do espírito*, p. 10. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 309.

¹⁴ *Analytica*, volume 1, número 2, p. 107- 161, cf. nota p. 127-8.

para *Aufhebung*.¹⁵ Para uma demonstração da pertinência destas opções, capazes de darem conta da polissemia dos termos alemães visada no uso filosófico que Hegel dela faz, apresenta-se em Apêndice a tradução daquele texto hegeliano que tematiza essa questão de modo mais determinado, a Observação da *Ciência da lógica* sobre a expressão *aufheben*, acompanhado em Anexo do texto original em alemão, e a seguir efetua-se um comentário linha por linha dessa Observação.

Toma-se como base o texto alemão da *Wissenschaft der Logik* a partir da edição de E. Moldenhauer e K. M. Michel: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*.¹⁶ Esta edição, fundada na primeira *Werke* de 1832-1845, reproduz o texto da segunda edição da *Doutrina do ser*, concluída em 1831 e publicada em 1832, o que lhe faz ser portanto um dos últimos textos da lavra de Hegel. Quanto às traduções existentes da “grande Lógica”, conferiu-se a *Ciencia de la Lógica*, por Augusta e Rodolfo Mondolfo, já um tanto ultrapassada tendo-se em vista os progressos na literatura hegeliana.¹⁷ Para uma comparação com a redação da primeira edição, ver *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro, o Ser, edição de 1812, essa sim exemplarmente traduzida em forma e conteúdo, e com preciosas notas, por P.-J. Labarrière e G. Jarczyk.¹⁸

Esta Observação da *Ciência da lógica* marca a passagem entre os dois primeiros capítulos, do *ser (Sein)* ao *ser-aí (Dasein)*, caracterizando a primeira grande passagem especulativa da obra, presente na dialética do ser e do nada, doravante suprimida, conservada e elevada no conceito de devir (*Werden*), cuja unidade finalmente se determina no ser-aí. O estabelecimento e a compreensão deste processo é a condição lógica para o progredir desta e das próximas determinidades presentes ao longo do texto. Assim, por exemplo, já na próxima categoria do ser-aí, suas determinidades de finitude e infinitude são suprimidas, conservadas e elevadas no ser-para-si (*Fürsichsein*, terceiro capítulo desta primeira seção, justamente dedicada à categoria da determinidade ou qualidade), e assim por diante.¹⁹

Aliás, enquanto esta Observação sobre a expressão *aufheben* marca o esclarecimento posto por Hegel na transição inaugural do primeiro para o segundo capítulo, por sua vez, na transição do segundo para o terceiro capítulo, as Observações serão postas sob a rubrica *a transição (der Übergang)*. Este contraponto entre as duas séries de Observações nas

¹⁵ E. Bloch, Sujeto-Objeto, *El pensamiento de Hegel* (1949), trad. da edição original por Wenceslao Roces, aliás, tradutor também da FE em espanhol.

¹⁶ CL 1.1, *Observação. A expressão: suspendere*, HW 5, p. 113-5.

¹⁷ *Ciencia de la Lógica*, trad. A. e R. Mondolfo, 1ª parte, p. 138-9.

¹⁸ *Science de la Logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, p. 81-2.

¹⁹ “Podemos reparar que é nessa passagem que aparece pela primeira vez no discurso especulativo (no sentido estrito) o tema capital da *Aufheben*”. J. Biard et alii, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, vol. I, l'Être, p. 59.

passagens dos capítulos iniciais da *Ciência da lógica* caracteriza um esclarecimento sobre as estruturas lógicas (específicas para um momento da obra) e meta-lógicas (gerais para todo e qualquer desenvolvimento lógico) dos modos de um progredir conceitual necessário para o desenvolvimento imanente do conteúdo.²⁰ Nesse sentido, *aufheben* é um conceito que aparece nesse primeiro grande movimento da *Ciência da lógica*, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta como categoria presente na estrutura de desenvolvimento de todo o processo lógico. Isso também acontece com o conceito de *transição*, que aponta para “o progredir infinito” (*der unendliche Progress*) presente no âmago do desenvolvimento lógico e para a idéia mesma de “idealismo” (*der Idealismus*), que acabou por vingar na caracterização como “idealismo alemão” do progredir da filosofia alemã entre Kant, Fichte, Schelling e Hegel, entendido como um processo de sucessivas suspensões filosóficas aqui efetuadas.

Para ser mais exato, no primeiro parágrafo da Observação sobre o *Aufhebung*, o que está em questão é como representar conceitualmente o sentido do progredir lógico, ou seja, quais as condições para mostrar e para demonstrar o autodesenvolvimento do conteúdo em sua forma imanente. Reconhecendo a presença dos três sentidos do verbo *aufheben* na conceitualização da dialética do ser / nada / devir (*Sein / Nichts / Werden*) e sua passagem para o ser-aí (*Dasein*), Hegel afirma ser este um dos mais importantes conceitos da filosofia, uma determinação fundamental.²¹ Afinal, no devir, o ser e o nada estão *suprimidos* enquanto ser e nada, enquanto duas entidades autônomas uma frente a outra; ao mesmo tempo, eles estão *conservados*, na medida em que o devir é justamente a alternância entre o ser que deixa de ser (torna-se *nada*) e o nada que deixa de ser nada para ser algo (vem a *ser*); e assim, concomitantemente, eles estão *elevados* na unidade do ser-aí que contém *em si*, em seu próprio conceito, esta dialética. Nesse sentido, o ser-aí marca a suspensão (*Aufhebung*) desse movimento: ele é, nesse caso, o suspenso (*das Aufgehobene*), isto é, a supressão / conservação / elevação do ser / nada / devir, em uma forma de expressão que tem tudo a ver com o conteúdo expresso.

²⁰ “É preciso diferenciar a *ciência* da lógica do processo das determinações lógicas do pensar. Esse processo se faz como desenvolvimento específico. Sua ciência, entretanto, é um modo de efetividade do espírito, que muitas vezes se desenvolve com explicações digressivas e com a visão do todo. Nós precisamos de uma doutrina metódica para essas explicações, que podemos caracterizar como ‘meta-lógica. Sobre seu importante papel podemos comparar a primeira e a segunda edições da *Lógica*...” D. Henrich, “Anfang und Methode der Logik”, in *Hegel im Context*, p. 93.

²¹ Sobre a relação entre a dialética do ser, nada e devir em Hegel e o princípio primeiro da natureza como o fluxo constante segundo Heráclito, cf. J. McTaggart, *A commentary on Hegel’s Logic*, p. 17-21. Em suas considerações sobre os inconvenientes da denominação “Becoming”, parece estar em jogo justamente sua resistência em aceitar o *devir* (e, por extensão, a *suspensão*) ao mesmo tempo como momentos específicos do desenvolvimento lógico e como estruturas lógicas comuns a todos desenvolvimentos lógicos. Cf. também do mesmo autor *Studies in the hegelian dialectic*, cap. III: The validity of the dialectic.

Porém, como na língua alemã o sentido da supressão é bastante forte, uma primeira preocupação do texto é atentar para a importância de não se isolar o sentido negativo como predominante. Assim, o que passa pela ação da *aufheben* não é uma simples negação, um nada. Na determinação do *aufheben* se apresenta todo um processo de mediação, não sendo, portanto, algo imediato como o nada (que, como é visto na dialética do ser e do nada, são as duas faces da imediatidade lógica primeira). Nesse sentido, o não-ser do *aufheben* é um resultado do processo da mediação, não sendo um dado negativo imediato. Saído do ser e do nada, ele contém a determinidade de um e de outro em seu próprio conceito, isto é, em si.

No segundo parágrafo, uma vez estabelecido o sentido filosófico geral do *aufheben*, particularmente como se apresenta em sua determinidade primeira na dialética do ser/nada/devir, resta precisar seu sentido lingüístico específico. Nesse sentido, uma primeira constatação dá conta que, na língua alemã, *aufheben* tem o sentido duplo de conservar e suprimir. Estas duas determinações da reflexão filosófica são, concomitantemente, dois significados imediatos e contraditórios de uma mesma palavra vernácula.

Hegel chama a atenção para o fato de que, em verdade, do ponto de vista filosófico, conservar já supõe algo negativo, na medida em que algo ao sair de sua imediatidade precisa se determinar. Ou seja, se imediatamente A é B, para que A continue sendo B no momento seguinte é preciso que ele não se torne C ou D, dentre possibilidades infinitas. Para não tornar-se C ou D é preciso negar esse C e esse D, como também negar E ou F, conservando-se como B. Por isso, a conservação exige a negação, na medida em que se recusa a abertura do ser-aí nas infinitas determinações exteriores possíveis. Por um lado, a relação entre negação e determinação remete à leitura de Hegel da filosofia de Spinoza. “A determinação é a negação posta como afirmativa, tal é a proposição de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de uma infinita importância... pois tem como sua consequência necessária a unidade da substância spinozista, ou seja, que a substância é uma”.²² Por outro lado, podemos nos permitir aqui uma breve ilustração de um tal movimento essencialmente lógico, através de uma referência literária bastante conhecida. Na obra *O Leopardo*, Lampedusa narra o encontro de Tancredi com seu tio, dom Fabrizio, príncipe de Salina, no qual o sobrinho procura explicar seu apoio às tropas garibaldinas. Para tanto, vale-se de um argumento que joga com a vinculação entre a *negação* de uma realidade dada e a *conservação* de suas estruturas mais fundamentais: “se não estivermos lá também nós, eles acabam fazendo uma

²² “Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit... Von diesem Satze, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der Spinozistischen Substanz - oder daß nur eine Substanz ist - die notwendige Konsequenz”. CL 1.1, *Observação – realidade (Realität) e negação*, HW 5, p. 121.

república. Se queremos que tudo fique como está, é preciso que tudo mude... Adeus, até breve. Voltarei com a bandeira tricolor”.²³

Do ponto de vista lingüístico, contudo, não deixa de ser surpreendente que uma língua possa chegar a usar uma única palavra para designar significados opostos. Se isso pode ser escandaloso para o entendimento, no entanto é um prazer para o pensamento especulativo. Nesse sentido, a língua alemã possui muitas destas palavras, tal como Hegel orgulhosamente afirma. De fato, além do verbo *aufheben* em questão, a seguir nos ocuparemos de mostrar como também o substantivo *Vermögen* é explorado pela filosofia hegeliana, ao permitir tematizar tanto o significado objetivo da *riqueza* - como no caso da riqueza social ou familiar, quanto o significado subjetivo de *faculdade* - como apresentada pelas doutrinas das faculdades da alma.

Ora, em latim, também existe no verbo *tollo* um duplo sentido, de suprimir e levantar, mas não exatamente de conservar. Segundo o *Dicionário escolar latino-português* de Ernesto Faria, o verbo *tollo* possui o sentido próprio de levantar, elevar, erguer, e o sentido figurado de destruir, dar cabo de, suprimir, fazer desaparecer, abolir.²⁴ Nessa direção, o *Lexicon Totius Latinitatis* de Aegidio Forcenelli apresenta os termos equivalentes do primeiro sentido em italiano: *levare, alzare*; francês: *lever, élever*; espanhol: *alzar, elevar*; alemão: *heben, aufheben*; inglês: *to raise, lift or take up*. E, do segundo sentido, em italiano: *togliere, portare e levar via*; francês: *enlever, emporter*; espanhol: *quitar, llevar, hurtar*; alemão: *wegbringen, wegführen*; inglês: *to take away, remove*.²⁵ Destes dois sentidos opostos resultam as diferentes expressões “*tolle et lege*”, toma e lê (ouvida por Agostinho frente ao livro das epístolas de Paulo), e “*tollere legem*”, abolir uma lei, tal como registra o *Dicionário de expressões latinas usuais* de Roberto de Souza Neves.²⁶ Quanto ao chiste, ele é citado por Hegel de memória, e aparece em uma carta de Cícero a Brutus na qual recomenda que Otávio, então imperador augusto e seu inimigo, seja “*laudandum adulescentem, ornandum, tollendum*” - elogiado, distinguido, elevado / destruído.²⁷

Na imbricação destes sentidos, algo é *aufgehobene* (suspendido) na medida em que é colocado na unidade de seus opostos, que assim aparecem nesta unidade como suprimidos, conservados e elevados. Tais opostos, quando vistos do ponto de vista posterior do que está

²³ T. di Lampedusa, *O Leopardo*, trad. J. A. Pinheiro Machado, p. 35.

²⁴ E. Faria, *Dicionário escolar latino-português*, 5ª ed., p. 1012.

²⁵ A. Forcenelli, *Lexicon Totius Latinitatis*, tomo IV, p. 743.

²⁶ R. de S. Neves, *Dicionário de expressões latinas usuais*.

²⁷ “Ipsum Caesarem nihil sane de te questum, nisi dictum quod diceret te dixisse ‘laudandum adulescentem, ornandum, tollendum’; se non esse commissurum ut tolli possit”. *M. Tulli Ciceronis Epistularum ad Familiares Liber Undecimus*, carta 20.

suspendido, passam a se constituir como sendo seus momentos. Desta maneira, além dos sentidos destacados de conservar e suprimir, presentes, mesmo que opostos, de um modo imediato na determinação lingüística da língua alemã, a precisa consideração sobre o sentido latino do verbo *tollo* permite incluir dentre os sentidos visados por Hegel também o de elevação, o qual, afinal de contas, também está presente no vocábulo alemão.

O exemplo que Hegel aqui se vale para ilustrar seu ponto é tirado de sua filosofia da natureza, e na verdade não parece ter muito a ver com o assunto que está sendo tratado, soando como a uma veleidade de erudição. Porém, conferindo-se a recomendação do autor e passando-se ao § 261 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, em sua localização mesma na estrutura da obra torna-se visível a posição estratégica que ele ocupa, pois esse parágrafo encerra justamente o primeiro momento da primeira seção da filosofia natural (a mecânica), dedicado ao espaço e ao tempo. Tendo como evidente ponto de referência a estética transcendental da *Crítica da razão pura* de Kant, o lugar e o movimento marcam *o devir* do espaço e do tempo tomados imediatamente como *duas* condições a priori de toda e qualquer experiência possível, pressupondo assim a categoria lógica do *werden* e o conceito de *aufhebung* que ela engendra de modo completo nesse seu momento instituidor. “Este *perecer* e *reengendrar* do espaço no tempo e do tempo no espaço é de tal modo que o tempo se coloca espacialmente como lugar, mas que esta espacialidade indiferente seja posta de modo também imediatamente *temporal*, é o *movimento*. Este devir não é menos a ruína em si mesmo de sua contradição, a *unidade imediatamente idêntica, sendo*, do espaço e do tempo, a *matéria*”.²⁸ Ou seja, do ponto de vista da unidade posterior que eleva, conservando e negando os seus elementos constituintes, que estavam em oposição, estes elementos tornam-se os seus momentos, seja no caso do devir frente ao ser e ao nada; da matéria e do movimento frente ao espaço e ao tempo; ou do peso e da distância em uma alavanca.

A relação entre o filosofar e a linguagem ordinária transparece em Hegel quando ele trata do uso de expressões latinas para as determinações de reflexão. De uma maneira geral, segundo sua perspectiva, para filosofar não é necessária nenhuma linguagem particular. Contudo, afirma-se ser pertinente usar expressões latinas para as determinações de reflexão em dois casos: caso a língua materna não possua nenhuma expressão para elas, ou caso a tenha, a expressão natural envie mais a algo imediato, enquanto a expressão latina melhor conduza ao refletido. Como exemplo do primeiro caso, pode-se utilizar o próprio “*tollendum*

²⁸ “Dies *Vergehen* und *Sichwiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*. - Dies Werden ist aber selbst ebensowohl das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider, die *Materie*”. ECF (C) § 261, *O lugar e o movimento*, HW 9, p. 56.

esse Octavium” acima referido. Mesmo que se faça a tradução para o português, ou para o alemão, o torneamento alcançado por Cícero naquela fórmula latina, se valendo da ambigüidade do verbo *tollo*, dificilmente é alcançado, sem forçar o sentido na tradução ou enfraquecer o significado original. Mesmo que se saiba que *suspendere* possui os sentidos de suprimir e conservar, quando se diz “Otávio deve ser suspenso”, o *suspendere* como elevar, por derivação louvar, quase desaparece, parecendo mais que ele deve ser afastado, tirado, de suas funções atuais. Como exemplo do segundo caso, pode-se recorrer tanto às expressões latinas quanto a qualquer expressão em outra língua, cujo uso tenha se tornado bem encaixado para um determinado contexto. Nessa direção, por exemplo, quando se diz, em português, “é a nobreza que obriga”, pensamos imediatamente em obrigações de pessoas que fazem parte de círculos aristocráticos. Porém, quando se usa o sintagma francês “la noblesse oblige” como uma interjeição, alguém com algum conhecimento de francês compreenderá que se está a dizer que mesmo sem muita disposição para fazer algo, mesmo assim deve-se fazê-lo em função da posição ocupada ou do cargo exercido.

No terceiro parágrafo conclusivo deste texto, Hegel retoma o ponto em que parou no desenvolvimento da *Ciência da lógica*. Tecnicamente, valendo-se da tradução do *aufheben* como *suspendere*, reconhece-se que o ser e o nada estão suspensos no devir: o que é deixa de ser, o que não é vem a ser, e um (como algo) se vincula ao outro (como *seu* outro). Porém, na medida em que o devir conserva o ser e o nada, ainda que os suprima enquanto indiferentes um frente ao outro (em uma diversidade recíproca), o devir se eleva a uma unidade própria e não meramente relacional frente ao ser e frente ao nada. Esta unidade suspensa (*aufgehobene*) passa a ser chamada do “ser-aí”, como o devir que tem o ser e o nada como seus momentos agora determinados. Ser e nada deixam de ser “ser” e “nada” e passam a constituir uma mesma unidade, desaparecendo como determinações diversas. No devir eles eram nascer e perecer, o ser-aí é o nascer e o perecer por si próprio, prescindindo de um significado abstrato de um e de outro, contando com eles como sendo os seus momentos concretos na suspensão (*Aufhebung*) de sua unidade. *Exit Werden, zweites Kapitel: das Dasein*.

Os três sentidos de *aufheben*, *Aufhebung* e *das Aufgehobene* na língua alemã como supressão, conservação e elevação estão presentes na língua portuguesa no *suspendere*, *suspensão* e *suspendido*. Como registra o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2001), *suspendere* etimologicamente deriva do latim “*suspendo, is, di, sum, dère*”, que tem o sentido de “suspender, pendurar; pendurar (oferendas), consagrar, oferecer; ter suspenso no ar, levantar,

erguer; suster, sustentar, suportar; ter na expectativa; interromper, suspender, ter em mão, reter”. Sua formação vem do prefixo *sub-* com o elemento de composição *pendère* “pende”.

Sub é um prefixo culto que advém da preposição latina *sub*, “sob”: embaixo de, por baixo de, abaixo de; segundo, em conseqüência de; perante, em presença de; perto de; imediatamente antes de; durante, no tempo de; para, em direção a; depois de. Ela é morfológicamente conexas pelo indo-europeu com o grego *hupó*.

Hupó é, originalmente, um advérbio e uma preposição no sentido de “sob, debaixo de, embaixo”, a partir de sua raiz **ub-* [*sup-* e *sub-*], “movimento de baixo para cima”. Já no próprio grego clássico formava vocábulos com a idéia de: **1)** “estar sob” (sem movimento), como em “hipogeu” (*hupógaion*), a construção subterrânea ou escavada em escarpas, muito usada como sepultura ou templo funerário pelos antigos egípcios e por vários outros povos da Antigüidade; **2)** “subordinação”: como em “hipoestratego” (*hupostrátégos*), ajudante do general de exército na antiga Atenas, general anualmente eleito diretamente pelo povo como magistrado para cuidar das medidas de natureza militar. Sua divulgação na língua, começada em casos episódicos a partir do século XIV, ampliou-se consideravelmente no século XIX, a tal ponto que é hoje de curso cada vez mais freqüente em várias áreas temáticas, especialmente da terminologia científica em geral, como, por exemplo, “hipnose”, quantidade anormalmente baixa de fibrina no sangue, dentre mais de 600 derivações e compostos com este prefixo.

Sub ocorre em vários vocábulos originariamente latinos, como “subalterno”, subordinado, submisso, e “sublevação”, levante, revolta, como também em muitíssimos outros, de caráter erudito, semi-erudito ou popular, introduzidos na língua desde as origens. Na composição em vernáculo reveste as acepções de: **1)** “sotoposição”, isto é, de colocação em plano inferior, como em “subsolo” ou “subaquático”; **2)** “ascensão, elevação”, por exemplo, “sublime”; **3)** “subordinação, inferioridade”, p. ex. “subchefe”; **4)** “substituição”, p. ex. “substituto”; **5)** “proximidade, aproximação”, p. ex. “subúrbio”; **6)** “transmissão”, p. ex. “substabelecer”; **7)** “abrandamento, diminuição, incompletude”, p. ex. “subluxação”, entendida como o deslocamento incompleto de uma articulação; **8)** “ação furtiva, oculta”, p. ex. “subornar”. Observe-se que o *-b-* ora é assimilado, p. ex. “surrupiar”, ora sofre síncope, p. ex. “sucumbir”. O *Vocabulário Ortográfico da Academia Brasileira de Letras* registra que *sub-*, como prefixo, é seguido de hífen quando se lhe junta elemento começado por *r* ou *b*.

Pendere é um elemento de composição antepositivo, presente nos verbos latinos *pendó, is, pependi, pensum, pendère* (3ª conjugação latina) e *pendè, es, pependi, pensum, pendère* (2ª conjugação), o primeiro como “suspender, pesar” e o segundo como “ser

suspendido, estar suspenso”, distinção que se atenua no latim vulgar, enfatizando-se o segundo sentido. Na cognação latina ocorrem *compenso,as*, pesar uma coisa com outra, contrabalançar; *dependo, is*, gastar, fazer despesas; *impendè,es*, estar suspenso; e *impendo, is*, pender de. Note-se ainda que se liga a *pendo* o substantivo *pendicùlus*, equiparado ao grego *harpedón*, corda retesada de uma armadilha de caça, donde *perpendicùlum*, fio de prumo. A cognação portuguesa, dentre vulgarismos e cultismos, desde as origens da língua, inclui, entre outros: *apenso, compensação, contrapeso, dependência, dependurar, despesa, independência, pendência, propenso, ponderar, preponderar, suspender, suspenso, suspensão*.

O primeiro registro de *suspender* remonta ao século XIV como “*sospesa*”, no século XV aparece como “*sospender*”, e em 1567 “*suspender*”.²⁹ Atualmente, ainda segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, o verbo *suspender* possui os sentidos de **1)** prender (-se) no alto, deixar ou ficar pendente, pendurar (-se), dependurar (-se); **2)** colocar (-se) em posição alta, levantar (-se), erguer (-se), **3)** puxar ou empurrar algo para cima, erguer, levantar, içar; **4)** estar situado num lugar muito alto ou numa encosta; **5)** por derivação, em sentido figurado, deixar ou ficar embevecido, extasiado, enlevar (-se), arrebatado (-se); **6)** privar, temporariamente ou não, de uma função, cargo etc.; **7)** interromper algo temporária ou definitivamente, impedir, cancelar, adiar; **8)** proibir algo durante algum tempo ou indefinidamente; **9)** impedir temporariamente a frequência de alguém, como punição; **10)** cessar ou fazer cessar, interromper uma ação, reter (-se), conter (-se); **11)** não realizar o que estava decidido ou planejado, cancelar, sustar; **12)** içar âncora para que a embarcação inicie viagem, zarpar.

Portanto, podemos constatar no verbo *suspender* da língua portuguesa os três sentidos presentes no verbo alemão *aufheben*, tal como visados pela dialética especulativa hegeliana. Em sua derivação direta do latim, a sua determinação positiva predominante é o sentido de *elevantar*: sentidos **1, 2, 3, 4, 5** e **12**. Em contrapartida, sua determinação “simplesmente” negativa de *suprimir* está presente nos sentidos **10** e **11**. Contudo, nos sentidos **6, 7, 8** e **9**, apresenta-se uma “especial” determinação negativa do suprimir, pois está explicitamente incluída a noção de uma supressão *temporária*, isto é, uma supressão que conserva aquilo que está suprimido, pois caso contrário não seria este passível de ser recuperado. Por exemplo, no sentido **6**: se o diretor suspendeu-o das funções de gerente, é porque ou ele foi despedido do

²⁹ Cf. A. G. Cunha. *Índice do Vocabulário do Português Medieval*, citado por Houaiss. Fundação Casa de Rui Barbosa. Vol. 1 [A] Rio de Janeiro, 1986. - Vol. 2 [B-C] 1988. - Vol. 3 [D] 1994 -- suplemento [A-C] (in Confluência Revista do Instituto de Língua Portuguesa e do Liceu Literário Português, n° 3, separata, Rio de Janeiro, 1992). Em seu fichário (FichIVPM), arquivado na Fundação Casa de Rui Barbosa, estão incluídas cerca de 170.000 fichas datilografadas com a transcrição das passagens que documentam os vocábulos medievais, incluídos naturalmente os que se iniciam pelas letras E, F, G... V, X, Z.

emprego ou destituído deste cargo (supressão simples), ou foi ele afastado algum tempo, levou um gancho, após o que retomará suas função (supressão que conserva). Outro exemplo, no sentido **8**: em 1976, o ministro da Justiça, Armando Falcão, suspendeu a publicação e a circulação do livro *Feliz ano novo* de Rubem Fonseca por ‘exteriorizar matéria contrária à moral e aos bons costumes’ (supressão simples); por outro lado, os Arquivos Nacionais da França suspendem a divulgação e a publicação de documentos governamentais por 60 anos, e após os arquivos são abertos (supressão que conserva).

Para tomar-se um outro referencial, vê-se que, segundo o *Moderno dicionário da língua portuguesa* de Michaelis (1998), *suspendere* possui os sentidos de: 1) deixar pendente, pendurar, pender de cima, sustentar no ar; 2) manter em posição alta, erguer; 3) içar, para o navio poder marchar; 4) ficar suspenso, pendurar-se ou equilibrar-se no ar; 5) estar em lugar muito alto, estar situado numa encosta; 6) impedir de executar ou de fazer; 7) interromper temporariamente; 8) fazer cessar, impedir; 9) fazer parar, interromper a ação de, por cobro a, conter, reter; 10) interromper; 11) quedar-se; 12) adiar ou impedir, momentânea ou definitivamente; 13) privar momentaneamente do exercício das funções, do cargo ou dos vencimentos respectivos; 14) ficar perplexo; 15) enlevar-se. Nessa direção, constatamos o *suspendere* como elevação nos sentidos 1, 2, 3, 4, 5 e 15; o *suspendere* enquanto suprimir que conserva nos sentidos 7, 12 e 13; e, enquanto suprimir simples os sentidos 6, 8, 9, 10 e 11.

Paralelamente, encontram-se os mesmos sentidos em *suspensão*. Segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vê-se que este substantivo feminino significa o ato ou efeito de *suspendere* (-se), nos sentidos de **1**) interrupção temporária ou definitiva de uma atividade, adiamento; **2**) pena disciplinar imposta a funcionário público, empregado, desportista, estudante, etc., com corte ou não de salários e/ou outros direitos, e que o priva temporária ou definitivamente de suas atividades, funções ou cargo; **3**) pausa momentânea em conversação, declamação, leitura, etc., interrupção; **4**) estado de elevação espiritual e de fruição estética, enleio, êxtase; **5**) estado de expectativa e ansiedade, devido à incerteza do que vai acontecer, suspense; **6**) característica ou estado do que está pendurado, suspenso; **7**) suporte pendente do teto, que se usa para sustentação de lustre, lampião, etc. **8**) qualquer objeto de ornamentação que se pendura no teto, em verga de porta, janela, etc. **9**) (Uso informal): interrupção do mêsruo, amenorréia; **10**) espécie de miragem incompleta, na qual os objetos parecem suspensos no ar, mas sem imagem refletida; **11**) (Rubrica: Estilística, Gramática): interrupção intencional de uma frase, pausa, reticência. **12**) (Fisioquímica): sistema heterogêneo, que contém duas fases que se separam espontaneamente pela ação da gravidade; **13**) (Futebol): ato ou efeito de proibir um clube ou jogador de atuar, como medida

punitiva; **14**) (Engenharia mecânica): nos veículos, conjunto de molas e outras peças cuja função é suportar o peso da carroceria e amortecer as trepidações das rodas, provocadas pelas irregularidades do pavimento; **15**) (Música): fermata (sinal que indica sustentação indeterminada da nota ou pausa sobre ou sob a qual se encontra) sobre uma pausa; **16**) (Música): mesmo que retardo (nota consonante em um acorde que se prolonga como dissonante sobre o seguinte); **17**) (Paleografia): processo de abreviatura que consiste na supressão de uma ou mais letras finais; **18**) (Retórica): figura pela qual o orador mantém por algum tempo o auditório em expectativa, em suspense, reticência.

Aqui, observa-se que a especial determinação negativa do suprimir que pode conservar se apresenta nos sentidos **1, 2, 3, 9, 11, 13, 15, 16** e **18**. Ou seja, de modo tão presente quanto a determinação positiva de elevar nos sentidos **4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14**. A seu turno, a determinação simplesmente negativa de uma suspensão em sentido exclusivo de suprimir se reduz apenas ao sentido **17**.

Michaelis, em seu *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa* (1998), registra os seguintes sentidos para *suspensão*: 1) ato ou efeito de suspender ou suspender-se; 2) estado do que se acha suspenso; 3) dependura; 4) interrupção ou cessação momentânea ou temporária; 5) pausa ou silêncio momentâneo no meio de uma conversação, de uma leitura, de uma qualquer coisa que fazia ruído; 6) enleio, êxtase; 7) ansiedade, dúvida, excitação, incerteza; 8) pena que os tribunais ou certas corporações pronunciam contra qualquer de seus membros, privando-o do exercício das suas funções, da qualidade de sócio ou dos vencimentos, durante algum tempo; 9) (Rubrica: Gramática): sentido interrompido ou incompleto; 10) (Música): sustentação ou prolongamento de uma nota ou de uma pausa; 11) (Química): estado em que se acham as partes sólidas que flutuam num líquido sem nele se dissolverem; 12) (Retórica): figura pela qual o orador, tendo por algum tempo em expectativa o auditório, diz depois uma coisa maior ou muito menor do que se esperava; 13) gancho ou objeto próprio para suspender; 14) vaso com flores ornamentais ou qualquer objeto de ornato, que se dependura; 15) interrupção do mêsruo; amenoresia; 16) (Física): espécie de miragem incompleta segundo a qual os objetos parecem simplesmente suspensos no ar sem imagem refletida; 17) (Automobilismo): conjunto de molas e outras peças que suportam o quadro do chassi sobre os eixos e atenuam ou suprimem as trepidações provenientes do deslocamento do veículo.

Aqui, vê-se que a determinação do suspender que conserva está presente nos sentidos 4, 5, 8, 10, 11 e 12. A determinação positiva de elevar se apresenta nos sentidos 3, 6, 13, 14, 16 e 17. Por sua vez, a determinação simples de suprimir aparece nos sentidos 9 e 15. Os sentidos 1, 2, 7 são indeterminados para os termos analisados. As locuções acompanham os

sentidos acima mencionados, como, por exemplo, um suprimir temporário em *suspensão de garantias*: medidas que, às vezes, os governos tomam ditatorialmente, privando os cidadãos de certas faculdades e direitos que as leis lhes conferem. Suprimir que pode ser temporário ou definitivo, em *suspensão de pagamentos*: cessação de pagamentos aos credores. E, no sentido de elevação em *suspensão independente*: automobilismo, suspensão em que cada roda do mesmo eixo funciona independentemente da outra.

Quanto ao *das Aufgehobene* em português, é preciso antes de mais nada decidir sua tradução entre duas formas possíveis: *suspendido* ou *suspense*. Sustentaremos que a melhor opção é a primeira, e na justificação desta escolha aparecerá a especificidade lógica desta fórmula que congrega os três sentidos visados: elevação, supressão, conservação, tal como evidenciados no verbo *suspender* e no substantivo *suspensão*.

Inicialmente, parece que a boa tradução para *das Aufgehobene* não seria “o suspendido”, pois os dicionários de língua portuguesa Houaiss e Aurélio não registram o termo “suspendido”. Houaiss reconhece apenas o substantivo feminino “suspendida”, seja como um regionalismo significando o ato ou efeito de suspender uma vez, como, por exemplo: “dê uma suspendida no quadro que está muito baixo”, seja como um regionalismo relativo ao canto do cateretê (dança rural, com duas filas, de homens e mulheres, que ao som da música sapateiam e batem palmas) denotando a inclusão de dois ou três versos a mais na estrofe do violeiro, como aviso de que a modinha vai terminar.

Demais, existe em português o adjetivo “suspense”, reconhecido por Houaiss e Aurélio, que acompanha os sentidos que nos interessam do verbo “suspender” (a saber: dar um fim - p.ex. sessão suspense, que se interrompeu temporária ou definitivamente, manter - p.ex. aluno suspense, momentaneamente privado das suas funções, atividades ou cargo, elevar - p.ex. os Jardins suspensos da Babilônia, localizado ou colocado num lugar alto), e que poderia, então, ser melhor usado para a tradução do conceito em questão, *das Aufgehobene*. Além do que, deve-se procurar evitar o uso de neologismos, seja em traduções ou textos próprios, ainda mais quando existem opções na língua utilizada, tal como é o padrão atual de todas as boas traduções, especialmente as de textos filosóficos.

Mas, *em contrário*, tanto “suspense” quanto “suspendido” são ambas as formas nominais do particípio passado do verbo “suspender”, o primeiro sua forma regular e o segundo sua forma irregular, possibilidade gramática dos assim chamados verbos “abundantes”, o que legitima o uso dos dois termos na língua portuguesa.³⁰ Assim, a solução

³⁰ Cf. E. Bechara, *Moderna Gramática Brasileira*, p. 227-30, C. H. Rocha Lima, *Gramática Normativa da Língua Portuguesa*, p. 169-71, E. Terra, *Minigramática*, p. 163.

para a tradução de *das Aufgehobene*, neste contexto, é uma *preferência* por sua forma regular, “suspendido”, menos coloquial, pois o termo alemão é antecedido do artigo definido singular neutro “das”, usado naquele vernáculo no modo nominativo quando anteposto a um substantivo (quem, o quê), ao qual ele gramaticalmente efetua a declinação.³¹ Isto significa que o termo em questão não está sendo usado como **adjetivo**, isto é, não está servindo para modificar um substantivo, acrescentando uma qualidade, uma extensão ou uma quantidade àquilo que ele nomeia, para o que melhor se prestaria o termo mais corrente “suspenso”, apesar de ser irregular, como nos exemplos acima. Ao ser usado por Hegel como **substantivo**, um uso de fato pouco comum, porém compreensível no encadeamento dialético da *Ciência da lógica*, o suspendido é um ser metafísico, produto da razão especulativa, que suspende dentro de si determinados contrários, como, por exemplo, o *Dasein* que encerra o *Sein* e o *Nichts*; ou, a *Wirklichkeit* que é unidade da *Wesen* e da *Existenz* (HW p. 186, trad. francesa p. 227); ou ainda a *Idee* que é a unidade do *Begriff* e da *Objektivität* (HW p. 464, trad. fr. p. 275). Aliás, é nesse sentido de um substantivo que “o suspendido” é “o ideal” (*das Ideelle*) na medida em que a idéia é a última seção da *Ciência da lógica*, e que aqui se apresenta este suspendido último, a idéia absoluta, *die absolute Idee*. Assim, para um uso pouco comum, um termo menos comum e mais filosófico.

Donde a resposta à primeira objeção possível, pois existe na língua portuguesa o termo “suspendido”, assim como reconhece o dicionário da língua portuguesa Michaelis, como aquilo que se suspendeu, sinônimo de suspenso. Igualmente advém à resposta à segunda objeção possível, pois suspenso é um adjetivo, referente a um substantivo, e assim poderia ser usado para pensar, por exemplo, o *Dasein* como o suspenso do *Sein* e do *Nichts*. Porém, a amplitude do uso hegeliano é maior, pois o suspendido é usado como um substantivo, um ser metafísico, uma categoria lógica, sinônimo do *Ideelle*. Para destacar este sentido menos comum, resultado da substantivação do verbo pelo seu particípio, prefere-se um termo menos comum. E para manter o princípio de uma mesma tradução para um mesmo termo, deve-se usar sempre “o suspendido”. Como Hegel reconhece, às vezes, a língua materna tem expressões que recorda mais o imediato deixando escondido sua variedade polissêmica, para o que é preciso chamar a atenção de algum modo, de preferência naturalmente.

Finalmente, não se trata “o suspendido” de um neologismo, mas uma escolha justificada em função do sentido do contexto e das possibilidades semânticas da língua portuguesa. Afinal, se Hegel tivesse escolhido o verbo *aufbewahren*, conservar, para utilizar

³¹ Cf. Dreyer & Schmitt, *Lehr- und Übungsbuch der deutschen Grammatik*, § 1 – Deklination des Substantivs I, p. 9-10.

neste mesmo sentido, teríamos o cuidado de não traduzir *das Aufbewahrt* como “a conserva”, mas sim como “o conservado”.

Finalmente, sobre a relação entre o sentido filosófico e o lingüístico, subsistente nessa questão sobre a tradução de *aufheben*, isso caracteriza propriamente uma questão lógica, e assim remete ao projeto mesmo da *Ciência da lógica* de Hegel. A primeira preocupação de Hegel ao apresentar sua *Ciência da lógica*, como se apresenta no Prefácio da 1ª edição de 1812, é demarcar o lugar da Lógica no estado contemporâneo da investigação filosófica. Quanto à investigação filosófica à época, reconhece-se que a filosofia kantiana operara uma transformação paradigmática na Filosofia, conduzindo à própria consciência de si do espírito. Porém, a doutrina exotérica da filosofia kantiana conduzira em sentido contrário, ao fazer da experiência e da prática o critério do conhecimento, condenando o ponto de vista científico a renunciar ao pensamento metafísico, e assim provocando o desaparecimento da Metafísica do conjunto das ciências. Neste quadro, a Lógica, pela sua utilidade formal, ainda conservara o seu lugar entre as ciências. Mas, o “novo espírito” científico, surgido na ciência e na realidade efetiva, nela não tocou, pois a sua forma e o seu conteúdo continuaram os mesmos do “velho espírito”. A proposta hegeliana é a de atualizar aquilo que parecia ter alcançado o caminho seguro de uma ciência, aperfeiçoando a matéria da lógica ao obrigá-la a abandonar a perspectiva do formalismo vazio ou das categorias transcendentais do entendimento. Herdeiro investidor do legado kantiano, Hegel tratará de efetuar uma crítica da lógica do entendimento, elevando a lógica enquanto tal ao mesmo patamar da metafísica e da filosofia especulativa. O ponto de vista hegeliano é o de que se trata de um conceito novo do procedimento científico, conduzido pela não separação entre forma e conteúdo, no qual somente a natureza do conteúdo pode ser o que se move no conhecimento científico, e a própria reflexão do conteúdo é que funda e cria as suas próprias determinações.

Como já visto, para a consecução deste projeto será preciso atentar para as especificidades da razão e do entendimento. O entendimento determina e mantém firmes as determinações por ele postas. A razão é negativa e positiva: ela é negativa e dialética porque dissolve as determinações do entendimento, e positiva porque cria o universal ao conceitualizar o particular. Ora, a razão e o entendimento podem ser tidos como separados em suas funções, assim como a própria razão em suas funções dialética e positiva. Porém, na verdade, a razão é o *espírito*, ou seja, é a razão que entende e o entendimento que raciocina. O movimento do espírito é, então, o desenvolvimento imanente do conceito, o que se processa em três etapas: 1) suprimir o simples, instaurando a diferença (determinação do entendimento, como, por exemplo, no determinar o singular pelo seu gênero próximo e a sua diferença

específica); 2) suprimir a diferença (determinação da dialética, mostrando as identidades efetivas por sobre as diferenças abstratas); 3) conservar, elevando, o primeiro simples como universal concreto (no qual a diferença e a identidade do particular e do universal se encontram suspendidas). Este é o método absoluto do conhecimento e ao mesmo tempo a alma imanente do conteúdo mesmo. Tal é o movimento do *aufheben*, da *suspensão*, enquanto condição para a filosofia tornar-se uma ciência objetiva e demonstrativa.

Desta maneira é que já fora apresentada a consciência na *Fenomenologia do espírito*, onde a consciência é o espírito como conhecimento concreto circunscrito na exterioridade, ou seja, constituído a partir de uma tensão entre o sujeito e o objeto. Mas o *movimento* progressivo desse objeto e desse sujeito, assim como o desenvolvimento da vida (*Leben*) natural e espiritual, se funda na natureza interna das *puras essências*. Esse é o conteúdo da Lógica. Liberada de sua exterioridade, a consciência se torna puro conhecimento em sua interioridade conceitual, isto é, a consciência se dá como objeto as puras essências em si e para si. Em pensamentos puros, o espírito pensa a própria essência e o seu próprio movimento, a sua vida (*Leben*) espiritual, cuja exposição é feita pela *Ciência da lógica*. Do ponto de vista da arquitetura do sistema hegeliano, em 1812, o sistema da ciência tem como primeira parte a *Fenomenologia do espírito*, como segunda parte a *Lógica* e como terceira parte as ciências reais da filosofia, a filosofia da *natureza* e do *espírito*. Tal disposição sofre alteração com a publicação, em 1817, da primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a qual estabelece a versão definitiva do sistema, começando pela interioridade da lógica, passando às suas exteriorizações na natureza, e em seu reencontro consigo mesma no espírito.

Ainda uma palavra sobre essa posição inicial da lógica no sistema final: no último texto escrito por Hegel, o *Prefácio à segunda edição* da Doutrina do Ser da *Ciência da lógica* (assinado em 07 de novembro de 1831, morrendo o autor precisamente uma semana depois), ele começa chamando a atenção que para expor o reino do pensamento de uma maneira filosófica, ou seja, em sua própria estrutura imanente, ou ainda, em seu desenvolvimento necessário, é preciso desde o início empregar um novo procedimento. Isto reflete exatamente o mesmo ponto de vista inicial de 1812, isto é, a exigência de uma nova concepção de lógica que ultrapasse a separação entre forma e conteúdo. Porém, em 1831, este novo procedimento é visto como partindo das formas conhecidas do pensamento, tal como expostas e consignadas na linguagem ordinária do homem. A linguagem é que faz a conversão do exterior para o interior, a apropriação dos objetos pelas representações. Para tanto, na linguagem está sempre escondida, mesclada ou elaborada, uma categoria.

Este elemento lógico, presente nas categorias da linguagem que expressam o pensamento, é próprio da natureza do homem. Ele se coloca além do físico e do espiritual, penetrando em toda relação ou atividade natural do homem, em seu sentir, considerar, desejar, necessitar, bem como em suas pulsões. Em outras palavras, como bem determinado em suas obras anteriores, nega-se uma doutrina de faculdades independentes da alma, uma vez que todas essas diferentes faculdades são unificadas pelo elemento lógico. “Para o entendimento, a dificuldade consiste em libertar-se da separação, entre as faculdades da alma, uma vez que ela foi feita arbitrariamente: [entre] o sentimento e o espírito pensante; e em chegar à representação de que no homem só há uma razão, no sentimento, no querer e no pensar”.³² Porém, agora, para uma “Ciência da lógica”, adquire maior relevância a linguagem, ou seja, o pensamento e as suas categorias lógicas. A linguagem possui expressões lógicas, particulares e diferenciadas, para expressar as determinações do pensamento, tais como as preposições e os artigos, mas principalmente os substantivos e os verbos como formas objetivas destas determinações do pensamento.

Neste sentido, evidencia-se, segundo Hegel, uma peculiaridade da língua alemã, a saber, o fato que muitas palavras em alemão têm a propriedade de prestar-se a diferentes significados, e até mesmo a significados opostos. Se, de uma maneira geral, as formas do pensamento estão consignadas na linguagem, então, na língua alemã é que naturalmente se reconhece o modo especulativo de pensamento. “É uma alegria para o pensamento encontrar-se com tais palavras e ver-se em presença da união dos contrários contida de maneira ingênua e segundo o léxico em uma só palavra de significados opostos, cuja união é um resultado da especulação apesar de ser contraditória para o entendimento”.³³ A valorização desse traço de *sua* língua materna implica em ressaltar a importância dos *modos* que possibilitem ao sujeito o refletir sobre o significado da linguagem ela mesma, e de suas propriedades lógicas. Ou seja, Hegel parece aqui estar dando o seu exemplo de encontro da universalidade específica da linguagem (especulativamente vinculada ao pensamento e ao ser) com a particularidade das línguas (possuidoras de diferentes especificidades).

Isso não implica na substituição do trabalho filosófico pelo trabalho filológico, mas há o reconhecimento de elementos que facilitam ou dificultam o conhecimento especulativo, os quais podem ser ressaltados através de um exame das línguas e da linguagem. O que é

³² “Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur *eine* Vernunft im Gefühl, Wollen und Denken ist”. ECF (C) § 471 Obs., *o sentimento prático*, HW 10, p. 290.

³³ CL, *Prefácio à 2ª ed*, HW 5, p. 20-1; cf. nesse trabalho p. 20.

conhecido e praticado por todos pode assim elevar-se ao reconhecimento de sua verdade. Tampouco isso significa que para Hegel somente seja possível filosofar em alemão. Pelo contrário, segundo o filósofo, para a reflexão filosófica não é necessário nenhuma linguagem especial, pois, em princípio, todas as línguas naturais são suficientes para dar conta da exposição do conteúdo por ele mesmo. Em verdade, cada língua possui propriedades filosóficas, regras e termos que conduzem *o pensamento* a refletir sobre si mesmo, como a língua portuguesa, por exemplo, na qual bem podemos explorar filosoficamente a diferença entre “ser” e “estar”, ausente no inglês, no francês e no alemão - que talvez traduzisse essa diferença nos termos de: *Sein und Zeit*. O mais importante é valorizar o universal dentro de seu particular, assim como o fizeram James Joyce e Guimarães Rosa. Neste viés é possível compreender o que é o espírito lógico ao raciocinar tanto sobre os sentidos dos verbos *aufheben* em língua alemã quanto *suspender* em língua portuguesa. Mas, quanto ao termo *Vermögen*, em alemão, quais são as suas especificidades?

4 - Vermögen, faculdade e riqueza

*Ich hab' sie zertreten in meinem Grimm,
und all' ihr Vermögen ist auf meine Kleider gesprisst.*

KLOPSTOCK

Vermögen, na língua alemã, é um substantivo que expressa dois sentidos principais. Um primeiro sentido é o de **faculdade**, força (*Kraft*), poder (*Macht*) ou capacidade (*Fähigkeit*), tal como verificamos nas expressões *nach seinem Vermögen*, de acordo com suas faculdades ou capacidades, e *nach bestem Vermögen*, pelo melhor que se pode. Um segundo sentido é o de **riqueza**, possuir (*besitzen*) fortuna, ter bens, como utilizado em *Vermögen haben*, ter riqueza, ser rico, ou *Vermögen erwerben*, adquirir bens, ou ainda no sentido figurado de *ein Vermögen kosten*, custar uma fortuna.¹

Hoje em dia, na linguagem corrente, constata-se que *Vermögen* como riqueza é o sentido predominante. É nessa direção que se derivam os adjetivos *vermögend* como *wohlhabend*, abastado, folgado, ter fortuna, ser afortunado; e *vermögenswirksam*, aquilo que favorece a poupança ou a constituição de um capital. Vêem-se também derivados os substantivos *die Vermögensabgabe*, imposto sobre a fortuna; *die Vermögensbildung*, formação ou constituição de um capital, capitalização; e *der Vermögensertrag*, rendas da riqueza, lucros do capital.² Nessa direção, como mostra a Enciclopédia *der Brockhaus*, no sentido jurídico, *Vermögen* é a totalidade em que se pode estimar, em dinheiro, os bens e os direitos de uma pessoa, descontadas as suas dívidas, tais como o seu dinheiro líquido, a sua propriedade de bens móveis e imóveis, os seus créditos e outros haveres. No sentido econômico, *Vermögen* é a soma estimada em dinheiro de todos os bens econômicos duráveis que são propriedade de um sujeito econômico.³

¹ Cf. *Dicionários Langenscheidt* Alemão-Francês, 1998, e Alemão-Português, 1988, verbete “*Vermögen*”.

² Nesse sentido, há também *die Vermögenssteuer*, para o imposto sobre a fortuna, *die Vermögensübertragung*, cessão ou transferência de bens, *Vermögensverhältnisse*, situação financeira, *die Vermögensverwaltung*, gestão ou administração dos bens, da fortuna ou do patrimônio, *Vermögenswerte*, valores do capital; além desses, há o termo técnico financeiro *vermögenswirksame Leistungen*, que significa as prestações do empregador que contribuem para a formação de um capital para os assalariados, ou, em outras palavras, o plano de poupança da empresa para os empregados.

³ Cf. *Der Brockhaus Multimedial 2002*, verbetes “*Vermögen*”, “*Recht*” e “*Wirtschaft*”. Na doutrina econômica do mercado, *Vermögen* é a riqueza ativa dos objetos de valor demonstrados no balanço de uma empresa: bens de investimento, capital de giro, e que, após deduzidas as dívidas, forma a sua riqueza “pura”. A riqueza conforme uma estimação ponderada é a soma do valor global sujeito a imposto das riquezas do campo ou da cidade, do solo, das empresas e de outras fontes quaisquer, após deduzidas as dívidas e os encargos. Nesse sentido, fala-se

O verbo transitivo *vermögen*, por sua vez, expressa o poder fazer alguma coisa, **ser capaz** de algo, como em *alles bei jemandem vermögen*, poder tudo sobre alguém, ter uma grande influência sobre uma pessoa, ou *nichts über jemand vermögen*, não ter autoridade sobre ninguém. Além disso, encontramos também na língua alemã a preposição *vermöge* formada pelo genitivo do verbo *vermögen*, que significa graças a, *dank*, em virtude de, *kraft*.

Do ponto de vista de sua formação gramatical, o verbo *vermögen* compõe-se a partir do verbo *mögen* e do prefixo *ver*. O prefixo *ver*, na formação de verbos em alemão, é inseparável do nome⁴, e pode ser colocado frente a outros verbos, adjetivos ou substantivos, atribuindo-lhes uma dimensão de **movimento**. Quando está frente a verbos, *ver-* pode conferir os sentidos, entre outros, de “deslocamento”; por exemplo, de *setzen*, pôr, colocar, forma-se *versetzen*, mudar, transferir; *Der Beamte wurde versetzt*, o funcionário foi transferido. Igualmente, *ver-* confere o sentido de “esconder”; *stecken* é pôr dentro de, colocar em, e *verstecken*, esconder, ocultar; *Wo versteckst du dich?*, onde tu estás escondido? *Ver-* pode até mesmo exprimir o contrário do verbo simples, e assim *lernen*, aprender, estudar, transforma-se em *verlernen*, desaprender, esquecer; ou, *achten*, estimar, considerar, fica *verachten*, desprezar, desdenhar; *Man sollte keinen Menschen verachten*, não se deve desprezar ninguém. Quando está frente a adjetivos, *ver-* “faz tornar-se” aquilo que o adjetivo exprime, por exemplo: *arm*, pobre, *verarmen*, empobrecer; *besser*, melhor, *verbessern*, melhorar. Quando se coloca frente a substantivos, *ver-* também “torna” (verbos intransitivos) ou “faz tornar-se” (verbos transitivos) o que o substantivo expressa, exemplo: *die Witwe*, a viúva, *verwitwen*, enviuar.⁵

Como verbo auxiliar de modo, *mögen* apresenta os sentidos de possibilidade e de vontade. O sentido de *mögen* como **poder**, ser possível, possibilidade, *Möglichkeit*, apresenta-se em expressões como *das mag sein*, isto é possível, também usada como resposta a uma pergunta: talvez, possível. Assim se diz *sie mochte zwölf Jahre alt sein*, ela bem poderia ter doze anos; ou *mag sein, daß...* pode acontecer que...⁶ O outro sentido de *mögen* é o de

também da riqueza de um povo, *Volksvermögen*, de política de distribuição das riquezas, *Vermögenspolitik*, ou da riqueza de um determinado país, *Vermögen in der Bundesrepublik Deutschland*, por exemplo

⁴ Ao contrário dos prefixos separáveis e mistos. Por exemplo, o prefixo “**um**” é misto, pois ele é inseparável quando empregado em seu sentido próprio de “em torno de”: *Eine kleine Mauer umgrenzt den Garten*, um pequeno muro delimita o jardim; mas, separável quando utilizado no sentido figurado de “virar, mudar ou transformar”: *Nächsten Monat ziehen wir um*, nós nos mudamos no mês que vem. Como exemplo de prefixo separável, podemos pensar em todos aqueles que formam os *Trennbare Verben*, verbos separáveis, por exemplo, “ab”, com o sentido de afastamento: *Er nahm den Hut ab*, ele tirou seu chapéu. Cf. F. Müller, *Grammaire de l'allemand*, p. 322-33, Dreyer & Schmitt, *Lehr- und Übungsbuch der deutschen Grammatik*, p. 43-55.

⁵ Cf. F. Müller, *op. cit.* p. 323-4.

⁶ E ainda: *wo er wohl sein mag*, *wo mag er wohl sein?* onde ele pode estar?; *wie mag es ihr wohl gehen?* eu me pergunto como ela pode estar;... *und wie sie alle heißen mögen*... Por concessão e por generalização formam-se

vontade, ter vontade de, *Lust haben*, preferir, gostar, *gern mögen*, *lieben*, amar algo, ter prazer com, querer, *wünschen*, desejar. Nessa direção, é dito *lieber mögen*, preferir; *Was möchten Sie trinken?* O que o senhor deseja pedir? *Ich möchte gern etwas essen*, eu gostaria de alguma coisa para comer.⁷

Segundo a recente *Gramática de Alemão* de François Müller, *mögen* é uma expressão do desejo ou de probabilidade.⁸ Quando empregado como verbo auxiliar torna-se expressão “de modalidade” com um sentido próprio de **querer**, desejar fazer: *Ich mag nicht ausgehen*, eu não quero sair; *er mag heute nicht singen*, hoje ele não tem vontade de cantar; *möchten Sie mitkommen?* O senhor quer vir conosco? Como expressão “de modalização” tem o sentido figurado de **probabilidade**: *das mag wohl wahr sein*, isto talvez seja verdade; *er mag krank sein*, provavelmente ele esteja doente; *es mag für Sie ein Schock sein*, talvez seja chocante para o senhor; *er mochte ungefähr dreissig sein*, ele tem por volta dos trinta; *wer mag mich (wohl) um die Zeit noch anrufen?*, quem poderia me telefonar a esta hora? Assim são formados o substantivo *Möglichkeit*, **possibilidade**, eventualidade, chance, ocasião; o adjetivo *möglich*, possível, factível, praticável, eventual; os advérbios *möglicherweise*, eventualmente, provavelmente, e *möglichst*, assim que possível; bem como a expressão alemã para o modo subjuntivo de flexão do verbo - *Möglichkeitsform*.

Por esse caminho podemos também detectar a origem dos sentidos subjetivo e objetivo do substantivo *Vermögen*, como faculdade e riqueza, a partir do cruzamento entre os dois sentidos do verbo *mögen*, querer e poder, ter vontade e ser possível, com a ênfase do prefixo *ver-* imprimindo a noção de movimento, de fazer tornar-se. Wolfgang Pfeifer, em seu *Dicionário Etimológico da Língua Alemã*, atesta que o substantivo *Vermögen* é formado a partir do verbo *mögen*.⁹ Este verbo, com o sentido de querer, gostar de algo ou alguém, *wollen*, *gern haben*, é formado a partir do pretérito imperfeito (*Präteritopräsentien*) pertencente ao verbo *magan* do antigo alto-alemão (*althochdeutsch*, ahd) usado no século VIII, tornado *mugan* no século IX, e no médio alto-alemão (*mittelhochdeutsch*, mhd) *mügen*

as expressões: *was man auch immer sagen mag*, seja como for que se diga; *er mag es nun zugestehen oder leugnen...* quer ele negue ou confesse...; *wie sie auch sein mögen...* como quer que seja; *mag er auch noch so reich sein...* nem tão rico que não...; *er mochte noch so viel bitten*, mesmo tendo pedido, suplicado. No modo imperativo: *möge dieser Tag...* possa este dia...; *mögen sie sich darüber beklagen!* Possam eles sobre isso se entender!

⁷ E ainda: *ich möchte so gern* (mais infinitivo), eu gostaria de...; *da hätte ich dabeisein mögen*, eu bem que gostaria de ter estado lá; *ich möchte nicht stören, aber...* eu não queria incomodar, mas...; *ich mag ihn nicht sehen*, eu não posso vê-lo. Finalmente, como verbo transitivo, temos *jemand, etwas mögen*, amar algo ou alguém; *was möchten Sie?* Que, o que, o senhor deseja?; *ich mag so etwas nicht* eu não gosto dessas coisas; *er mag mich nicht* ele não gosta de mim. E, como verbo intransitivo, temos *ich mag heute nicht* hoje eu não estou com vontade; *ich möchte nach Hause* eu gostaria de voltar para casa.

⁸ F. Müller, *op. cit.* p. 282-3.

⁹ W. Pfeifer, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, p. 883.

ou *mugen*, com o sentido de ser forte, ser eficiente, facultar, no sentido de alguém poder fazer ou ser capaz de fazer algo (*kräftig, wirksam sein, vermögen*), donde: ter o poder, ser potente ou capaz (*können, mächtig, imstande sein*), e assim também ter, dever ou lhe ser permitida a possibilidade (*die Möglichkeit haben, sollen, dürfen*) para obter aquilo que quer.¹⁰ Até o século XVII predominava o significado original de “ser capaz de algo”, atualmente conservado no verbo *vermögen*. Atualmente, o verbo *mögen* é sobretudo empregado no sentido de querer, gostar de algo ou alguém, desenvolvido a partir do século XVI, através da resposta negativa *nicht mögen*, não ser capaz de, no sentido de não ser possível, e por causa disso não querer.

Nessa direção encontramos o adjetivo *möglich*, realizável, que pode ser atingido, imaginável, no mhd. *müg(e)lich* no sentido daquilo que se pode ou se deve fazer, o que é direito e equitável, o que é conveniente [como é preciso, *comme il faut*], próprio, adequado, donde o substantivo feminino *Möglichkeit* (mhd. *Mügelichkeit*) possibilidade, poder, ocasião, chance, eventualidade. Daí também forma-se o verbo *vermögen* como ser capaz de algo, poder, conforme o significado originário de *mögen*, correspondente ao ahd. *firmugan* (por volta do ano 1000), mhd. *vermüegen, -mügen*, ser capaz de, e também ter poder sobre, como verbo reflexivo, ter poder, *sich verstehen*, estar de posse de, possuir, conferir *vermögend*, com seu participio adjetivado muito influente, florescente no século XVIII, com o sentido de **afortunado**, folgado. A substantivação do verbo origina *das Vermögen* como **faculdade**, capacidade, poder, posse (*Fähigkeit, Kraft, Besitz*), spätmhd. [fase inicial do moderno alto-alemão] *Vermügen* como força, poder. Como preposição, *vermöge* é mediar, com ajuda, através.

Ora, pode-se constatar o emprego dos dois sentidos de *Vermögen*, faculdade e riqueza, como correntes na língua alemã do século XVIII. Isso é mostrado desde a primeira edição, em 1762, do *Novo Dicionário Alemão-Francês e Francês-Alemão*, em dois volumes, publicados em Strasburg pelo livreiro Amand König, sem indicação do autor.¹¹ Com reedições em 1789 e 1812, seu Prefácio apresenta um princípio metodológico particularmente interessante para essa investigação sobre os sentidos de *Vermögen*. A orientação é fornecer aos termos alemães uma ampla explicação em francês, tendo como regra apontar para todas suas diferentes significações. Para tanto, são colocados inicialmente o termo francês que exprime o termo

¹⁰ O alto-alemão é dividido cronologicamente em *antigo alto-alemão*, meados do século VIII até 1070, *médio alto-alemão*, 1070 até 1350, e *moderno alto-alemão*, (a) 1350 a 1650, (b) até hoje. Cf. H. Bunsen, *Iniciação à filologia germânica*, p. 130-48.

¹¹ *Nouveau Dictionnaire Allemand-François et François-Allemand à l'usage des deux nations*, 1762: tome II, p. 637; 1789, tome I, p. 513.

alemão em seu sentido próprio e natural, e a seguir acrescentados os termos franceses sinônimos e análogos que **também** exprimem o termo alemão, de tal modo que frequentemente um mesmo termo alemão é explicado em francês de várias maneiras diferentes.

É em favor dos alemães que assim se faz, porque pela experiência nós sabemos quanta utilidade isto pode ter para as traduções do alemão... Um estrangeiro que não esteja a par das propriedades da língua alemã, mal consegue compreender qual relação pode haver entre todos estes verbos franceses [que podem corresponder a uma só palavra alemã], alguns que até mesmo parecem contraditórios com os outros.¹²

Aqui, *vermögen* aparece como verbo dotado de três sentidos: 1) poder, valer, ter força ou capacidade de fazer uma coisa, 2) em sentido figurado é possuir bens e valores, e 3) incitar ou persuadir alguém a fazer alguma coisa, *viel [alles] den einem Vermögen*, ter crédito com alguém, poder bastante sobre o seu espírito, governá-lo inteiramente. Como substantivo, *Vermögen* significa: 1) o bem, o dinheiro, **a fortuna**; 2) os meios, **as faculdades**; 3) a força, o poder, a potência, o crédito, **a capacidade** [os artigos definidos são acrescentados na edição de 1789]. *Vermögen zu bezahlen*, a solubilidade, liquidez, *er hat das Vermögen zu bezahlen*, ele tem solubilidade financeira. *Das ist mein ganzes Vermögen*, isto é tudo que eu tenho, todo meu dinheiro. *Ueber Vermögen thun*, exceder-se, fazer mais do que se pode. *Vermögen genug haben*, ter o bolso forrado. Donde se seguem os adjetivos *vermögend*, *vermögenlich* e *vermögsam*, significando rico, bem provido dos bens da fortuna, afortunado, folgado, aquele que tem. *Ein viel vermögender Freund*, um amigo que tem a força, o poder, o crédito, que está em estado ou é capaz de fazer uma coisa. E também os substantivos *Vermögenheit*, a força, a potência, o poder, a capacidade de fazer uma coisa e *Vermöglichkeit*, a riqueza. Finalmente, vemos citado a *Vermögensteuer* como a contribuição, o imposto que se paga ao príncipe na proporção de seus bens. Ainda temos o registro de *vermöge* como a preposição que rege o genitivo, e que significa por, em virtude de, em conformidade com, segundo.

J. H. Campe, em seu *Dicionário da Língua Alemã* de 1811, igualmente registra o substantivo *Vermögen* nessas acepções de faculdade e riqueza, mas, podemos perceber, acrescenta aos seus sentidos lingüísticos uma verdadeira base filosófica.¹³ Antes de mais nada, define em geral *Vermögen* como o estado em que algo é possível de ser feito. Assim, em primeiro lugar, trata-se de uma disposição consciente através da qual uma coisa pode ser realmente desejada ou realizada. Nesse sentido, o autor nos apresenta uma citação de

¹² *Id. ib.* Prefácio, p. 2.

¹³ J. H. Campe *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 5^o. tomo, p. 335-336.

Eberhard, que equivale *Vermögen* e *Fähigkeit* como faculdade e capacidade, diferenciando-as de *Kraft*, força. A força **produz** algo como sendo o seu efeito, a faculdade é a disposição que contém o livre jogo das forças com a **possibilidade** de operar a sua exteriorização. Nesse sentido, Campe também se refere às duas expressões correntes que ilustram essa noção: “quem trabalha suas faculdades, mais acaba podendo”, ou então, “isto não está [atualmente] dentro das minhas capacidades”. Em segundo lugar, se falamos da faculdade de uma coisa, na medida em que algo se faz possível ou vem a ser através da **ação** de diferentes forças, é preciso lembrar que a faculdade também existe na **inação**, ou seja, em um estado no qual sua efetivação não está se produzindo, mas que pode se produzir. Nesse sentido, seu uso aparece, por exemplo, quando se fala nas **faculdades da alma**, *die Vermögen der Seele*, tal como é empregado por Sultzer quando se refere às duas faculdades da alma, a faculdade de desejar e a faculdade de julgar e de raciocinar. Nestes dois casos, a faculdade aparece como uma potência, um poder de operação presente e, ou, futuro, das forças que efetivam as coisas. Mas isso não é tudo. Campe também relaciona, em terceiro lugar, o sentido de *Vermögen* como sendo o conjunto dos bens temporais de todos os tipos, os quais possuímos, e cujo uso **faculta** a obtenção de muitas coisas. Por exemplo, imóveis, dinheiro, prerrogativas ou títulos. Assim se fala de possuir uma grande fortuna ou ser muito rico, *ein großes Vermögen*. Este dicionário ainda menciona o sentido de *Vermögen* como poder, força vital, sangue, tal como utilizado por Klopstock: *Ich hab’ sie zertreten in meinem Grimm, und all’ ihr Vermögen ist auf meine Kleider gesprisst*, eu esmaguei-a com toda minha fúria, e todo seu *Vermögen* (força, poder, faculdade) espirrou em minha roupa.

Ora, segundo o *Dicionário de conceitos filosóficos* de Rudolf Eisler, *Vermögen* em alemão é equivalente ao conceito $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\sigma$ em grego e às noções de *potentia* e *potestas* em latim, significando potência, *Potenz*, e possibilidade real, *reale Möglichkeit*.¹⁴ A explicitação de Eisler quanto às correspondências do *Vermögen* na tradição filosófica é uma chave de leitura para os sentidos elencados por Campe. Eisler também apresenta os dois sentidos de *Vermögen* enquanto faculdade e riqueza. Em relação ao seu aspecto subjetivo de faculdade, o conceito *Vermögen* é um dos conceitos fundamentais da categoria de força, *Kraft*, aplicado à experiência interna, que se origina na consciência do poder, *Macht*, da vontade para a realização de suas intenções. Daí projeta-se seu segundo sentido objetivo de poder, *Können*, sobre os objetos do mundo exterior, de tal modo que eles se tornam um ser (uma essência) dotado (a) de força, *kraftbegabten Wesen*. Apesar do *Vermögen* não ser um estado subsistente

¹⁴ R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p. 629-30.

ou uma substancialidade particular, na **vontade**, *Willen*, na força, *Kraft*, ou mesmo em uma **realidade efetiva**, *Wirklichkeit*, já estão contidas atuações específicas das faculdades, dando origem às especificações dos *Vermögen* ativos e passivos. Tais considerações de Campe e Eisler sobre o conceito *Vermögen* conduzem naturalmente ao exame que Aristóteles faz em sua *Metafísica* ao conceito de δύναμις.

Na *Metafísica* de Aristóteles, os conceitos de **ato** (ενέργεια) e **potência** (δύναμις) aparecem concomitantemente. Para avançar na explicação dos modos de existência da substância, particularmente no que diz respeito às condições para seu movimento e mudança, é preciso introduzir as noções de potência e ato. Em torno das discussões com Heráclito, que afirmava o *dever* constante de todas as coisas, e com os eleatas Parmênides e Zenão, que buscavam o *ser* eterno e imutável para além das aparências enganadoras dos sentidos, Aristóteles trata de defender a sua concepção de substância mostrando que *algo* permanece o mesmo na mudança na medida em que, se é atualmente de tal ou qual maneira, ao mesmo tempo ele contém em si certas possibilidades, ou seja, determinadas “potências” suas, que são ou não são colocadas em ato. Do mesmo modo, assim também responde a sofistas como Protágoras, que afirmavam ser possível uma mesma coisa ser e não ser, mostrando que “em potência” é possível que uma mesma coisa seja simultaneamente os contrários, mas não “em ato”.¹⁵ Assim a essência (ουσία) de algo é o que permanece na mudança, isto é, sou ainda eu que permaneço o mesmo, tendo ou não me banhado no rio, esse é o meu ser, do mesmo modo que é ainda aquele rio que corre em minha aldeia, tendo ou não sido por mim visitado, aquele é o seu ser.

O conceito de δύναμις aparece diretamente tratado em dois momentos da *Metafísica*: no livro V, as definições de *dynamis* são buscadas do ponto de vista de uma coisa individual em um dado momento de sua história, e, na medida em que a discussão progride, no livro IX, o enfoque passa a ser sobre a passagem das coisas em seu processo próprio de formação. Segundo Aristóteles, a noção de potencialidade é em si mesma indefinível, e apenas se pode indicar a sua natureza recorrendo a **exemplos** particulares. Em geral, a atualidade está para a potencialidade como um homem que constrói está para aquele que sabe como construir, como o acordado está para o adormecido, como aquele que vê está para o possuidor de vista, mas que está de olhos fechados, como o objeto formado de uma matéria está para a matéria da

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1009 a 34-35:

δυναμει μεν γαρ ενδεχεται ανα ταυτο ειναι τα εναντια, εντελεχεια δ ου.

qual é feito, como o produto acabado está para a matéria bruta.¹⁶ Assim, *dynamis* significa “o princípio de movimento ou mudança, que está em outra coisa que a coisa movida ou na mesma coisa enquanto outra”.¹⁷ Ou seja, a potência é o princípio que possibilita a mudança, ou o **movimento** de algo a partir de um outro que age sobre esse algo, ou desse algo ele mesmo que age sobre si como um outro. Por exemplo, a potência de construir não está no edifício construído, pois esse é o resultado daquela potência exterior que foi nele atualizada; ou, como a arte de curar que pode estar em potência no homem doente, se ele for um médico, mas não nesse homem curado, pois nesse sentido ele é apenas o efeito daquela potência que ele mesmo, sob outro aspecto, se atualizou. Nessa direção, Aristóteles recolhe e assim explica os usos ordinários do termo grego δύναμις, cujos espectros se apresentam também na língua portuguesa, como quando se diz que “pode” (que é “capaz”) aquele que realiza algo bem ou de acordo com a sua intenção, e quem não consegue fazer algo bem ou em desacordo com seu propósito, diz-se simplesmente que ele não está “podendo” ou que “não pode” (não é “capaz”). Da mesma forma, as coisas que são impassíveis ou resistentes às mudanças para o pior são chamadas de verdadeiras “potências”, e aquelas que são afetadas negativamente ou até mesmo destruídas, são assim vistas não por “terem essas potências”, mas por padecerem de “falta de potência”.¹⁸

Por sua vez, no livro IX da *Metafísica* distinguem-se dois sentidos de *dynamis*. O primeiro é o de poder, o qual existe em uma coisa capaz de produzir uma certa mudança em outra. Esse é o sentido físico das potências (no sentido de poderes, capacidades ativas) que agem umas sobre as outras. Em outro sentido, sendo aquele que Aristóteles está mais interessado, designa a potência (potencialidade, capacidade passiva) de uma coisa única que passa de um estado a outro.¹⁹ Desse modo, Aristóteles distingue dois sentidos diferentes para a δύναμις, enquanto potência **ativa** e potência **passiva**, que nas versões latinas aparecem com as denominações de *potestas* e *potentia*, e que em português poderíamos traduzir por *poder* e *potência*. Nessas duas definições está implicada a fórmula da potência em seu sentido inicial. A potência passiva é aquela em que algo é suscetível de sofrer a ação advinda de uma outra fonte, fazendo com que seu ser mude, passivamente, pela ação de um outro ou por si mesmo enquanto outro. Essas são as potências da matéria.²⁰ A potência ativa está no agente, naquele ou

¹⁶ Sobre essa caracterização em geral do tratamento aristotélico ao conceito de “potência”, cf. D. Ross, *Aristóteles*, p. 182-4.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1019 a 15, livro V, cap. 12: “‘Potency’ means a source of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing qua other”, trad. D. Ross.

¹⁸ *Id. ib.* 1019 a 20.

¹⁹ F. E. Peters, *Termos filosóficos gregos, um léxico histórico*, p. 58-61, 73-74.

²⁰ Aristóteles, *op. cit.* 1046 b 10.

naquilo que contém o poder para produzir o movimento ou a mudança em outro, ou em si mesmo enquanto outro.²¹ Assim, por exemplo, uma criança tem a potência **primeira** (potencialidade, possibilidade em princípio) de construir um edifício, se ela estudar e vier a ser um construtor, enquanto um construtor tem a potência **segunda** (poder, possibilidade real) de construir um edifício; ou então, uma pessoa que tem a potência primeira de falar qualquer língua, e a potência segunda de falar a língua materna aprendida quando o desejar.

Contudo, se não podemos explicar a mudança sem recorrer à potencialidade, tampouco é possível explicá-la exclusivamente a partir dela, pois não há passagem da potência ao ato sem a ação de algo já atual. Nesse sentido, a atualidade é lógica e ontologicamente anterior à potencialidade, pois a potência enquanto potência não pode se transformar por si mesma em ato, do mesmo modo como as coisas se transformam, ou se movimentam, somente pelas ações que sofrem a partir de outras ou de si mesmas como outras. Em outras palavras, segundo Aristóteles, a galinha vem antes do ovo!²²

Uma vez feitos esses esclarecimentos sobre as definições de *dynamis*, podemos constatar que o uso desse conceito aparece ao longo de toda a *Metafísica*, como, por exemplo, em 981 a 1, onde lemos que, se da recordação nasce para os homens a experiência, muitas recordações de uma mesma coisa é uma experiência “em potência”. Ou então, em 1014 a 20, no que concerne às causas, lemos que todas elas estão presentes na substância de modo atuante ou “potencialmente”. Ora, além desses exemplos do uso propriamente “metafísico” do conceito de potência, podemos também verificar que essa mesma noção amplia-se ao ser utilizada de maneira generalizada no “**sistema**” aristotélico. Afinal, como reconhece Hegel ao explicar a filosofia aristotélica, existem duas formas principais pelas quais o universal se autodetermina: a primeira é a *possibilidade* (Möglichkeit) (*dynamis*, *potentia*) e a outra é a *efetividade* (Wirklichkeit) (*energeia*, *actus*), mais exatamente a *enteléquia*, que é em si mesma o fim e a realização do fim. Essas são as determinações que se encontram em toda a obra de Aristóteles, e que é preciso bem conhecer para bem lhe compreender, escreve Hegel.²³ Assim, no tratado *Da alma*, designam-se “potências”, ou “faculdades da alma”, os princípios que possibilitam: 1) aos seres vivos em geral, sua sobrevivência, 2) para alguns animais, a produção de conhecimentos e, 3) ao homem, o agir, particularmente as mais excelentes formas de ação que

²¹ *Id. ib.* 1046 b 25.

²² N. Abbagnano, *História da filosofia*, vol. 1, p. 164.

²³ “Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche er bestimmt: α) als die der Möglichkeit (δύναμις, *potentia*) und β) der Wirklichkeit (ενέργεια, *actus*), noch bestimmter der *Entelechie* (εντελέχεια), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist. Dies sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles vorkommen (IX, 1-7; etc.) und die man kennen muß, um ihn zu fassen”. LHF, A filosofia de Aristóteles, HW 19, p. 154.

são as ações éticas e políticas.²⁴ Nessa última direção, o conceito de “potência” também aparece na *Ética a Nicômaco* enquanto “potência dos contrários”, como sendo a condição da imputabilidade das ações, isto é, a necessidade da “possibilidade” da escolha como requisito da ação moral.²⁵ Deste modo, as definições aristotélicas em torno do sentido metafísico de “potência” explicam originalmente o *Vermögen* como “faculdade”. Porém, sucessivos deslocamentos conceituais e acomodações hermenêuticas ao longo da história da filosofia transformarão a análise da δύναμις, particularmente enfatizando seu sentido de “poder”, seja o poder da pessoa representante do “Soberano” no Estado moderno, seja o poder dos meios materiais da “riqueza” no processo de afirmação da sociedade civil-burguesa.²⁶ É nesse último sentido que o *Vermögen* recebe a especial atenção dos gramáticos e dos filósofos no século XIX.

O *Deutsches Wörterbuch (DWB)* de Jacob e Wilhelm Grimm, através de seu olhar para a tradição expresso na profusão de trechos de obras em língua alemã, citados em seus verbetes, aponta e ilustra os dois sentidos do substantivo *Vermögen*, *primeiro*, como **capacidade** e poder, *Fähigkeit, können*, e *segundo* como **dinheiro** e propriedades, *Geld, Besitztum*.²⁷ Em contrapartida, já em 1830, o professor Oertel de Ansbach, em seu *Dicionário gramatical da língua alemã*, considera *Vermögen*, em um *primeiro* sentido, como o conjunto daqueles **bens materiais** que se podem obter, como quando se fala em possuir uma grande riqueza.²⁸ Em um *segundo* sentido, como a **força** ou a capacidade de obter algo, assim se dizendo trabalhar conforme as suas faculdades ou ultrapassar as minhas capacidades. E ainda, em um *terceiro* sentido, como a força interna da alma, **faculdade** de desejar, faculdade de julgar ou faculdade de raciocinar. Também relaciona o sentido de *Vermögens-bestand* como patrimônio, a fortuna material presente de uma pessoa, *massa bonorum*, e o *Vermögens-Umstände*, a disposição dos bens materiais de uma pessoa. Daí para adiante, o sentido de *Vermögen* como riqueza passa a predominar sobre o sentido de faculdade.

²⁴ Aristóteles, *Da Alma*, 431 a-b, o “intelecto prático”.

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro III, 1110 a-b, as condições para a ação voluntária.

²⁶ Cf. J. C. B. Torres, *Figuras do Estado moderno*, Introdução – A abstração do Estado moderno, p. 21-80; cf. M. Müller, *Estudo Introdutório* à tradução da 1ª parte da FD, O direito abstrato, p. 5-52.

²⁷ Jacob & Wilhelm Grimm *Deutsches Wörterbuch*, tomo 12, vol. 1, coluna 882-888, *Vermögen* verbo, e 888-891, *Vermögen* substantivo. O começo dos trabalhos do DWB remonta a 1838, mas o primeiro tomo é publicado em 1854. Dos 16 volumes previstos inicialmente, a obra é completada em 1960 com 32 volumes, editados a partir de 1946 pela Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin e financiados pela Deutschen Forschungsgemeinschaft. Uma nova edição está sendo publicada desde 1965.

²⁸ Prof. Oertel, *Grammatisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 2º tomo, p. 183-184.

Uma exposição sistemática das diferentes acepções do conceito *Vermögen*, a partir do “senso comum”, é encontrada no *Dicionário filosófico* de Wilhelm Traugott Krug.²⁹ Segundo Krug, *Vermögen* é tudo aquilo através do qual se pode produzir (*bewirken*) algo. Existem dois tipos de *Vermögen*, o externo e o interno. O externo compreende todas as coisas através das quais é possível aproveitar e utilizar imediatamente, ou então mediante a sua posse obter bens proveitosos à vida, *Lebensgüter*. Dentre as coisas deste tipo existe principalmente o dinheiro, porque através dele podemos alcançar tudo aquilo que é comprável. Daí se pode fazer todo *Vermögen* exterior ser aferido de acordo com este valor de medida universal. Contudo, o mais importante é o *Vermögen* interno, pois dele depende todo o valor dos *Vermögen* externos, sem o que não se pode aproveitá-los, e isto é uma finalidade da vida, *Lebenszwecke*. Os *Vermögen* internos são todas as disposições, as capacidades e as forças (*Anlagen, Fähigkeiten und Kräften*) que a natureza proveu ao homem, corporais ou espirituais, assim como os conhecimentos, habilidades ou destrezas, e que cada um pode desenvolver pela formação e pelo aperfeiçoamento. Em outras palavras, os principais tipos de *Vermögen* são as **faculdades espirituais** e as **riquezas materiais**.

Ainda segundo Krug, quanto às faculdades espirituais, existem os *Gemüthsvermögen*, ou seja, cada faculdade ou força espiritual como simples disposição **natural**, sem nenhum desenvolvimento pela **formação** ou pelo aperfeiçoamento. Elas formam uma parte importante das faculdades internas, e podem ser divididas em transcendentais (primitivas) e empíricas (adquiridas), tal como são estudadas pelas doutrinas filosóficas que tratam das forças da alma (*Seelenkräfte*). Quanto às riquezas materiais, dividem-se em riquezas **privadas** e **públicas**, *Privat- und Staatsvermögen*, mas nunca se deve esquecer que essas estão sempre condicionadas pelas faculdades espirituais.

Sobre a questão da **igualdade** e da **desigualdade** dos *Vermögen*, ela geralmente remete às riquezas materiais, *Vermögen* externos. Essas são necessariamente desiguais, pois os homens não podem possuir ou utilizar a mesma quantidade ou qualidade de bens exteriores. Poder-se-ia querer que o Estado fosse o meio para produzir uma repartição igual desses bens, ou fosse introduzida uma comunidade de bens com igualdade de riquezas. Porém, nenhuma igualdade perfeita seria possível, e rapidamente a desigualdade se instalaria, pois todo aspecto exterior é submetido à variabilidade. Mas também porque as faculdades espirituais dos homens, *Vermögen* internos, são desiguais, desigualdade que está em relação

²⁹ W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, p. 377-9. Sobre a filosofia de Krug, cf. a crítica de Hegel no artigo do JCF sobre o senso comum, SCF, ainda que sua base seja outras obras de Krug que não essa acima referida; HW 2, p. 188 et seq.

com a desigualdade exterior. É bem verdade que as disposições originárias (*ursprunglichen Anlagen*) dos homens são iguais. Entretanto, o desenvolvimento e a formação delas é em cada homem muito diferente, o que pode empiricamente ser verificado observando-se os diferentes *Vermögen* físicos e espirituais, em função do maior ou menor favorecimento relativo às circunstâncias exteriores, a sorte ou o destino. Daí se produz continuamente uma quantidade de causas conjuntas, cujo efeito necessário é a desigualdade dos *Vermögen*. Por isso, essa desigualdade existe universalmente, tanto entre povos selvagens quanto cultivados, e ainda mais entre esses últimos, porque a formação produz ela mesma uma série de desigualdades. A igualdade entre os *Vermögen* através de uma comunidade de bens, propugnada por alguns filósofos e políticos, será sempre assim uma idéia irrealizável.³⁰

Ora, se na língua alemã *Vermögen* possui os dois sentidos de faculdade e de riqueza, na língua portuguesa estes dois conceitos também têm seus sentidos interligados. Segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, o substantivo *Faculdade* apresenta as seguintes acepções: 1) **possibilidade**, natural ou adquirida, de fazer qualquer coisa, capacidade, como, por exemplo, em “faculdade de falar”; 2) **aptidão natural**, dom, talento, como em “faculdade de entusiasmar os eleitores”; 3) cada uma das diversas utilizações, **atividades** ou subdivisões **da alma**, que receberam denominações e caracterizações heterogêneas na história da filosofia; 4) o poder do **conhecimento**, **sentimento** e **vontade**, na divisão tripartite da alma humana proposta pelo *kantismo* [segundo Houaiss, mas que pode ser remontada a Aristóteles]; 5) [**conhecimento institucional**,] conjunto das matérias que compõem cada uma das áreas do ensino superior, “faculdade de filosofia” e, por extensão, o corpo docente dessa instituição, “o reitor consultou a faculdade antes de tomar uma decisão”, ou qualquer instituição de ensino superior, isolada ou integrante de uma universidade; 6) licença ou **permissão** que se dá a alguém, “faculdade para dispor do patrimônio”; 7) propriedade, virtude ou **poder** de uma substância, “a cafeína tem a faculdade de tirar o sono”; 8) recursos materiais; posses, bens, **riquezas**, “vive de acordo com suas faculdades”; 9) registre-se também a locução “faculdade jurídica”, isto é, o poder de quem é civilmente capaz para agir ou fazer, como sujeito ativo ou

³⁰ Quanto ao “imposto de riquezas” (*Vermögenssteuer*), Krug observa que ele é cobrado sobre aquilo que o homem possui e através do qual pode (*vermag*) fazer coisas. Habitualmente se pensa nesse imposto como o anual imposto de renda. Seu critério ideal é fazer quem ganha mais, e pode mais, também contribuir mais para o Estado, e quem ganha menos contribuir menos. Mas, sua real aplicação é complicada, pois riquezas iguais nem sempre pagam a mesma coisa, porque as situações variam de caso para caso. Os homens cuidam, especialmente quando se fala sobre taxações, em bem esconder sua situação financeira e seus rendimentos, assim como não confiam essas informações a qualquer um. Como então obter a verdade se não se quiser usar dos mais duros métodos inquisicionais? Resposta de Krug, o Fisco deve silenciosamente investigar aqueles cuja fortuna diminuiu para ver para onde ela foi! W. T. Krug, *op. cit.* p. 378-9.

passivo, defendendo, adquirindo ou exercitando direitos, com o objetivo de obter um resultado jurídico.

A etimologia de faculdade vem do latim *facultas*, possibilidade, força, virtude, propriedade, talento natural, capacidade, arte, facilidade, meio, poder, e de seu plural, *facultatis*, abundância, provisão, meios, recursos, incorporando-se na língua corrente provavelmente por influência do francês *faculté* (1210) conhecimento, saber, (1370) capacidade, aptidão, direito, meio, (1261) lugar onde se faz o ensino universitário, (1478) corpo encarregado de um ensino especial em uma universidade. Como sinônimos e variantes temos: “autoridade, capacidade, direito, força, poder, potência, privilégio, propriedade, qualidade, virtude”. Desse modo, encontramos na “faculdade” da língua portuguesa os sentidos de possibilidade, poder, capacidade subjetiva, saber e riqueza objetiva, com a ênfase filosófica orientada pela noção das “faculdades da alma”.

Riqueza, por sua vez, tem como acepções: 1) característica ou **condição** do que é rico; 2) grande quantidade de dinheiro, posses, **bens materiais**, propriedades etc., afluência material; **fortuna**, como, por exemplo, em “a riqueza de um marajá”; 3) profusão de preciosidades; fausto, **luxo**, “palacete decorado com muita riqueza”, “a riqueza das fantasias de uma escola de samba”; 4) por metonímia da segunda acepção, a **classe** ou o conjunto dos ricos, “no Brasil, a riqueza ignora as condições em que os pobres se encontram”; 5) por extensão, qualidade do que é imponente pela sua magnificência, pelo seu esplendor e pela sua beleza; suntuosidade “a riqueza das obras do Renascimento italiano”; 6) fonte, **origem** de bens materiais ou espirituais considerados valiosos, “na natureza, o homem encontra a riqueza de que necessita”, “é a filosofia a maior riqueza do homem”; 7) por metáfora da segunda acepção, abundância, profusão de qualquer coisa (geralmente abstrata) considerada valiosa, “riqueza de imaginação”; 8) potencial produtivo, “graças a sua riqueza, o Brasil está sujeito ao êxito”; 9) em sentido econômico, o conjunto dos **bens econômicos** que tenha utilidade como tal, que atenda às necessidades humanas ou que seja passível de domínio, posse, uso etc.; 10) em sentido geofísico, conjunto dos **recursos** naturais, físicos, geológicos de uma terra; capacidade produtiva de uma terra; fertilidade, fecundidade, “riqueza do subsolo brasileiro”; 11) em sentido químico, o mesmo que concentração.

O termo em português tem sua etimologia ligada ao conceito espanhol *riqueza* (cerca de 1140), italiano *ricchezza* (século XIII), francês *richesse* (século XII) e o inglês *wealth*, que traduz o português *riqueza* e vernaculizações, registrando-se pela primeira vez no século XIII. Como sinônimos e variantes tem-se “abastança, abonação, abundância, chorume, cópia, divícia, fartura, fortuna, prosperidade, iberdade”, e como antônimos “indigência, miséria,

pobreza”. Deste modo, também encontramos na “riqueza” da língua portuguesa os sentidos de “bens materiais”, que por extensão podem ser aplicados a “bens espirituais” que tenham valor, tanto um quanto outro por seus “usos” ou por seus “usos potenciais”.

Por sua vez, nas traduções do conceito *Vermögen* quando esse se apresenta nos textos de Hegel, é possível constatar que a polissemia do termo alemão não escapou da atenção dos tradutores. Por exemplo, Jean-François Kervégan em sua tradução da *Filosofia do direito* nos alerta para o fato de que:

Independentemente da significação primeira de faculdade ou capacidade, o termo *das Vermögen* recobre noções às quais é impossível fazer corresponder uma única palavra em francês. Aqui, “patrimônio” pareceria dever se impor, ou, a rigor, “fortuna”. Contudo, seu papel no estudo da sociedade civil (ver §§ 199-200) torna preferível a palavra “riqueza”, que empregam os economistas franceses do século XVIII (cf. “a riqueza nacional”); poderíamos pensar igualmente em “capital”, mas *Kapital* aparece no § 200. No final das contas, “riqueza” parece constituir a proposição de tradução mais aceitável na diversidade de contextos de uso da palavra alemã.³¹

Neste sentido, em sua tradução em separado da *Sociedade civil-burguesa*, Jean-Pierre Lefebvre afirma que:

Das Vermögen - designa o conjunto de bens de uma coletividade ou de um indivíduo. Mas este substantivo é também a forma substantivada do verbo *vermögen*, que designa a capacidade concreta de um indivíduo em vista de tal ou qual realização (*poder* no sentido de “eu não pude abrir esta porta”). Este termo permite pois compreender ao mesmo tempo a riqueza no sentido jurídico-econômico e as habilidades e aptidões dos indivíduos.³²

Nessa mesma direção, também se pode dar como exemplo de uso do verbo *vermögen* como “ser capaz de algo”, a seguinte passagem do Prefácio da *Filosofia do direito* de Hegel: “Somente o discernimento da necessidade de tal diferença [entre a demonstração científica do modo especulativo de conhecer e os demais “métodos” de conhecimento] será capaz de tirar a filosofia da decadência vergonhosa na qual ela mergulhou em nossa época.”³³

Maurice de Gandillac, em sua tradução da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, na qual verte *Vermögen* como “capital”, também alerta: “a palavra *Vermögen*, que, em matéria

³¹ FD, § 170, *A riqueza da família*, trad. Kervégan, nota 1, p. 248.

³² Hegel, *La société civile-bourgeoise*, trad. J.-P. Lefebvre et al., § 199, nota 1, p. 76.

³³ “Die Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Verschiedenheit kann es allein sein, was die Philosophie aus dem schmähhlichen Verfall, in welchen sie in unseren Zeiten versunken ist, herauszureißen vermögen wird”. FD, *Prefácio*, HW 7, p. 12.

comercial, significa ‘capital social’, designa aqui ao mesmo tempo um conjunto de recursos e um poder de agir”.³⁴

No entanto, apesar de tais considerações interpostas em acompanhamento às traduções, parece que ainda resta a fazer uma abordagem especificamente temática sobre o conceito *Vermögen*, dada a importância que Hegel a ele conferiu. Isto é, se as questões que envolvem esse conceito não foram ainda devidamente valorizadas pela crítica, no entanto elas não passaram despercebidas da atenção do Filósofo. Arauto das propriedades especulativas da língua alemã, não seria de estranhar que Hegel reunisse em um **mesmo movimento** uma das determinações centrais de sua teoria da eticidade, a Riqueza, *das Vermögen*, tanto familiar quanto social, e sua crítica às concepções do espírito a partir de uma descrição de suas faculdades, *die Seelenvermögen*. Isso porquê uma das condições para a compreensão do conceito de eticidade é justamente evitar os escolhos das doutrinas que fundamentam uma separação de princípio entre subjetividade e objetividade, assim como àquelas das faculdades anímicas. Nesse caso, o trabalho de mediação dos conceitos, feito pelo filósofo, poderia muito bem contar com uma base imediata fornecida naturalmente pelo léxico.

Para avançar nessa direção, é preciso determinar os principais conceitos envolvidos. Ou seja, antes de mais nada é preciso mostrar em quais sentidos Hegel emprega o conceito *Vermögen* em suas obras. Assim, mostra-se, na segunda parte desse trabalho, o primeiro sentido para Hegel de *Vermögen* enquanto faculdade, para na terceira parte expor-se o sentido de *Vermögen* enquanto riqueza.

O primeiro sentido de *Vermögen* como faculdade é um sentido próprio ao “espírito subjetivo”, tal como se deriva de seu uso, por exemplo, na perspectiva advinda da psicologia aristotélica das “faculdades da alma”. Segundo a abordagem hegeliana, a dimensão “subjetiva” se institui na medida em que a “faculdade” representa um aspecto *em si* do espírito, definidor de seu conceito mesmo, enquanto um determinado modo de equacionamento da relação entre sujeito e objeto. Em contrapartida, o segundo sentido de *Vermögen* como riqueza é um sentido pertencente ao âmbito do “espírito objetivo”, pois se refere aos bens ou às propriedades exteriores, ou ainda aos objetos, que alguém possui, tal como na expressão “a riqueza de uma nação”. A dimensão “objetiva” aqui se apresenta no sentido de ser a riqueza um elemento *para si* do espírito, resultado da atividade de sua exteriorização, enquanto afirmação de sua liberdade concreta ao dar-se um ser-aí. Em vista desses parâmetros, nosso problema pode então ser formulado nos seguintes termos: qual é a

³⁴ ECF (C), § 524, *O sistema das carências*, trad. M. de Gandillac, p. 445.

relação, na filosofia hegeliana, entre os dois sentidos de *Vermögen* (como faculdade e como riqueza)? Como se constitui, a partir daí, em termos hegelianos, uma passagem entre as faculdades do espírito subjetivo e a riqueza no espírito subjetivo? Em que medida a riqueza torna-se um aspecto objetivo do espírito subjetivo e a faculdade um aspecto subjetivo no espírito objetivo?

Para elucidar tais questões, os dois textos de Hegel, que mais explicitamente tratam dessas questões, são a *Enciclopédia das ciências filosóficas* e a *Filosofia do direito*, em sua constituição biunívoca. Quanto à *Filosofia do direito*, da qual a seguir investigam-se particularmente a Introdução e a Eticidade, sua importância decorre em primeiro lugar do lugar que essa obra ocupa no sistema hegeliano. Como é sabido, a *Filosofia do direito* é uma exposição mais detalhada do “espírito objetivo”, tal como essa noção é apresentada na *Enciclopédia das ciências filosóficas*.³⁵ Ou seja, é uma versão mais desenvolvida da segunda parte da filosofia do espírito, situada entre a primeira parte do espírito subjetivo e a terceira parte do espírito absoluto.³⁶ Considerando-se que as “partes”, nas quais o sistema hegeliano se divide, não estão simplesmente justapostas entre si, mas que em cada uma dessas partes estão conservados e elevados os “momentos” anteriores que as constituem, e isso pela lógica mesma do desenvolvimento imanente das determinações conceituais, então o espírito “objetivo” conserva e eleva o espírito “subjetivo”, ou, em outras palavras, o espírito objetivo é a verdade, a suspensão, do espírito subjetivo.³⁷ Desse modo, quaisquer questões que se relacionem à articulação entre os aspectos objetivo e subjetivo do espírito em Hegel têm como foro privilegiado para seus encaminhamentos de respostas a *Filosofia do direito* e sua articulação com a *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Ora, essa posição da obra no todo do sistema coloca um problema ao nível da estrutura interna da *Filosofia do direito*, a saber, como introduzir as determinações do espírito objetivo, que pressupõem todo o desenvolvimento do espírito subjetivo, sem perder-se em um regresso

³⁵ “Este manual é uma exposição nova, e particularmente mais sistemática, dos conceitos fundamentais que, sobre esta parte da filosofia, já estão contidos na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (Heidelberg, 1817), também destinada a meus cursos”. “Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Teil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817) bereits enthalten sind.” FD, *Prefácio*, HW 7, p. 11.

³⁶ “Como desenvolvi esta parte da filosofia em minha *Filosofia do direito* (Berlin, 1821), eu posso aqui me exprimir mais brevemente do que nas outras partes”. “Da ich diesen Teil der Philosophie in meinen *Grundlinien [der Philosophie] des Rechts* (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer als über die anderen Teile fassen.” ECF (C), *Divisão do espírito objetivo*, § 487 Obs., HW 10, p.306.

³⁷ Na ECF, o espírito subjetivo tem como a sua determinação primeira a afirmação do espírito frente à natureza, o que se traduz na questão sobre a relação entre corpo e alma; desdobra-se na consciência que se põe frente ao objeto (*Gegenstand*); e afirma-se como espírito na medida em que como inteligência e vontade atinge a verdade de sua auto determinação, livremente se fazer mundo presente, ou seja, criar a realidade objetiva.

ao infinito ou recair-se em um começo dogmático. Nesse sentido, cabem às partes preliminares desse texto dois esclarecimentos fundamentais. No Prefácio, adverte-se que a correta leitura da obra repousa sobre o espírito lógico que encadeia o progredir de suas determinações, único modo verdadeiramente filosófico, posto que somente ele constitui a maneira de mostrar a necessidade desse encadeamento. Sobre essa natureza do saber especulativo, Hegel então remete à sua *Ciência da lógica*. Na Introdução, procede-se então a um resumo do conceito de “vontade livre”, isto é, do espírito que, na subjetividade de suas dimensões teórica e prática, enquanto inteligência e vontade, atinge o mais alto grau de sua determinação, ou seja, se autodeterminar livremente se fazendo mundo presente, mundo objetivo.

Nesse contexto, um aspecto chama particularmente a atenção: Para uma correta compreensão do conceito de vontade livre, ponto de partida do espírito objetivo, é preciso então logicamente recusar qualquer perspectiva que separe, em princípio, as suas dimensões teórica e prática, ou então que suponha serem a inteligência e a vontade fundamentalmente distintas entre si. Em outras palavras, não se pode admitir que pensar e querer sejam duas faculdades (*Vermögen*) independentes, particulares ou subsistentes em si. Surge assim uma primeira ordem de considerações de Hegel sobre o conceito *Vermögen* em seu sentido subjetivo de faculdade, em um viés negativo, crítico às doutrinas das faculdades da alma.

II - *DAS VERMÖGEN*, A FACE SUBJETIVA

Além do caso paradigmático de *aufheben*, suspender, outros tantos conceitos são igualmente torneados pelo “hegelianês”, vindo a ser assim os seus “termos técnicos”, ou seja, os conceitos mais importantes e fundamentais da filosofia especulativa. Esse processo de determinação conceitual é, por um lado, orientado pela *extrema precisão* existente na escritura de Hegel, uma acribia que se coloca como um eixo que perpassa a totalidade do sistema, e que lhe serve como o verdadeiro ponto de apoio para sua inteligibilidade. Isto é, em qualquer texto hegeliano podemos contar com a sustentabilidade dos sentidos nos quais os conceitos são empregados a cada vez, em todos os momentos do texto. Além disso, não só para cada texto, mas de uma maneira geral em relação à obra hegeliana como um todo, é a *Ciência da lógica* o mais pertinente “Dicionário Hegel”, por conter as definições dos principais conceitos hegelianos em seu movimento próprio de definição, o que é fundamental para a instituição do discurso no âmbito próprio do hegelianismo. Por outro lado, essas definições hegelianas dos conceitos filosóficos estão em consonância com os sentidos que os termos possuem naturalmente na língua alemã. Nessa direção, Hegel vai, muitas vezes, até o limite possível das diferenças semânticas e etimológicas entre as palavras, muitas vezes utilizadas como sinônimos, no sentido de buscar uma maior precisão na identificação dos conteúdos visados. Isso conduz a uma vivacidade e a uma tensão tais na leitura da filosofia hegeliana que não faz mais do que corroborar o seu preceito de que não é necessária nenhuma linguagem artificial para o desenvolvimento dos raciocínios filosóficos.¹

É possível ilustrar esse ponto através de um conhecido exemplo de problema envolvendo em sua base uma questão terminológica, que é especialmente relevante pelas suas repercussões até hoje sentidas na recepção da filosofia política hegeliana. Quando Hegel publica, em outubro de 1820, a primeira edição de sua *Filosofia do direito*, no Prefácio aparece a fórmula *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*.² Os primeiros leitores críticos de Hegel, de diversos matizes ideológicos, não

¹ Cf. CL, *Prefácio à 2ª ed.*, HW 5, p. 20-1.

² FD, *Prefácio*, HW 7, p. 24.

tardaram em ver nessa sentença uma espécie de *confissão* de que a filosofia hegeliana era a justificação teórica do Estado prussiano, uma vez que estaria assim apresentada, de modo claro e distinto, a equiparação entre a realidade existente e a ordem da racionalidade, o que não seria senão a mostra do mais profundo conservadorismo e do apoio ao regime político vigente. No entanto, o que houve foi uma *confusão*, como Hegel mesmo trata de esclarecer na Introdução da segunda edição de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, pois o que é considerado como “*vernünftig*” (racional) não é a “*Realität*” (realidade) imediata, tal como existe no ser-aí (*Dasein*) do mundo, mas essa realidade quando se torna “*wirklich*” (efetiva), ou seja, quando pela mediação da reflexão encontramos as razões pelas quais o mundo, aqui e agora, seja desse modo e não de outro.³ Ou seja, o que é racional é, na verdade, a “*Wirklichkeit*” (realidade efetiva ou efetividade), instituída pelo efetuar (*wirken*) do espírito em busca das razões verdadeiras e necessárias, essencialmente diferente da realidade do ser-aí imediato e contingente.⁴ O fato é que essa distinção está perfeitamente estabelecida no capítulo da *Ciência da lógica* sobre o conceito *Wirklichkeit* (terceira seção da doutrina da essência),⁵ e devidamente creditada na *Filosofia do direito*, pois como é afirmado no início de seu Prefácio, o método e o aparato conceitual dessa obra repousam sobre a *Ciência da lógica*, ou ainda, em termos hegelianos, é nela que se desenvolve a natureza do saber especulativo.⁶

Além desse caso exemplar dos problemas hermenêuticos surgidos em função da inobservância da precisão conceitual hegeliana, outros tantos conceitos foram e continuam sendo exaustivamente tratados pelo comentário das obras de Hegel, no sentido de melhor compreender o seu pensamento e os desdobramentos possíveis de seu sistema. Contudo, um termo técnico do vocabulário hegeliano parece ainda não ter recebido toda a atenção que merece, restando assim relativamente pouco explorado, a saber, o conceito *das Vermögen* em seu duplo sentido de faculdade e riqueza. Um vocábulo, dois sentidos, e ambos visados, empregados e trabalhados por Hegel em seus principais textos. É certo que o uso de

³ ECF (B), *Introdução*, § 6 Obs., citada a partir de ECF (C), *Introdução*, § 6 Obs. HW 8, p. 47-48. Cf. trad. Bourgeois, p. 169-170.

⁴ Sobre *wirklich* e *Wirklichkeit*, cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, “efetividade e racionalidade”, p. 16-22, e cf. M. Müller, tradução da *Introdução* da FD de Hegel, nota 1, p. 109-111, a propósito da *ouverture* do § 1: “a ciência filosófica do direito tem por objeto a idéia do direito, o conceito do direito e a sua efetivação”.

⁵ CL 1.2, *Efetividade*, HW 6, p. 186. Cf. trad. Labarrière/Jarczyk, p. 227, nota 1. Cf. também a Observação intitulada “Realidade e negação”, CL 1.1, *Ser-aí, qualidade*, HW 5, p. 119-22, na qual já se apresenta explicitamente a diferença entre *Realität* e *Wirklichkeit*. Por “realidade”, enquanto base para o raciocínio, entende-se ora a “realidade empírica”, ora a “realidade das idéias”; a “efetividade” é a suspensão da oposição aqui pressuposta entre ser e dever-ser.

⁶ FD, *Prefácio*, HW 7, p. 12. Sobre essa questão cf., por um lado, R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 15ª Lição, “A Filosofia do direito e a Prússia”, p. 357-391, e, por outro lado, E. Weil, *Hegel et l’Etat*, 2ª Conferência, “Os fundamentos filosóficos da política”, p. 24-42; para uma visão geral do problema, cf. nosso “Comentário” à palestra de Marcos Lutz Müller sobre a gênese lógica do conceito especulativo de liberdade, em *Ética e Política*, org. V. Rohden, p. 170-173.

sinônimos apóia seus dois diferentes sentidos. Quando *das Vermögen* aparece como faculdade, usa-se também *die Fähigkeit* e *die Kraft*. Quando aparece como riqueza, *der Reichtum* ou *das Kapital*. Porém, o fato é que *das Vermögen* é preferencialmente utilizado a ponto de compor dois títulos de partes da *Filosofia do direito*, como anteriormente chamamos a atenção. Teria Hegel se servido conscientemente de tal ambigüidade? Podemos pensar que o uso do mesmo termo para os dois sentidos é feito apenas por homonímia, sem algum significado filosófico relevante para ser estudado. Mas, também podemos pensar que Hegel valeu-se dessa duplicidade de sentidos, constatada na língua alemã corrente entre os séculos XVIII e XIX, para melhor centralizar o ponto de passagem entre o espírito subjetivo e o espírito subjetivo tal como desenvolvida pela *Enciclopédia das ciências filosóficas*, e, como conseqüência, melhor estruturar a sua teoria da eticidade tal como apresentada em sua *Filosofia do direito*.

Para avançar nessa segunda direção, vê-se nessa segunda parte do trabalho o tratamento hegeliano do conceito *Vermögen* em seu sentido de faculdade. Isso começa com uma crítica a qualquer concepção do espírito que o pressuponha como uma coleção de faculdades autônomas, ou seja, com uma negação da perspectiva que postula a existência das faculdades do querer, do pensar, do imaginar, etc. como os componentes de um fundo fixo sobre o qual se ergueria a natureza da alma ou do espírito humanos. Mas, esse mesmo conceito de *Vermögen* como faculdade pode ser bem compreendido, a saber, no sentido dinâmico de um processo no qual estão associados a faculdade e sua atuação, no sentido lógico de uma mútua determinação das categorias de ato e potência. Assim, as *faculdades da alma* (como denominadas pela tradição anterior a Hegel) tornam-se para a filosofia hegeliana elementos necessários para a enunciação da própria verdade do espírito em seu movimento de autodeterminação, na medida em que elas formam os diferentes graus de liberação da *vontade livre*, de suas potencialidades subjetivas até a ação que se transforma em realidade ética efetiva.

A seguir, então, vê-se, no capítulo 5, as *verdades e mentiras sobre as faculdades da alma*, no horizonte da filosofia hegeliana, ou seja, os aspectos positivos e negativos que derivam de duas perspectivas diferentes sobre o conceito de “faculdade” quando aplicado sobre o espírito subjetivo. De um lado, uma perspectiva que concebe a subjetividade a partir da multiplicidade de suas faculdades em oposição a um mundo objetivo; de outro lado, um horizonte que trata de correlacionar a potência ao ato, a possibilidade à efetividade, o sujeito que se desdobra no mundo objetivo de suas próprias ações. Para tanto, em um primeiro momento, visa-se compreender o movimento geral da visão hegeliana a partir de suas próprias

referências ao conceito *Vermögen*, de modo a estabelecer o ângulo específico de ataque da questão a partir das linhas originadas de suas decisões teóricas mais fundamentais. Em um segundo e terceiro momentos, trata-se de aprofundar aquelas duas concepções que influenciam mais diretamente a compreensão de Hegel das faculdades do espírito, a saber, a assim chamada *Psicologia das Faculdades (Vermögenspsychologie)* e a *doutrina das faculdades no criticismo kantiano*, cujos tratamentos hermenêuticos serão feitos em torno da própria abordagem hegeliana.

Em seguida, no capítulo 6, verifica-se o desdobramento positivo do *Vermögen* subjetivo, ou seja, a enunciação do aspecto objetivo da subjetividade, a liberdade de fazer-se mundo presente. Isso se expressa na teoria hegeliana da “eticidade”, que deriva de sua concepção da segunda natureza como a “natureza ética do espírito”. Para tanto, o começo será com o equacionamento entre as instâncias da natureza e do espírito. Em primeiro lugar, trata-se da crítica hegeliana ao conceito de estado de natureza, que coloca em jogo a ambigüidade do conceito de *natural* em relação ao movimento próprio do *espiritual*. Dessa crítica será possível derivar os dois sentidos de “natureza” para Hegel, a natureza imediata simples e a natureza do conceito. Mais do que uma simples metáfora, a noção de natureza do conceito busca apreender como instâncias imediatas para o espírito não somente aquela constituída pelo que se compreende habitualmente como da ordem do natural, isto é, as determinações biológicas ou físicas, mas também a imediatidade ética que é “natural” para a vontade em um determinado tempo e espaço. Essa duplicidade é o resultado do movimento da autodeterminação do espírito, que está presente de modo imediato na vontade natural, o qual estabelece uma primeira mediação através do arbítrio, e tem seu processo completado através da vontade livre, ponto de passagem do espírito subjetivo ao espírito objetivo. Dessa perspectiva do movimento instituidor da natureza ética do espírito, estaremos em melhores condições para entender a teoria hegeliana da eticidade, e de como ela opera a passagem, através do conceito *Vermögen*, da faculdade subjetiva para a riqueza objetiva.

5 - As faculdades da alma, *die Seelenvermögen*

a) Verdades e mentiras sobre as faculdades da alma

*Pensamento é o pensamento de pensamento.
Clareza tranqüila.
A alma é de certo modo tudo que é:
a alma é a forma das formas.*

JOYCE

Hegel utiliza o verbo *vermögen* de modo coloquial ao longo de seus textos, ou seja, no sentido de “poder” ou “ser capaz”, de tal modo que por si mesmo isso não implica em nenhuma especificidade teórica relevante para ser analisada.¹ Entretanto, *Vermögen* como substantivo desperta um interesse filosófico singular, pois ele é usado, na conotação de *faculdade*, de modo central na argumentação sobre os modos de expressão do espírito subjetivo, ou seja, na própria definição do conceito de espírito em seu movimento de instituição e desenvolvimento. Nesse âmbito, podemos afirmar que *Vermögen*, *faculdade*, é empregado de maneira sistemática em duas direções, uma negativa e outra positiva.

A direção negativa começa na contraposição hegeliana a qualquer compreensão do espírito como se ele fosse uma coleção de *faculdades autônomas*, como é atribuído ao que seria então, àquele momento da ciência e da filosofia, o procedimento habitual de conceitualização do espírito, e que toma forma através da nomeação de suas principais atividades ou forças como as “faculdades da alma”, *die Seelenvermögen*. Denomina-se aqui direção negativa a crítica de Hegel às posições teóricas estabelecidas por intermédio do *entendimento* (assim como visto anteriormente no capítulo dedicado ao *hegelianês*), posições essas que servem de referência para o começo da análise a partir do “estado atual da arte”, e sobre as quais recai uma *dialética da negatividade*. Nesse caso, a negação de que o espírito possa ser corretamente apreendido se for concebido a partir da multiplicidade de suas faculdades, quer dizer, do ângulo das faculdades da alma.

¹ Por exemplo: “Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia”. “Daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Rasonieren ohne die Philosophie versuchen, soviel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 63.

As diversas formas do espírito que se situa no ponto de vista da *representação*, costumam - ainda mais do que ocorre no grau anterior [a intuição] - ser vistas como forças ou *faculdades* isoladas, independentes umas das outras. Ao lado da *faculdade-de-representação* em geral, fala-se da imaginação e da memória e se considera, como algo perfeitamente resolvido, a autonomia recíproca dessas formas do espírito. Mas a apreensão verdadeiramente filosófica consiste justamente em ser concebida a conexão racional existente entre aquelas formas; em ser conhecido o desenvolvimento orgânico, que nelas se produz, da inteligência.²

Deste modo, o movimento *especulativo* do conceito exige o contorno dessa negatividade através da apreensão do que ela revela de positivo. Ou seja, a direção positiva consiste em não aceitar o dado imediato, mas também não simplesmente descartá-lo em uma atitude de oposição simples e unilateral. Em outras palavras, o que é verdadeiramente positivo inclui o negativo como sendo seu momento constitutivo. Porém, isso não pode ser feito de modo simplesmente exterior, mas precisa absorver o momento verdadeiro daquilo que por si só, de uma maneira abstrata, não consegue compreender de si mesmo. Assim, uma correta leitura do que é uma *faculdade* conduz diretamente à principal característica do espírito, que é a sua *capacidade* junto à sua *atividade* de autodeterminação, a *possibilidade* em conjunção com a *efetividade*. Antes de mais nada, isso significa que ao invés de postular o espírito a partir do princípio de suas diversas faculdades, o desafio percebido por Hegel é o de mostrar esse princípio realizado em seu fim, ou seja, não apenas destacando as *potências* do espírito, mas a sua *atuação*, não somente apontando para as possibilidades do espírito mas, sobretudo, atentando para o movimento de sua efetivação. Isso envolve uma ultrapassagem da dimensão subjetiva das potências espirituais em direção ao estabelecimento de uma dimensão objetiva que é o resultado da ação dessas potências, e esse resultado é o do mundo presente como produto da vontade e do pensamento, na liberdade de sua autodeterminação. Em outras palavras, é o que Hegel tem em vista na *Filosofia do direito* quando se refere aos poderes ou potências éticas (*sittlichen Mächte*), que mostram a substância (ética) como o sistema de seus acidentes (indivíduos).³ Isso resulta em um significativo afastamento do horizonte da então chamada “psicologia” das faculdades da alma (como veremos logo a seguir), enclausurada em uma dimensão teórica do auto-conhecimento do sujeito. Mas Hegel, ao mesmo tempo, promove a

² “Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der *Vorstellung* stehenden Geistes pflegen noch mehr, als dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, für vereinzelte, voneinander unabhängige Kräfte oder *Vermögen* angesehen zu werden. Man spricht *neben dem Vorstellungsvermögen* überhaupt von Einbildungskraft und von Gedächtniskraft und betrachtet dabei die gegenseitige Selbständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird”. ECF (C), *A representação*, § 451 Ad., HW 10, p. 257.

³ Cf. FD, *A eticidade*, § 145, HW 7, p. 294. Cf. D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p. 138; cf. também a nota 1 da trad. J.-F. Kervégan, p. 252, na qual as “*sittlichen Mächte*” aparecem como “les puissances éthiques”.

partir desse ponto de vista uma abertura em direção à dimensão prática da ética e da política do mundo, mostrando a linha de continuidade de um mesmo processo de efetivação das potências do espírito subjetivo desdobradas em uma constituição objetiva. Para percorrer ambas as direções, positiva e negativa, a argumentação de Hegel se vale do mesmo conceito *Vermögen*.

Assim, *Faculdade*, *Vermögen*, aparece primeiramente (*zunächst*) na filosofia hegeliana com o sentido subjetivo de faculdade, capacidade ou força da alma ou do espírito. “Primeiramente”, aqui, deve ser entendido conforme o modo pelo qual Hegel atribui o uso efetivo desse conceito no discurso filosófico e científico de sua época, e é assim que no primeiro movimento do Conceito Preliminar (*Vorbegriff*) da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, afirma-se:

Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então ele aparece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, *ao lado* de outras - da sensibilidade, da intuição, da fantasia, etc.; do desejar, do querer, etc.⁴

De um modo constante, nas considerações preliminares de seus textos, Hegel buscava ser muito cuidadoso em lembrar que a verdade está no todo, ou seja, no encadeamento das proposições e das idéias, e na constituição das definições e dos argumentos que somente dessa maneira se faz possível. Portanto, afirmações feitas isoladamente, separadas de seu contexto, não podem apresentar a mesma consistência ou necessidade que o discurso filosófico exige. Mas, como sempre é preciso começar por algum ponto nesse círculo da filosofia, geralmente Hegel trata de iniciar por uma comparação de seus pontos de vista com aqueles que serviam de referência imediata a seus leitores e ouvintes. Nesse sentido, é possível apontar como exemplo desse procedimento o texto imediatamente anterior ao *Vorbegriff*, a saber, a *Introdução* da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Observa-se que essa *Introdução* apresenta enquanto seu movimento primeiro, que avança durante quase todo o texto, diversas considerações sobre como a filosofia se relaciona com os outros campos do saber, ou seja, com a religião e com a ciência, com as teorias do saber imediato e com as doutrinas do dever-

⁴ “Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Tätigkeiten oder Vermögen neben anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie usf., Begehren, Wollen usf.” ECF (C), *Conceito preliminar*, § 20, HW 8, p. 71. Cf. nesse caso a branda mas escurreita tradução de B. Bourgeois: “Si nous prenons la pensée selon la représentation immédiate que l’on s’en fait, elle apparaît α) tout d’abord dans sa signification habituelle, subjective, comme l’une des activités ou facultés de l’esprit, à côté d’autres: la sensibilité, l’intuition, l’imagination, etc., la faculté de désirer, le vouloir, etc.” p. 284.

ser, com a filosofia crítica em particular e com a própria história da filosofia em geral.⁵ Na perspectiva de Hegel, tais contrapontos demarcam e ajudam o começo da leitura de um texto especificamente filosófico, e é a partir deles que começa a tarefa da crítica em preparar o terreno para o discurso especulativo. Afinal, um dos maiores problemas da filosofia, à sua época, segundo a sua avaliação pessoal, era justamente a tentação dos filósofos de começarem tudo do zero, como se isso fosse possível.⁶

Quanto ao *Conceito Preliminar* da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, que aparece logo após a Introdução, ele é posto à entrada do primeiro tomo, a *Ciência da lógica*, e o movimento inicial desse *Vorbegriff* (lógico e enciclopédico), que abrange os §§ 19-25 (antes, portanto, de se passar ao exame das três posições do pensamento em relação à objetividade), apresenta como seu problema central a demarcação do que é o “pensamento” (*das Denken*). Isso porque, na medida em que a lógica é definida como a ciência da *idéia pura*, isto é, “da idéia no elemento abstrato do pensar” (*Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstrakten Elemente des Denkens*, § 19), apresenta-se naturalmente como uma primeira referência para o tratamento dessa questão o sentido usual do que é o pensar, ou seja, do conceito de pensamento, e assim, por extensão, do próprio conceito de lógica que daí pode ser derivado.⁷ Em vista desse interesse estratégico para a argumentação “preliminar” da Lógica e de sua posição no sistema enciclopédico, o pensamento é mostrado como algo que se representa em um primeiro momento como algo basicamente subjetivo, isto é, como uma atividade ou faculdade de um sujeito que pensa, assim como esse sujeito também sente, intui, fantasia, deseja, quer, etc. em sua constituição subjetiva. Ou ainda, como Hegel explicita no Adendo ao § 20: “Quando falamos do pensar, esse aparece inicialmente como uma atividade

⁵ Cf. ECF (C), *Introdução*. No § 2 aparece a afirmação de que um começo é sempre algo na ordem do *imediato*, e assim sempre marcado pelo caráter incontornável das pressuposições. Sobre as diversas ordens de pressuposição que envolvem a instituição do discurso filosófico, ver no § 4 a relação da filosofia com a *religião*, no § 5 a crítica das teorias do *saber imediato* (para filosofar é preciso aprender a filosofar; assim como todos têm pés para calçar sapatos e mãos para fazê-los, no entanto é preciso aprender e praticar para saber construir sapatos), no § 6 a contraposição com as filosofias do *dever-ser* (com sua referência na Observação ao caso da confusão entre os conceitos de realidade e efetividade surgida por ocasião da publicação da *Filosofia do direito*) no § 7 a relação entre filosofia e *ciência* e o elogio da *economia política* como a ciência mais moderna, no § 9 a crítica geral das *ciências do entendimento*, no § 10 a recusa de qualquer verdade original ou primitiva, e, finalmente, no § 13, a relação com a *história da filosofia*, até a afirmação do § 15, nesse sentido conclusiva, de que o todo é um *círculo de círculos*.

⁶ Cf. FD, *Prefácio*, a propósito do ateísmo do mundo ético, segundo o qual cada um procura justificar as suas *idiosincrasias* como verdades a despeito da realidade, como se tivessem uma pedra filosófica; para Hegel, ao contrário, tal pedra nada mais poderia revelar senão *o racional* em si mesmo da realidade efetiva.

⁷ Sobre as diferentes compreensões do que é “lógica” em uma abordagem contemporânea, cf. E. Tugendhat & U. Wolf, *Logisch-semantisch Propädeutik*, cap. 1 – Was heisst Logik? p. 7-16. Nesse sentido, Hegel propõe em sua CL a suspensão entre as regras do ser, do pensar e da linguagem.

subjetiva, como uma faculdade, entre as diversas que temos, como, por exemplo, a memória, a representação, a faculdade de querer e outras semelhantes”.⁸

Nesse sentido, o pensar é mostrado como sendo representado enquanto uma faculdade, *ein Vermögen*, subjetiva do espírito humano, assim como outras faculdades que cada sujeito possui e a faz atuar em sua relação com o mundo. No caso do pensar, da faculdade do pensamento, seu produto é o universal, ou, em outras palavras, o resultado dessa atividade de pensar é a produção de conceitos abstratos universais que permitem subsumir as coisas particulares do mundo. Deste modo, pensar é representar, e representar é uma atividade de um sujeito que pensa sobre o mundo. O sujeito existente como pensante torna-se um Eu quando se representa a si mesmo frente a um mundo dado como posto frente a si.

Tal linha de raciocínio, que poderíamos denominar de uma perspectiva cartesiana (na medida em que coloca, na ordem do conhecimento, o *ser pensante* anterior à *coisa extensa*), é tomada como uma referência para Hegel contrapor-se a ela em um aspecto fundamental: a concepção do pensamento como uma faculdade essencialmente *subjetiva*, isto é, em oposição a um mundo *objetivo*.⁹ Isso conduz a um dos desafios primordiais da filosofia hegeliana, a saber, a constituição dos modos de suspensão do dualismo entre sujeito e objeto, em geral uma questão recorrente do Idealismo Alemão e uma linha programática exposta cabalmente por Hegel através de sua *Fenomenologia do espírito*. Além desse aspecto fundamental da crítica hegeliana à concepção do pensamento como uma das faculdades do espírito, na medida em que esposa um dualismo entre subjetividade e objetividade, daqui deriva-se uma segunda contraposição que a acompanha, a saber, aquela que abrange todas as doutrinas que concebem o espírito como uma coleção de faculdades. Tal perspectiva aprofunda aquele dualismo entre subjetividade e objetividade ao novamente cindir essa cisão em uma subjetividade múltipla, vista como algo necessário para a captação de um mundo originariamente múltipla. Assim, Hegel não “pensa” “o pensamento” como uma faculdade entre outras, ao não acompanhar a afirmação do subjetivo em contraposição ao objetivo, e ao não colocar a ordem da multiplicidade à frente da unidade - horizontes que usualmente partem da concepção dos *Vermögen* do espírito ou da alma. E isso Hegel o faz por razões de fundo. Antiga concepção da filosofia hegeliana, desenvolvida desde os seus primeiros escritos, a razão, posta na oposição absoluta, “despotencializa-se” e transforma-se em entendimento, colocando-se assim

⁸ “Wenn wir vom Denken sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als eine subjektive Tätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtnis, Vorstellung, Willensvermögen u. dgl.” ECF (C), *Conceito preliminar*, § 20 Adendo, HW 8, p. 75.

⁹ Cf. Denis Rosenfield, *Descartes e as peripécias da razão*, cap. II, “Descartes e a desmedida da razão”, esp. parte 2, “A metafísica e o conhecimento da alma”, p. 114-118; na trad. francesa, *Métaphysique et raison moderne*, p. 129-133.

a multiplicidade como o princípio das ciências do entendimento.¹⁰ Deste modo, ao conceber-se o pensamento como uma faculdade subjetiva que pensa sobre um mundo objetivo, e o espírito como uma coleção de faculdades, das quais o pensamento é uma delas, resta-se ao nível de uma compreensão finita do que é infinito, múltipla do que é uno, relativa do que é absoluto.

Contudo, esse aspecto crítico da consideração hegeliana ao predominante sentido subjetivo e múltiplo do *Vermögen* não fecha a questão sobre esse conceito. Pelo contrário, o aspecto negativo desse seu entendimento, revelado pela crítica hegeliana nos termos de uma suposição de dicotomia entre subjetividade e objetividade, e de uma acusação de predominância da multiplicidade sobre a unidade, enseja a enunciação de seu lado positivo ao mostrar que a subjetividade origina a objetividade, e que o múltiplo produz o uno. Ou seja, a verdadeira intelecção do *Vermögen* ocorre através de uma correção na rota de sua atual compreensão, e é justamente isso que permite a enunciação da perspectiva hegeliana. A partir de outra antiga noção de sua filosofia, Hegel não apenas justapõe suas concepções frente às outras sobre o mesmo assunto, mas através do movimento próprio de seu sistema especulativo trata de mostrar como as contradições das concepções anteriores fazem emergir de dentro delas sua oposição e sua verdade, pois estando a idéia da filosofia efetivamente presente “a tarefa da crítica é colocar em evidência de que modo e em qual medida ela [a idéia da filosofia] se manifesta de modo livre e claro”.¹¹ Deste modo, a verdadeira faculdade subjetiva da vontade e do pensamento é fazer-se mundo objetivo presente, a verdade da potência é tornar-se ato, o conceito em si efetivar-se para si.

Esse movimento está presente ao longo da crítica de Hegel ao sentido subjetivista do *Vermögen*. A idéia central é a de que os pensamentos não devem ser reduzidos a fenômenos do sujeito que pensa a realidade, isto é, tomá-los como dados somente subjetivos, mas se trata de afirmar os pensamentos como sendo eles mesmos objetivos. Para demonstrar essa tese “forte” da lógica hegeliana, parte-se de uma distinção entre o *produto do pensar*, que consiste de algo marcado pela universalidade, e que toma a forma de um conceito ou de uma categoria, configurando as formas do abstrato em geral, e o *pensar enquanto atividade*, sendo esse o universal ativo, a saber, o universal que se atua a partir da potência do espírito produzindo

¹⁰ “Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzierte Vernunft wird somit Prinzip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften”. DFS, *Intróito (Vorerinnerung)*, HW 2, p. 11.

¹¹ “Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, sowie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen”. CF, HW 2, p. 173. Observe-se que essa “Introdução” ao JCF trata da relação entre a essência da “crítica” filosófica em geral e estado “atual” (gegenwärtig) da filosofia em particular.

suas próprias determinações (*Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine*, § 20). O pensar, tomado como ativo em relação a objetos, consiste em uma reflexão sobre esses objetos (*Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das Nachdenken über etwas*, § 21), cuja atividade é buscar o universal, compreendido esse como sendo o que permanece na mudança, o firme, permanente, que rege o particular, e, nesse sentido, o universal existe somente para o espírito que efetua essa atividade unificadora. Mas, para experimentar o que seja o verdadeiro nas coisas não basta a simples reflexão sobre elas, ao contrário, é preciso a apropriação da atividade subjetiva que não somente “capta” como principalmente “transforma” o que está presente de modo imediato para conferir-lhe a sua substancialidade (*daß erst durch die vermittels des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Substantielle erreicht werde*, § 22 Ad.). Assim, a verdadeira reflexão subjetiva sobre o imediato objetivo é elevar esse dado da realidade à condição de pensado e, como pensado, encontrar a realidade efetiva do dado. Na verdade da reflexão vem à luz simultaneamente, por um lado, o fato que a verdadeira natureza do pensar é ser “minha” atividade, e, por outro lado, a constatação que a natureza é produto de “meu” espírito, isto é, de “minha” liberdade (*Indem im Nachdenken ebensowohl die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken meine Tätigkeit ist, so ist jene ebensowohl das Erzeugnis meines Geistes, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seienden Ichs, - oder meiner Freiheit*, § 23). A verdade do que vem a ser objetivo depende do que é subjetivo, em um processo movido pela atividade singular de reflexão. O problema, assim, afirma Hegel, não está em conceber o pensar como uma faculdade, mas em pensá-lo como se fosse uma faculdade que se refere apenas ao sujeito, que mediante essa faculdade se coloca em oposição aos objetos. Isto é, o problema é propor e opor firmemente sujeito e objeto. Da mesma maneira, a questão não será a de pensar o pensar como uma faculdade em relação aos objetos, mas pensá-lo como uma faculdade ao lado de outras faculdades que se põem como faculdades em oposição às atividades. Ou seja, o problema é supor e pôr a diferença acima da identidade entre faculdade e atividade, potência e ato. Em suma, como Hegel elucida:

O pensar constitui, assim, a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual. Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar, etc. Tudo isso são somente especificações ulteriores do pensar. Enquanto assim apreendemos o pensar, ele aparece sob outra relação do que quando simplesmente dizemos

que temos uma faculdade-de-pensar, no meio e ao lado de outras faculdades, como sejam intuir, representar, querer, e semelhantes”.¹²

Estamos assim frente a uma questão de fundo do hegelianismo. Em torno do conceito *Vermögen* podemos estabelecer uma via privilegiada para a compreensão dos próprios fundamentos do sistema hegeliano, tanto no que diz respeito aos seus contrapontos teóricos principais (nesse caso, as doutrinas das faculdades da alma), quanto às suas decisões teóricas mais profundas (a relação que aqui se apresenta entre entendimento e razão, subjetividade e objetividade) e aos seus aspectos específicos da doutrina do espírito subjetivo (uma concepção monista fundada no movimento de auto-posição do espírito enquanto unificação totalizante da lógica do pensar e da natureza dos objetos). Tal caminho para a efetivação de uma racionalidade concreta está para além de um simples idealismo, e é nesse sentido que deve ser entendida a inserção de Hegel na trajetória do Idealismo Alemão, que tem como uma de suas estruturas transversais as diferentes enunciações da “psicologia”, ou seja, das doutrinas que tratam do “espírito” nos termos da relação que aqui se coloca entre sujeito e objeto (ver item seguinte sobre a *Psicologia das Faculdades*).

Como foi visto, o movimento inicial do Conceito Preliminar da Ciência da lógica, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, mostrou *via negationes* o que “o pensamento” não é, ou seja, que ele não é *uma faculdade* ao lado das outras, tal como o concebem as teorias subjetivistas, e que ele não é uma *potência separada* do resultado de sua atividade própria. Isso é feito no intuito de recuperar a especificidade do pensamento em seus aspectos subjetivo e objetivo, enquanto condição necessária para a formulação do próprio conceito de “lógica” para Hegel, a saber, uma auto-posição do pensar e do mundo. Nesse sentido, a lógica não é apenas a ciência das regras do pensar subjetivo, universal em suas formas, mas principalmente o âmbito do movimento das categorias, através das quais o pensar repõe a realidade como efetividade, natural e espiritual.¹³ Ou ainda, nessa mesma direção, segundo Hegel, a dialética não é a atividade exterior de um pensamento subjetivo que projeta os seus esquemas sobre a realidade (como no caso de pensar o mundo em termos de teses, antíteses e sínteses), mas “a alma própria do conteúdo” em seu desenvolvimento imanente.¹⁴

¹² “Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usw. Dies alles sind nur weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir bloß sagen: wir haben Denkvermögen unter und neben anderen Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen u. dgl.” ECF (C), *Conceito preliminar*, § 24 Ad., HW 8, p. 82.

¹³ Cf. J. Biard et alii, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, esp. p. 17-24.

¹⁴ “Die höhere Dialektik des Begriffes ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den *positiven* Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein *Entwicklung* und

Ora, simetricamente, o movimento inicial da Introdução à Filosofia do Espírito na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§§ 377-380) mostra também *via negationes* o que “o espírito” não é, ou seja, que ele não é uma coleção de faculdades, tal como o concebe a “psicologia” de seu tempo. A estratégia semelhante também revela uma ligação entre as duas questões, o problema da concepção do pensamento como uma faculdade subjetiva e a divisão do espírito em uma coleção de faculdades. Isso porque, se o pensamento é tomado como uma faculdade *ao lado* de outras (tal como grifado pelo próprio Hegel), como o sentir e o querer, a concepção que embasa tal análise é aquela que pensa a alma, ou o espírito, justamente como uma conjunção dessas diferentes faculdades em suas particularidades.

A psicologia, enquanto doutrina do espírito, é por Hegel apresentada de três diferentes maneiras. Em um primeiro sentido, e de um ponto de vista de uma *simples empiria*, uma psicologia reduz-se àquelas observações dirigidas para a singularidade contingente do espírito, tal como no mau sentido de um “conhece-te a ti mesmo”, onde o pronome reflexivo é entendido como apontando para dentro da singularidade pessoal de quem se observa, ou nas singularidades dos homens que são observados. O problema, aqui, é a prevalência da singularidade, sem universalidade. Em um segundo sentido, na perspectiva da *psicologia racional*, o espírito é investigado em sua essência não fenomenal, ou seja, em seu ser em si, segundo seu conceito. Isso representa o contrário do primeiro sentido, pois, desse modo, as singularidades são negadas em função do universal, pois se sou eu que penso, quero ou sinto, a pretensão da psicologia racional é mostrar a universalidade dessas faculdades, enquanto universalmente presentes em cada alma una, perene, eterna, ou, segundo a terminologia da metafísica tradicional, a partir da alma em sua “simplicidade”. O problema da “alma simples” é a busca da universalidade, sem a contrapartida da singularidade. Em um terceiro sentido, entre a observação dirigida para a singularidade contingente e o raciocínio não fenomenal que visa à universalidade necessária “situa-se a *psicologia empírica* que tem em vista o observar e o descrever das faculdades particulares do espírito”.¹⁵ Essa alternativa, que poderia ser uma via de mediação entre singular e universal através do particular, contudo, também não perfaz as exigências da filosofia autenticamente especulativa. O problema aqui é não conseguir mostrar o encadeamento necessário das particularidades, isto é, a psicologia empírica acolhe,

immanentes Fortschreiten ist. Diese Dialektik ist dann nicht *äußeres* Tun eines subjektiven Denkens, sondern die *eigene Seele* des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt”. FD, *Introdução*, § 31 Obs., HB 7, p. 84.

¹⁵ “In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende *empirische Psychologie*”. ECF (C), *Introdução à filosofia do espírito*, § 378 Ad., HW 10, p. 12.

como se fossem dados evidentes, as faculdades em que ela decompõe o espírito, sem fornecer a prova ou a demonstração de tal divisão:

A psicologia empírica recebe da representação como dados, [assim] como o espírito em geral, também as faculdades particulares em que decompõe o espírito, sem fornecer, pela dedução dessas particularidades [a partir] do conceito de espírito, a prova da necessidade de que no espírito haja exatamente essas faculdades e nenhuma outra.¹⁶

Esse problema metodológico da psicologia empírica conduz, assim, a uma “desespiritualização” de seu conteúdo por sua fixação na unilateralidade, não mais sobre o singular somente contingente ou o universal pretensamente necessário, mas agora sobre as particularizações em que o espírito é decomposto. Tal decomposição não significa o reconhecimento de algo que fosse separado *de facto*, mas, pelo contrário, esse algo se apresenta separado porque ele é assim representado *de dicto*. Isto é, não existem as faculdades do pensar, do querer, do imaginar, etc. mas elas se fazem existir a partir do momento em que são assim denominadas como diferentes faculdades responsáveis por diferentes atividades do espírito. Desse modo, o espírito passa a ser concebido como um agregado de forças autônomas, que se apresentam como se estivessem em uma relação exterior umas com as outras. Contra tal horizonte:

O sentimento-de-si da unidade viva do espírito põe-se de si mesmo contra a fragmentação deste nas diversas faculdades, forças, representadas [como] autônomas umas em relação às outras, ou - o que vem a dar no mesmo - nas diversas atividades também representadas.¹⁷

Pelo contrário, segundo Hegel, a verdade do espírito não é a sua correspondência com alguma realidade que pudesse servir de referência, porém, *sua* verdade somente é conhecida quando apreendida através do processo de efetivação de *seu* próprio conceito. Ou seja, aquilo que o conceito do espírito é em si, sua identidade consigo mesmo, precisa passar a realizar-se para si mesmo, não a partir de alguma descrição do que ele seria realmente, mas ser realmente aquilo que ele se faz ser. Através desse auto-desenvolvimento, de um processo próprio de

¹⁶ “Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Notwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind”. *Id. ib.*

¹⁷ “Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Tätigkeiten”. ECF (C), *Introdução à Filosofia do espírito*, § 379, HW 10, p. 13.

posição de si mesmo, o espírito atinge seu fim quando efetiva plenamente seu conceito, quando chega à sua completa consciência e ação.¹⁸

Por essa via apresenta-se a verdade do *Vermögen* subjetivo, das faculdades subjetivas, na medida em que se revela nessa concepção o gérmen que conduz o espírito a efetivar as suas potencialidades, reconhecendo-se o espírito nas forças que impulsionam esse processo (enquanto espírito subjetivo) e no seu resultado final (enquanto espírito objetivo). “O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que o seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade, e as assim chamadas forças da alma não têm outro sentido do que o de serem os degraus dessa elevação”.¹⁹ É por sua auto-diferenciação, pelo reconduzir das diferenças à unidade de seu conceito, que o espírito é algo verdadeiro, vivo, orgânico, sistemático, e é só pelo conhecimento dessa sua natureza que a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. O que invalida a psicologia empírica é o desmembramento em uma multiplicidade de potências autônomas, de diferentes *Vermögen*, o que não é senão o resultado de uma má compreensão do *Vermögen* em um sentido unilateralmente subjetivo e potencial, tal como uma determinação fixa do entendimento que não passou pela dialética da razão que lhe dilui. Nesse sentido, a psicologia empírica padece do mesmo problema metodológico que também arruína a psicologia racional, ou seja, aquela divisão fixa das faculdades da alma em pensar, querer, sentir, etc., pretensamente válida para a descrição ou para a apreensão da subjetividade. De uma maneira ou outra, o mesmo procedimento conduz ao tratamento da alma como ela fosse um mecanismo, com uma ligação apenas exterior entre corpo e alma. É nesse sentido que Hegel afirma: “Sucede igualmente que a alma também seja vista como um simples complexo de potências e de faculdades, subsistindo autonomamente umas ao lado das outras”.²⁰

Por sua vez, após a exposição do conceito de espírito, na Introdução à Filosofia do Espírito da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel dedica um único parágrafo à Introdução da primeira seção correspondente ao Espírito Subjetivo (§ 387). O espírito subjetivo é, então, apresentado como sendo o espírito em sua relação consigo mesmo, antes de passar a se objetivar livremente na realidade de um mundo por ele produzido como espírito

¹⁸ Para um acompanhamento das diferentes formulações do conceito de espírito subjetivo em Hegel, em sua tensão constitutiva com as posições aristotélicas sobre a alma, cf. K. Düsing, “Endliche und absolute Subjektivität, Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung”. p. 33-58.

¹⁹ “Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts anderes als sein Sichselbsterheben zu seiner Wahrheit, und die sogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieser Erhebung zu sein”. ECF (C), *Introdução à Filosofia do espírito*, § 379 Ad., HW 10, p. 16.

²⁰ “Ebenso geschieht es dann auch, daß die Seele als ein bloßer Komplex selbständig nebeneinander bestehender Kräfte und Vermögen angesehen wird”. ECF (C), *O mecanismo*, § 195 Ad., HW 8, p. 353.

objetivo, e antes de recuperar a identidade de si mesmo mediante a unidade entre a sua idealidade conceitual e a sua realidade objetiva como espírito absoluto. Em todas essas dimensões da definição hegeliana de espírito, está sempre presente a preocupação no estabelecimento das condições para tornar efetiva a própria liberdade. Aliás, esse é um meta-tema da filosofia hegeliana, isto é, um problema que lhe percorre transversalmente: pensar os requisitos não apenas para uma correta definição do conceito de liberdade, mas, sobretudo, indicando as condições para sua efetivação. A essência do espírito é, então, a liberdade, e a liberdade do espírito subjetivo é o poder de abstrair-se de toda exterioridade, e finalmente poder suspender a própria exterioridade.²¹ Três momentos marcam esse processo no âmbito do espírito subjetivo: a abstração das determinidades naturais (que Hegel denomina do processo da *alma*, passagem entre a natureza e o espírito, campo da *Antropologia*), o processo de reconhecimento de si mediante o seu espelhamento no outro (momento da *Consciência de si*, explicitado pela *Fenomenologia*) e a suspensão de sua autodeterminação subjetiva mediante sua exteriorização em um mundo presente (especificidade do *Espírito*, que na conjunção entre as suas capacidades teóricas e práticas torna-se um espírito livre, possibilitando a passagem de sua subjetividade constitutiva em direção à objetividade por ele constituída).

Na concretude desse processo do espírito subjetivo, o espírito se põe então, respectivamente, como alma, consciência e espírito. No momento da apresentação dessas instâncias do conceito de espírito subjetivo, encontra-se novamente o procedimento crítico de Hegel frente às concepções vigentes em seu tempo. Nesse sentido, Hegel centra a sua crítica às pressuposições teóricas responsáveis pelas perdas do aspecto específico do espírito. A *Antropologia*, em suas apreensões da alma, procura em uma natureza dada seus referenciais mais seguros, perdendo de vista que se trata de um elemento que tem como principal característica a posição de suas próprias determinações, e que justamente por isso é refratário a qualquer fixação de traços que lhe sejam exteriores. A *Fenomenologia*, ao tratar da consciência, também incorre na tendência de fazer paralisar o movimento espiritual de sua auto-instituição. Na medida em que se põe na forma de relações, sejam as relações do Eu com os objetos ou de suas relações com as outras consciências, mantendo a dimensão da auto-referencialidade do sujeito sem a totalização com o seu outro, objeto ou sujeito. Por sua vez, se a *Psicologia* trata do espírito que se determina a si mesmo na exterioridade de um mundo, o sujeito para si autodeterminado no objeto, é justamente esse aspecto totalizante do espírito

²¹ Cf. R. Horstmann, *Subjektiver Geist und Moralität, zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, p. 191-199.

subjetivo enquanto unidade do subjetivo e do objetivo no elemento da subjetividade que não transparece nas doutrinas psicológicas de então. É esse problema que Hegel constata na Observação do § 387 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*:

A maneira psicológica de considerar [as coisas], aliás a maneira habitual, indica em forma narrativa o que é o espírito ou a alma, o que *sucede* à alma, o que a alma *faz*; de modo que a alma é pressuposta como sujeito [todo] pronto, em que as determinações desse tipo vêm à luz apenas como *exteriorizações* a partir das quais se deve conhecer o que é a alma - o que possui nela como faculdades e potências; sem [se ter] consciência de que a *exteriorização* do que ela é põe para ela em conceito aquilo mesmo por que a alma atingiu uma determinação mais alta.²²

Trata-se, aqui, portanto, de um problema de método e de conteúdo na Psicologia. Problema de método na medida em que ao dividir o espírito em faculdades, isso faz pressupô-lo como algo dado, o que não aparece justificado em nenhuma instância, e que faz perder de vista o seu movimento constitutivo especificamente espiritual, e não meramente o natural. É um problema de conteúdo na medida em que essa justificação logicamente não pode ter lugar, pois ao tratar-se o espírito como algo dado, isso provoca justamente a perda de sua característica principal, que é a sua “faculdade” básica de autodeterminação. Assim, Hegel recusa tanto a perspectiva de fixar os elementos caracterizadores do espírito por uma natureza exterior que determina a sua interioridade, quanto por um movimento interior de auto-posição, o qual, por sua vez, não se põe na exterioridade de um mundo objetivo. Ou seja, o espírito subjetivo não pode ser reduzido aos elementos de uma exterioridade determinante objetiva, nem à pura atividade determinante de uma interioridade meramente subjetiva.

Em outras palavras, tais posições tomam o espírito como se ele fosse uma “coisa”. Nessa direção, como Hegel afirma, na Ciência da lógica da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a propósito do conceito de “coisa” (*Ding*) como último momento da Essência como fundamento da existência, antes da passagem ao Fenômeno (*Erscheinung*):

Os poros não são algo *empírico*, mas ficções do entendimento, que dessa maneira representa o momento da negação das matérias autônomas, e encobre o desenvolvimento ulterior das contradições por essa confusão nebulosa, em que todas [as matérias] são *autônomas* e todas igualmente *negadas*, umas nas outras. Quando de igual maneira se hipostasiam no

²² “Die psychologische, sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungsweise, 10/38 was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Äußerungen* zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie *ist*, - in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat”. ECF (C), *Conceito do espírito*, § 387 Obs., HW 10, p. 38-9.

espírito as *faculdades* ou atividades, a sua unidade viva se torna igualmente a confusão do influir de uma sobre a outra.²³

Sejam faculdades recebidas de uma natureza empírica, sejam faculdades postas pelo movimento interno de uma consciência racional, o problema, segundo Hegel, é tentar reter aspectos que permitem a perda do movimento próprio do espírito.

Esse mesmo horizonte também aparece na *Ciência da lógica*, quando afirma:

Como soe acontecer nessas matérias, também no domínio espiritual acontece o mesmo com a representação das *forças da alma* ou *faculdades da alma*. O espírito é no sentido bem mais profundo *isso*, a unidade negativa, na qual suas determinações se interpenetram. Mas, representada como alma ele tem o costume frequentemente de se encontrar tomado como uma *coisa*.²⁴

Segundo ele, portanto, o espírito não é uma coisa acabada, dada, em si mesma, e sim um processo. Esse processo efetua a mediação entre os dois diferentes pontos de referência fixados pelo entendimento, a saber, que existem pensamento e realidade como duas instâncias separadas, e que o pensamento é uma faculdade assim como outras faculdades responsáveis por outras potencialidades da alma humana, como, por exemplo, a vontade. Para o pensamento especulativo é preciso suspender essa separação, e isso ocorre quando de uma concepção das atividades do espírito realizando suas *faculdades* próprias de autodeterminação, de uma maneira convergente e unívoca, em vista da exteriorização da subjetividade na ordem da objetividade. Essa exteriorização, ligada às necessidades, ou carências próprias da subjetividade em seu processo de desenvolvimento, tomará finalmente a forma de um conjunto de recursos objetivos disponíveis para satisfação dessas demandas. Isto é, constituirá uma *riqueza* objetiva, tal como ela aparece primeiramente na família, para posteriormente universalizar-se na escala mais ampla da sociedade.

O problema, assim, não é a associação do conceito de *Vermögen* ao espírito, mas de suas diferentes determinações. Ou seja, o conceito *Vermögen* pode, segundo Hegel, ser definido tanto em um sentido especulativo, o qual demarca a potência ou força em si do espírito que conduz ao para si de sua efetivação, quanto em um sentido do entendimento

²³ “Die Poren sind nichts *Empirisches*, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbständigen Materien auf diese Weise vorstellt und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulösen Verwirrung, in der alle *selbständig* und alle ineinander ebenso *negiert* sind, deckt. - Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Tätigkeiten hypostasiert werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere”. ECF (C), *A coisa*, § 130 Obs., HW 8, p. 260-1.

²⁴ “Eine ähnliche Bewandnis, als es mit diesen Materien hat, hat es im Geistigen mit der Vorstellung der *Seelenkräfte* oder *Seelenvermögen*. Der Geist ist in viel tieferem Sinne *Dieses*, die negative Einheit, in welcher sich seine Bestimmungen durchdringen. Aber als Seele vorgestellt, pflegt er häufig als ein *Ding* genommen zu werden”. CL, *Doutrina da essência, existência, a dissolução da coisa*, HW 6, p. 146, trad. francesa p. 176.

reflexivo, enquanto faculdade que supõe uma separação entre sujeito e objeto, potência e ato, e as próprias atividades desvinculadas entre si, e de seus produtos. O ponto é estratégico, pois serve de divisor de águas entre dois diferentes procedimentos de conceitualização do espírito. Logo a seguir, trata-se de aprofundar um pouco mais essa questão ao averiguar-se o significado do conceito de “psicologia” enquanto doutrina do espírito nos diferentes ângulos que eram familiares à filosofia hegeliana.

b) A Psicologia das Faculdades

*A realidade objetiva é uma construção sintética,
que lida com a universalização hipotética
de uma multidão de realidades subjetivas.*

PHILIP DICK

Para melhor determinar o ângulo de ataque da filosofia hegeliana às doutrinas psicológicas de seu tempo, e, com isso, perceber mais claramente as **decisões teóricas** que aqui estão em jogo em torno da concepção das “faculdades da alma”, é preciso dar conta do que significa, na época de Hegel, o conceito de “Psicologia”, e também de que modo, a partir daí, se forma a doutrina conhecida como a “Psicologia das Faculdades” (*Vermögenspsychologie*). Essa perspectiva é passível de ser abordada através das considerações gerais de Hegel sobre a Psicologia, tema que constitui um alvo recorrente de sua atenção, como podemos constatar em várias passagens de sua obra. Nesse sentido, um exemplo particularmente importante apresenta-se na Observação do § 4 da Introdução da *Filosofia do direito*, onde Hegel afirma:

A dedução de que a vontade é livre e do quê é a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente, como já foi assinalado (§ 2) no contexto do todo. Os traços fundamentais desta premissa - que o espírito é antes de tudo inteligência e que as determinações pelas quais esta, no seu desenvolvimento, progride, através do representar, do sentimento ao pensar, são o caminho de ela produzir-se enquanto vontade, a qual, entendida como espírito prático em geral, é a verdade, seguinte da inteligência - apresentei-os na minha *Enciclopédia das ciências filosóficas* (Heidelberg, 1817) nos §§ 363-399, dos quais espero, algum dia, dar uma exposição mais ampla. É para mim uma necessidade ainda mais imperiosa, dar, por esse intermédio, a minha contribuição ao conhecimento mais profundo da natureza do espírito, já que, como foi aí assinalado no § 367 Obs.,¹ não é fácil encontrar-se uma ciência filosófica num estado tão negligenciado e deteriorado quanto a doutrina do espírito, que habitualmente se chama de Psicologia.²

¹ Numeração dos §§ conforme HSW 6, p. 260-280. Bourgeois constata a numeração errada dos parágrafos em ECF (A), e corrige-a em sua tradução, de modo que a parte sobre o espírito (*der Geist*) corresponde de fato aos §§ 364-400, e o comentário sobre o estado da Psicologia ocorre no § 368 Obs.

² “*Daß der Wille frei und was Wille und Freiheit ist - die Deduktion hiervon kann, wie schon bemerkt ist (§ 2), allein im Zusammenhange des Ganzen stattfinden. Die Grundzüge dieser Prämisse - daß der Geist zunächst Intelligenz und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwicklung fortgeht, vom Gefühl durch Vorstellen zum Denken der Weg sind, sich als Wille hervorzubringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist - habe ich in meiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817) § 363-399 dargestellt und hoffe, deren weitere Ausführung dereinst geben zu können. Es ist mir um so mehr Bedürfnis, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntnis der Natur des Geistes das Meinige beizutragen, da sich, wie daselbst, § 367 Anm., bemerkt ist, nicht leicht eine philosophische Wissenschaft in so vernachlässigtem und schlechtem Zustande befindet als die Lehre vom Geiste, die man gewöhnlich Psychologie nennt*”. FD, *Introdução*, § 4 Obs., HW 7, p. 48-49.

Essa passagem revela um aspecto central para a nossa questão. A indicação da relação constitutiva entre a *Filosofia do direito* (1820) e a primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817), no que diz respeito à fundamentação do ponto de partida da *Filosofia do direito*, ou seja, o conceito de **vontade livre**, nos conduz à constatação de que a principal exigência para uma correta compreensão desse conceito será ultrapassar a doutrina das faculdades da alma e, deste modo, perceber a vinculação intrínseca entre o pensamento e a vontade, não mais sendo eles compreendidos como duas faculdades autônomas. Nesse viés, em contrapartida, também nos é possível examinar as conseqüências das explicitações da *Filosofia do direito* quanto ao espírito objetivo sobre as estruturas internas da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a julgar pelas alterações realizadas por Hegel em suas segunda (1827) e terceira (1830) edições, e assim verificar sua retomada da questão sobre os aspectos negativo e positivo envolvidos na noção das faculdades da alma em sua versão, por assim dizer, definitiva da teoria da eticidade como corolário da doutrina do espírito objetivo.

Acompanhando a referência de Hegel, encontra-se entre os §§ 364-400 da primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas* a parte dedicada ao estudo do conceito de “espírito” (após o tratamento dos conceitos de alma e de consciência), e na Observação do § 368 uma mesma formulação mantida na Observação do § 444 da segunda e terceira edições, a saber, que “a Psicologia, como a Lógica, pertence a essas disciplinas que nos tempos modernos tiraram menos proveito da cultura mais universal do espírito e do conceito mais profundo da razão, e se encontra ainda sempre no pior estado possível”.³ Observe-se, no entanto, que na primeira edição Hegel acrescentava como a causa desse estado o fato de que:

A teoria do espírito é habitualmente tratada como uma *psicologia empírica*, e o espírito considerado como uma coleção de forças e faculdades, que se encontram de modo contingente umas ao lado das outras, de tal maneira que tal ou qual dentre elas poderia, sem conseqüência para as outras, nem existir... A relação das faculdades umas com as outras é, além disso, olhada como uma necessidade ou finalidade exteriores, e esta utilidade das faculdades aparece nisso frequentemente como uma utilidade muito longínqua, e às vezes até mesmo absurda.⁴

³ “Die Psychologie gehört wie die Logik zu denjenigen Wissenschaften, die in neueren Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tieferen Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande.” ECF (C), *Psicologia, o espírito*, § 444 Obs., HW 10, p. 238.

⁴ “Die Lehre vom Geiste wird gewöhnlich als empirische Psychologie behandelt, und der Geist als eine Sammlung von Kräften und Vermögen betrachtet, die sich zufälligerweise den einander befinden, so dass eines und das andere unbeschadet der Übrigen eben so gut auch nicht da sehn könnte... Die Beziehung der Vermögen auf einander wird übrigens als eine äußere Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit angesehen, und diese Nützlichkeit der Vermögen erscheint damit oft als eine sehr entfernte, ja sogar zuweilen abgeschmackte.” ECF (A), *O espírito*, § 368 Obs., HSW 6, p. 259.

Nas segunda e terceira edições da *Enciclopédia* essa passagem da Observação é suprimida. O que está então por trás de tais acerbas considerações sobre a Psicologia? E por quais razões Hegel atenua, na segunda e terceira edições da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a indicação da causa do “déficit teórico” da teoria do espírito estando na consideração do espírito como uma “coleção de forças e faculdades”, por uma *Psicologia “empírica”*?

Para responder à primeira questão, antes de mais nada, é preciso um afastamento do significado atual da Psicologia como uma disciplina científica que tem por objeto intrínseco os comportamentos, estados e processos mentais, humanos ou animais. Tal concepção restrita da Psicologia, como uma ciência particular do espírito, que se coloca em um campo próprio e independente da filosofia é, em boa parte, o resultado de um percurso de separação entre o científico e o filosófico iniciado na época moderna. Na visão de Hegel, tal separação é favorecida pela crítica kantiana da razão ao clivar as dimensões empírica e transcendental, colocando a filosofia como exame das condições *a priori* do conhecimento e da ação, e assim abrindo caminho para o processo de especialização e desenvolvimento das investigações empíricas sobre os diversos segmentos da realidade. No caso da Psicologia, a especificação enveredou para os aspectos mentais e comportamentais da subjetividade humana, individual ou coletiva. Na compreensão hegeliana, tal perspectiva crítica kantiana é derivada de uma reação aos impasses teóricos que surgiam das anteriores posições de relação entre sujeito e objeto, ora enfatizando a antecedência metafísica do pensamento subjetivo sobre a realidade objetiva, ora afirmando a prevalência empírica do real objetivo sobre o pensar subjetivo. O fato comum é que, em um sentido justamente pré-kantiano, a Psicologia era então a disciplina que estabelecia o modo de relação entre a subjetividade e a objetividade, e funcionava assim como uma espécie de ponto de partida da filosofia, na medida em que era aqui que se asseverava a ordem de equacionamento entre o sujeito e o objeto. Como elucidada Ernst Cassirer, ao tratar desse processo da filosofia moderna até Kant e Hegel:

Entre os traços característicos do século XVIII se acha a estranha relação que guarda em seu pensamento o *problema da natureza* e o do *conhecimento* até apresentá-los em uma união indissolúvel. O pensamento não pode dirigir-se ao mundo dos objetos externos sem voltar-se ao mesmo tempo sobre si mesmo, e trata de buscar em um mesmo ato a verdade da natureza e sua própria verdade... A psicologia toma aqui um caráter eminentemente *reflexivo*, não se contenta com a simples captação dos processos ou formas anímicas, mas quer chegar aos últimos fundamentos, até os elementos do anímico, e apresentá-los claramente separados. Nisto sente-se semelhante à

ciência natural. Seu ideal é converter-se em arte de dissecação da alma, da mesma maneira que a química o é do inorgânico e a anatomia do orgânico.⁵

Nessa direção, um dos conceitos operadores centrais da Psicologia, na filosofia moderna, é o de “faculdades da alma”. Pode-se afirmar que uma noção múltipla das faculdades da alma é inicialmente característica da Psicologia empirista, a qual postula a prevalência do mundo objetivo como sendo a base de referência para o pensar, base essa que tem sua apreensão possível pelas faculdades dos sentidos e dos órgãos do conhecimento humano. Esse é o sentido predominante no Iluminismo da época. Mas, essa noção das faculdades da alma também está presente na Psicologia racionalista, a qual afirma a prioridade do pensamento sobre a realidade, e que aponta para as faculdades que a alma possui em si mesma, sem as quais nenhum contato com a realidade seria possível. Hegel irá justamente dar-se conta desse problema estrutural, comum nessas duas diferentes maneiras da subjetividade considerar a objetividade, de modo a não considerar o problema das faculdades da alma como característico somente da Psicologia empírica.

Sobre os significados de Psicologia racional, ou Pneumatologia (*rationelle Psychologie oder Pneumatologie*), e Psicologia empírica (*empirischen Psychologie*), acima já foram feitas breves referências, quando da Introdução à Filosofia do Espírito. Em continuidade, as suas caracterizações mais específicas podem ser encontradas nas considerações de Hegel presentes no Conceito Preliminar da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, atinentes aos modos de consideração do pensamento sobre a realidade. Em particular, nos desenvolvimentos sobre a primeira maneira, metafísica, e a segunda maneira, empirista.

Quanto à Psicologia racional, ela aparece como uma das partes da “antiga metafísica”, isto é, quando a metafísica “era constituída em nosso meio antes da filosofia kantiana” (§ 27).⁶ Essa “metafísica”, como uma primeira posição do pensamento em relação à objetividade, consiste em partir da idéia de que os objetos estão presentes na realidade, e que o pensamento se relaciona diretamente a esses objetos. A partir dessa posição da relação podem-se visualizar as funções e as partes dessa Metafísica, a saber, o pensamento apreende conceitualmente as coisas através das categorias do pensar (ontologia), mediante a atividade da alma que exerce a faculdade de conhecimento (psicologia), tratando do mundo como um todo em busca de suas determinações essenciais (cosmologia) e estabelecendo as propriedades

⁵ E. Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, cap. III, “Psicología y Teoría del Conocimiento”, p. 113-4.

⁶ “Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war.” ECF (C), *Primeira posição do pensamento a respeito da objetividade – Metafísica*, § 27, HW 8, p. 93.

do princípio criador de todas as coisas (teologia racional). Nesse sentido metafísico, “a psicologia racional tratava a alma segundo a sua natureza metafísica, como é determinada pelo pensamento abstrato” (§ 34 Ad.).⁷ A Psicologia racional procurava, então, estabelecer a especificidade conceitual do que é a alma, ou seja, visava determinar a partir e mediante o pensar a sua natureza metafísica, e assim acabava por tratar do espírito enquanto alma, como se ele fosse uma coisa acabada, una e simples, perdendo o aspecto dinâmico em busca das razões de sua imortalidade e da indicação das faculdades que lhe seriam intrínsecas. Amparada na concepção da mônada em Leibniz, formulada a partir da noção aristotélica de substância, surge então na Alemanha uma Psicologia das faculdades (*Vermögenspsychologie*) com um viés racionalista, fundada por Christian Wolff em sua *Psychologia rationalis*.

Quanto à Psicologia empírica, simetricamente, ela aparece como um dos componentes do Empirismo enquanto posição do pensamento a respeito da objetividade, tal como exposta no Conceito Preliminar da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. O movimento instituidor do Empirismo decorre de duas exigências. A primeira é a necessidade de um conteúdo concreto face às teorias metafísicas do entendimento, que em função de seu princípio abstrato e universalista são consideradas insuficientes para explicarem as particularidades do real. A segunda exigência é a necessidade de um ponto de referência sólido frente à possibilidade de tudo provar através de argumentos pretensamente racionais. Da conjunção dessas duas exigências surge o critério de verdade do Empirismo baseado na experiência. Nesse contexto, a Psicologia empirista estabelece a prioridade da objetividade do mundo frente à subjetividade do pensamento, a experiência com as coisas como a medida do verdadeiro conhecimento. “Enquanto o pensar abstratamente metafísico se mostrava como insuficiente, viu-se que era forçoso recorrer à psicologia empírica” (§ 37 Ad.).⁸ Nesse contexto, a concepção de alma não é una e, sim, múltipla, pois ela é compreendida a partir de suas diferentes faculdades, faculdades essas que lhe tornam apta para a compreensão de uma natureza já em si considerada em sua diversidade constitutiva. Então, já no terreno de uma Psicologia das faculdades, uma crítica da concepção racionalista aparece com Ch. A. Crusius, ao colocar em questão a força da representação como sendo a faculdade fundamental do espírito humano, e formulando, então, o modelo tripartite das faculdades da alma: pensar, querer e sentir. Essa posição foi também adotada por A. G. Baumgarten, J. G. Sulzer e M. Mendelssohn. Porém, é

⁷ “Die rationelle Psychologie betrachtete die Seele nach ihrer metaphysischen Natur, wie sie bestimmt wird durch das abstrakte Denken.” Id. ib. § 34 Adição, HW 8, p. 100.

⁸ “Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genötigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen.” Id. § 37 Adição, Segunda posição do pensamento em relação à objetividade – Empirismo, HW 8, p. 107.

com J. N. Tetens que a Psicologia das faculdades assume um aspecto rigorosamente empirista, com ênfase na capacidade da sensação enquanto determinante.⁹

Ora, segundo a filosofia especulativa hegeliana, nem a Metafísica, nem o Empirismo, são em si mesmos modos verdadeiros ou falsos da subjetividade considerar a objetividade. Tanto um quanto o outro podem ser autênticos filósofos especulativos, desde que não se atenham às determinações finitas do pensamento, seja na finitude de um infinito que se põe frente ao finito, seja na finitude que se põe infinitamente como finita. Em outras palavras, desde que justamente não se atenham à oposição não resolvida de supor objetividade e subjetividade como duas instâncias logicamente independentes uma da outra, enquanto princípio do ponto de vista do pensar, ou como duas instâncias epistemologicamente separadas, enquanto princípio da perspectiva concreta do conhecer. O mesmo vale para a relação entre Psicologia racional e empírica, tal como Hegel apresenta em um verdadeiro jogo de aproximações e diferenciações entre a posição empirista e a posição metafísica de relacionar a subjetividade do pensamento e a objetividade do mundo, antes de passar à sua aparente máxima separação na filosofia crítica e à sua aparente máxima unificação nas teorias do saber imediato.

Para Hegel, por um lado, a Psicologia racional está em um nível mais alto do que a Psicologia empírica pelo fato da primeira assumir como tarefa o conhecimento do espírito por meio do pensar, enquanto a segunda parte da percepção, enumerando e descrevendo o que aquela lhe põe nas mãos. “Mas, quando se quer pensar no espírito, não se deve ser, de modo algum, tão escrupuloso ante as suas particularidades. O espírito é atividade, no sentido em que os escolásticos diziam de Deus que ele era ato puro. Ora, enquanto o espírito é ativo, está implicado que ele se exterioriza” (§ 34 Ad.).¹⁰ Nesse sentido, o espírito não é uma unidade sem movimento como na concepção metafísica da alma, a qual pressupõe a alma como uma coisa acabada e fixada em si mesma. Sequer um puro movimento de organização de dados finitos, como decorre de uma posição de exterioridade entre um pensar sempre relativo aos objetos aos quais se refere. Para a suspensão dessa oposição entre subjetividade e objetividade do espírito, segundo Hegel, é preciso, por um lado, conservar da antiga Metafísica a importância por ela conferida ao *pensamento* como acesso à realidade enquanto tal, mas, ao

⁹ Cf. K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jh.: Entstehung und Problemgeschichte*. Cf. uma apresentação resumida sobre a Psicologia das faculdades em em seu verbete sobre o conceito *Vermögen* no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, p. 728-731.

¹⁰ “Allein wenn man den Geist denken will, so muß man gegen seine Besonderheiten gar nicht so spröde sein. Der Geist ist Tätigkeit in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sei absolute Aktualität. Indem nun aber der Geist tätig ist, so liegt darin, daß er sich äußert”. ECF (C), *Primeira posição do pensamento em relação a objetividade – Metafísica*, § 34 Ad., HW 8, p. 101.

mesmo tempo, negando a concepção de espírito como algo acabado, introduzindo uma concepção dinâmica de sua universalidade, que em sua especificidade *atua* sobre o mundo. Por outro lado, é importante conservar do moderno Empirismo a sua atenção para com a matéria diversificada de um mundo em *movimento*, sobre o qual o espírito se reconhece ao conhecê-lo e modificá-lo de acordo com a sua vontade, negando, contudo, a perspectiva do pensar como o produzir de meras representações *sobre* esse mundo, e assim tornando-o através da mediação do pensar uma livre criação espiritual. Deste modo, tanto o Empirismo como a Metafísica podem ser elevados em sua compreensão como atividades do espírito que se produz a si mesmo, atividades que movimentam em dois sentidos diferentes a relação entre a objetividade e a subjetividade, fazendo do mundo o resultado da exteriorização dessa atividade do espírito.

Nessa encruzilhada, entre o ponto de partida empirista e o ponto de partida metafísico, o espírito como auto-movimento pode ser denotado a partir de um conceito comum, tanto à metafísica antiga quanto ao Empirismo moderno: o conceito de faculdades da alma. Se bem compreendido, o conceito de faculdade como potência pode ser intrinsecamente vinculado ao conceito que lhe serve de contrapartida, o conceito de ato. Mas, não no sentido escolástico de uma oposição entre ato e potência como duas diferentes e separadas categorias ontológicas, e, sim, enquanto potência que se atualiza, e ato que cumpre a sua potencialidade. Em outros termos, as faculdades do espírito são aquelas que caracterizam o espírito como atividade de posição de suas próprias determinações. O espírito é aquilo que age no sentido de cumprir o seu próprio conceito. Isso, então, significa que a noção de faculdades da alma possa tanto ser entendida em um sentido limitado, seja metafisicamente, seja empiricamente, quanto em um sentido elevado, tal como reelaborado pela filosofia hegeliana do espírito, nos termos de uma relação de mútua determinação entre a possibilidade e a efetividade.

O conceito elevado de faculdades da alma pode ser detectado, a partir de sua negação, do sentido limitado do Empirismo. Assim, se vê o início da Observação ao § 442 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, constatando que:

Neste ponto, não há que pensar no desenvolvimento do indivíduo, ligado ao desenvolvimento *antropológico*, segundo o qual as faculdades e forças se consideram como pondo-se em evidência, umas depois das outras, e exteriorizando-se na existência; uma progressão, a cujo conhecimento se deu grande valor em certa época (da filosofia de Condillac); como se tal emergir, supostamente *natural*, devesse estabelecer a *gênese* dessas faculdades e *explicá-las*.¹¹

¹¹ “Es ist hierbei nicht an die mit der *anthropologischen* zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nacheinander hervortretend und in der Existenz sich äußernd

Ora, tal referência expõe com clareza a questão que Hegel está aqui visando. Dentro da perspectiva empirista, cujo ponto de referência é a doutrina de Locke, a crítica de Condillac consiste justamente em apontar para o problema da limitação da perspectiva de Locke em efetuar uma descrição estática das faculdades da alma como se fossem elas idéias inatas, portanto ao contrário do sentido do Empirismo. Condillac trata, então, de estabelecer um princípio dinâmico na estruturação das faculdades da alma, de tal modo que a inteligência se ligue à vontade.¹² O querer e o desejar passam a apresentar o elemento que instaura a ligação das representações em tal ou qual sentido. Hegel, então, continua nesse mesmo ponto, um pouco mais adiante:

Igualmente, se as atividades do espírito são consideradas só como *exteriorizações*, como forças em geral, eventualmente com a determinação de *utilidade*, isto é, orientadas como a seu fim para algum outro interesse da inteligência ou da alma, então não existe nenhum *fim último*. Esse só pode ser o conceito mesmo; e a atividade do conceito só pode ter a ele mesmo por fim: suprasumir a forma da imediatez ou da subjetividade, atingir-se e apreender-se [a si], tornar-se livre *para si mesmo*. Dessa maneira, as assim-chamadas faculdades do espírito são a considerar, em sua diferenciação, só como graus dessa liberação. Apenas isso deve considerar-se como um modo *racional* de considerar o espírito e as suas diversas atividades.¹³

Tratando de apropriar-se especulativamente da noção de faculdades da alma, Hegel retoma, em uma terminologia do século XVIII, a sua própria concepção. O espírito como autodeterminação não é simplesmente uma exteriorização *de* forças naturais, mas a própria exteriorização das próprias forças *do* espírito, ele mesmo fornecendo o seu fim último. Ou seja, do ponto de vista do desenvolvimento do espírito, a finalidade que se coloca é a de sua própria liberdade, em outras palavras, a sua autodeterminação. Nesse sentido, o Autor afirma, na *Fenomenologia do espírito*:

betrachtet werden, - ein Fortgang, auf dessen Erkenntnis eine Zeitlang (von der Condillac'schen Philosophie) ein großer Wert gelegt worden ist, als ob solches vermeintliche *natürliche* Hervorgehen das *Entstehen* dieser Vermögen aufstellen und dieselben *erklären* sollte". ECF (C), *Psicologia, o espírito*, § 442 Obs., HW 10, p. 234.

¹² Cf. Condillac, *Traité des sensations*.

¹³ "Ebenso wenn die Tätigkeiten des Geistes nur als *Äußerungen*, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von *Nützlichkeit*, d. h. als zweckmäßig für irgendein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüts betrachtet werden, so ist kein *Endzweck* vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst sein und die Tätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich *zu sich selbst* zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die *vernünftige* Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Tätigkeiten zu halten". ECF (C), *Psicologia, o espírito*, § 442 Obs., HW 10, p. 235.

A psicologia observadora enuncia, primeiro, as suas percepções dos *modos universais* que se lhe apresentam na consciência ativa; encontra numerosas faculdades, inclinações e paixões... Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade *efetiva*.¹⁴

Isto é, em um mesmo movimento, o apontar para as diversas faculdades universais da alma faz aparecer, no contrapé, a unidade da consciência de si. Do mesmo modo, as atividades do espírito não representam os fenômenos de sua subjetividade, a não ser do ponto de vista abstrato de uma liberação ainda não concluída, de uma subjetividade que não encontrou o seu término na objetividade, e que assim não pode ser considerada realmente livre. Do ponto de vista racional, essas forças ou faculdades, que se atualizam na realidade instituída pelo espírito, apresentam-se então como “*graus*” (*Stufen*) para essa liberação, isto é, enquanto meios para a passagem entre a subjetividade e a objetividade, mas que não fixam a atividade subjetiva como referencial. Desse modo, não operam a contraposição a um mundo objetivo.

É nesse sentido, então, que Hegel aprofunda a análise do conceito de atividade do espírito, diferenciando-o de uma noção de ação mediante a atuação por forças, tal como aparece na Observação do § 445, na qual critica as determinidades fixadas de um conteúdo tanto natural quanto espiritual.

Uma forma-de-reflexão em voga é a das *forças* e das faculdades da alma, da inteligência ou do espírito. A faculdade é, como a *força*, a *determinidade fixada de um conteúdo*, representada como reflexão sobre si. A *força* (§ 136) é, na verdade, a *infinitude* da forma, do interior e do exterior; mas a sua *finitude* essencial contém a *indiferença* do conteúdo em relação à forma (ib. Idem, nota). Nisso reside o irracional que, por meio dessa forma de reflexão e da consideração do espírito como uma multidão de *forças*, se introduz tanto no espírito quanto na natureza. O que pode ser *diferenciado* em sua atividade é fixado como uma *determinidade autônoma*, e se faz do espírito uma *coleção* ossificada, mecânica. Se em vez de faculdades e forças se usar a expressão *atividades*, não fará no caso absolutamente a mínima diferença. O *isolar* das atividades faz igualmente no espírito apenas um ser-agregado, e considera sua relação como um relacionamento exterior, contingente.¹⁵

¹⁴ “Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den *allgemeinen Weisen*, die ihr an dem tätigen Bewußtsein vorkommen, ausspricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften... In der Hererzählung dieser verschiedenen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite, die *wirkliche* Individualität”. FE, *Observação da consciência de si*, HW 3, p. 230.

¹⁵ Eine beliebte Reflexionsform ist die der *Kräfte* und Vermögen der *Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. - Das Vermögen ist wie die *Kraft* die *fixierte Bestimmtheit eines Inhalts*, als Reflexion- in-sich vorgestellt. Die *Kraft* (§ 136) ist zwar die *Unendlichkeit* der Form, des Inneren und Äußeren, aber ihre wesentliche *Endlichkeit* enthält die *Gleichgültigkeit* des *Inhalts* gegen die Form (ebenda, Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexionsform und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von *Kräften* in denselben sowie auch in die Natur gebracht wird. Was an seiner Tätigkeit *unterschieden* werden kann, wird als eine *selbständige Bestimmtheit* festgehalten und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen *Sammlung*

Como se pode perceber, então, mais claramente, o importante, para Hegel, é não perder de vista as condições para o verdadeiro movimento de atuação do espírito, e, para tanto, o desafio central é não fixar as suas determinidades em qualquer âmbito que seja, subjetivo ou objetivo, natural ou espiritual. No caso da teoria das forças ou potências do espírito, o problema que agora aparece é o da oposição entre finitude e infinitude. De um lado, a infinitude dinâmica das forças espirituais, frente a um mundo finito, que fixamente se lhe contrapõe; de outro lado, a infinitude de um mundo regido por forças físicas diante da finitude de certo conjunto de faculdades cognitivas. De um modo ou de outro, a matéria do mundo e a forma do conhecimento são representados em uma diferença de princípio, perdendo assim a possibilidade de uma constituição necessária (do ponto de vista especulativo) e se fixando na contingência (do entendimento). Deste modo, tal consideração sobre o conceito *Vermögen*, em seu sentido “psicológico”, envia ao conceito lógico de *força*, e esse destaque à acepção lógica servirá como uma espécie de ponte que Hegel vai erguer para a retomada de um antigo sentido metafísico presente no conceito de “faculdade”, esquecido nessas concepções, mas rememorado por Hegel:

Uma forma de reflexão particularmente em voga é aquela das *forças* e das *faculdades da alma*, da inteligência ou do espírito. - Quanto ao que concerne à *faculdade*, a *dynamis* tem, em *Aristóteles*, um significado bem diferente, pois ela designa o *ser em si*, e ela é diferenciada da *entelequia*, na medida em que esta é a atividade, o ser para si, a efetividade. Mas a *faculdade* é, assim como a *força*, a *determinidade fixada* do *conteúdo*, representada como reflexão em si.¹⁶

Na edição de 1817 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel faz essa interessante referência ao conceito de *dynamis* em Aristóteles, que foi suprimida nas edições posteriores, em um parágrafo constantemente remanejado por Hegel nas três edições. No entanto, se a referência ao texto de Aristóteles foi suprimida, o espírito de sua passagem foi

gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der *Vermögen* und *Kräfte* der Ausdruck *Tätigkeiten* gebraucht wird. Das *Isolieren* der *Tätigkeiten* macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung. ECF (C), *O espírito teórico*, § 445 Obs., HW 10, p. 241-2.

¹⁶ “Eine besonders beliebt Reflexionsform ist die der *Kräfte* und *Vermögen der Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. Was das *Vermögen* betrifft, so hat die *Dynamis*, den *Aristoteles* eine ganz andere Bedeutung, - sie bezeichnet das *Ansichsein* und wird von der *Entelechie*, als der *Tätigkeit*, dem *Fürsichsein*, der *Wirklichkeit*, unterschieden. Das *Vermögen* aber ist wie die *Kraft* die fixierte Bestimmtheit des Inhalts, als *Reflexion-in-sich* vorgestellt.” ECF (A), *O espírito teórico*, HSW 6, p. 261-262.

perfeitamente incorporado por Hegel.¹⁷ Constante *Leitmotif* das obras hegelianas, vê-se aqui o problema do uso dos conceitos de *Vermögen* e *Kraft* residir no fato que eles formam “relações” que não se reconhecem como tais. Enquanto conceitos do entendimento, eles se colocam como determinidades fixas, suscetíveis de serem pensadas de maneira isolada. Ou, como na formulação da *Fenomenologia do espírito*, “a oposição, em vez de permanecer de modo totalmente essencial, um momento apenas, parece ter escapado ao domínio da unidade por meio do desdobramento em *forças* totalmente *independentes*”.¹⁸ Isto é, os conceitos de força e de faculdade implicam no modo de pensar do entendimento, operando pela separação de aspectos para se firmarem em suas pretensões de verdade, sequer supondo a possibilidade de uma diluição dessas fixidades através de seus contrários. Face a tal perspectiva, o movimento dialético é, então, a superação imanente pela auto-negação das determinações do entendimento: “tudo aquilo que é finito, suspende-se a si mesmo”.¹⁹ Se as faculdades não são pensadas especulativamente, não obstante elas contêm em si mesmas a possibilidade de efetuarem a sua auto-suspensão, vindo a desenvolverem efetivamente em uma *essência* objetiva aquilo que é potencial em um *ser* subjetivo. Hegel, deste modo, destrincha a questão das faculdades de uma maneira original, ao retomar a tese metafísica aristotélica (da relação entre ato e potência) quando aplicada às faculdades do espírito, acompanhando o seu desdobramento próprio, até a faculdade de agir ética e politicamente, enquanto finalidade da natureza própria da alma humana.

A recuperação desse sentido verdadeiro das faculdades da alma, para a filosofia especulativa, é feita pela releitura do significado desse conceito para a maneira empirista e para a maneira metafísica, de modo a instaurar uma espécie de circularidade crítica entre esses dois diferentes paradigmas de concepção da alma a partir de suas faculdades. No entanto, para evitar a má circularidade, nesse mútuo endereçamento da crítica de uma à outra, uma visão totalizante dessa dupla determinação é buscada na leitura hegeliana do *Tratado da alma* de Aristóteles. Segundo Hegel, é fundamental a recuperação da perspectiva aristotélica sobre a alma, diretamente a partir de seu texto. Sem a tutela da leitura da psicologia racional orientada

¹⁷ Cf. ECF (B) § 445 Obs., HGW 19, p. 329; trad. Bourgeois, p. 240-3. Como visto anteriormente, durante a explicitação do conceito *Vermögen* em comparação com a categoria metafísica de *potência*, Hegel, em suas Lições sobre Aristóteles, considera as duas formas mais altas da determinação metafísica a possibilidade, *dynamis*, *potentia*, e a efetividade, *enérgeia*, *actus*, melhor determinada como *enteléquia*, a qual é em si a finalidade e a realização da finalidade, cf. LHF, *A Metafísica de Aristóteles*, HW 19, p. 153-154.

¹⁸ “Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweigung in ganz *selbständige Kräfte* der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbständigkeit für eine Bewandtnis hat, ist näher zu sehen”. FE, *Força e entendimento, fenômeno e mundo supra-sensível*, HW 3, p. 112.

¹⁹ “Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben”. ECF (C), *Conceito mais preciso e divisão da Lógica*, § 81 Obs., HW 8, p. 172.

por Leibniz e Wolf, aquele Tratado oferece uma perspectiva mais profunda e verdadeira para a compreensão especulativa do que é o espírito, particularmente no que diz respeito ao seu movimento de instituição nos termos de suas faculdades (enquanto potencialidades) e ações (enquanto atualizações). Deste modo, segundo Hegel, o texto aristotélico não coincide com a psicologia racional, enquanto metafísica abstrata do entendimento, ao mesmo tempo em que não endossa os princípios da psicologia empírica, ciência que fixa as determinações de conteúdo. Pelo contrário, evitando esses escolhos, conforme Hegel:

Os livros de *Aristóteles* sobre a alma, com os seus tratados sobre os aspectos e os estados particulares da alma, são por esse motivo ainda sempre a mais notável ou a única obra de interesse especulativo sobre esse objeto. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser o de reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com isso, reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos.²⁰

O distanciamento do tratado aristotélico das perspectivas racionalista e empirista, apontado por Hegel, é de certo modo (evidentemente, sem as conseqüências sistemáticas que a filosofia hegeliana procura daí recolher) plenamente reconhecido pelos comentadores contemporâneos. Assim, em contraposição ao ideário racionalista, alerta Jonhatan Barnes sobre a própria denominação do Tratado aristotélico. A tradução de *Psyché* por *Alma* presta-se a equívocos, pois a *Psyché* é o princípio que dá vida a algo, chegando mesmo esse comentador a sugerir o uso do conceito *animador* (apesar de reconhecer suas vulgares evocações) para distanciar o sentido original daquele que, posteriormente, é associado com o que é específico do homem ou dos animais superiores.²¹ Nessa mesma direção, também David Ross alerta para o fato que a expressão usual em grego para designar “ser vivo” é *εμψυχον σωμα*, corpo animado. Além disso, quanto à relação entre o corpo e a alma no *Tratado da alma*, destaca que uma e outra não são duas substâncias, mas elementos inseparáveis de uma única substância enquanto ela dura, e, a partir daí, “conclui-se que Aristóteles não concebeu a noção de eu (*self*) como se tratando de um ser puramente espiritual, para o qual o seu corpo constitui, de igual modo, uma parte do mundo exterior, tal como as outras coisas físicas”²². Por sua vez, em contrapartida ao horizonte empirista, as principais faculdades da alma segundo Aristóteles (nutrição, sensação, imaginação,

²⁰ “Die Bücher des *Aristoteles* über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen”. ECF (C), *Introdução à filosofia do espírito*, § 378, HW 10, p. 11.

²¹ J. Barnes, *Aristóteles*, p. 105.

²² D. Ross, *Aristóteles*, p. 140.

movimento, pensamento e razão), não são representadas de modo autônomo, coexistindo como carneiros no rebanho (na expressão de Ross), ou parcelas de material espiritual postas dentro do corpo vivo (na sentença de Barnes), mas, pelo contrário, são conjuntos de potências ou capacidades dispostas hierarquicamente, em ordem crescente de complexidade e de realização, do próprio conceito de alma.²³

Ora, em seu *Tratado da alma*, Aristóteles procura estabelecer uma definição desse princípio anímico, o qual não é nem tão simples, a ponto de dar uma idéia suficiente de todas suas variedades (planta, animal, homem, Deus), nem tão complexo que não possamos reconhecer uma natureza comum em todas as suas variedades. Para tanto, é preciso determinar quais das divisões principais do ser são próprias à alma e, particularmente, se ela recai sob a categoria de uma potencialidade ou de uma atualidade.²⁴ Ora, os corpos são substâncias, e dentre os corpos, principalmente os corpos naturais, que estão na origem de todos os outros. Os corpos artificiais são constituídos a partir dos corpos naturais. Dentre os corpos naturais existem os animados e os inanimados. Os animados são substâncias, não no sentido secundário tomados pela matéria (ou potencialidade) e pela forma (ou atualidade), as quais, como são elementos da substância, também podem ser designados por substância. Pelo contrário, os corpos naturais animados são substâncias individuais independentes, primárias, feitas de forma e de matéria. Nessa unidade concreta da substância natural individual, o corpo é a matéria, aquilo que possui atributos, e a alma é a forma, o atributo essencial. A alma é, assim, forma ou atualidade do ser vivo. Contudo, essa atualidade é ambígua. Comparado com um leigo, um homem de ciência possui a atualidade do conhecimento, mesmo quando não pensa de modo científico, mas possui-a em maior grau quando está absorvido por essa forma de pensar.²⁵ Similarmente, a alma é a atualidade primeira de um corpo vivo, enquanto o exercício de suas funções representa a sua atualidade segunda. Essa possibilidade de atuação inaugura uma ordem de potências, de faculdades da alma, desde a mais básica, a subsistência (faculdades de nutrição e reprodução) até suas formas mais complexas. Ou seja, em uma aproximação da terminologia hegeliana,²⁶ essa escala de potências começa pela *subjetividade* em seu conhecimento das coisas, no *reconhecimento* das outras subjetividades, na *objetividade* da vida ética e política, até o absoluto enquanto “puro ato”. A alma é assim compreendida como envolvendo uma atualidade, que implica na potência. Aparecem assim os

²³ Cf. Hegel, HF, *Aristóteles, Psicologia*, HW 19, p. 199 et seq.

²⁴ “É preciso determinar se a alma conta entre as coisas que estão em potência ou se não é mais precisamente uma entelêquia, pois a diferença não é sem importância”. Aristóteles, *De Anima*, 402 a 25.

²⁵ Ross, *op.cit.* p. 142.

²⁶ A partir da FE: consciência (certeza sensível, percepção, entendimento), consciência de si, razão, espírito, religião, saber absoluto.

dois termos, ato e potência, de modo não absolutamente dissociado. Quanto à relação entre a razão e as demais faculdades, essa é uma passagem especialmente obscura no texto aristotélico, particularmente no que diz respeito aos modos de conexão entre razão ativa e razão passiva. De qualquer modo, esse ponto permite fazer a passagem entre, de uma parte, o aspecto biológico e epistemológico da alma, e a sua outra parte, a dimensão ética e política. Consequentemente, é nesse sentido que o *Tratado da alma* tornou-se especialmente atraente para os propósitos da psicologia hegeliana de conexão entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo.

Assim, é à luz das considerações aristotélicas sobre as faculdades da alma, enquanto ponto de passagem e mútua determinação entre ato e potência, subjetividade e objetividade, que se faz a condução do problema ao ponto central da crítica hegeliana à Psicologia, ou seja, a relação entre *pensar* e *querer*, entre o espírito teórico e o espírito prático. Nesse sentido, o § 445 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* é decisivo. A apropriação, por parte de Hegel, da questão sobre as faculdades da alma, no contexto que essa temática adquiriu na Psicologia do século XVIII, aparece com toda a clareza na consideração inicial sobre o significado do “espírito teórico”. Antes de mais nada, essa questão aparece aqui devido ao ponto estratégico em que ela se coloca para a própria explicitação da filosofia especulativa hegeliana. O problema é se a “inteligência” encontra-se inicialmente determinada. Em outras palavras, se o sujeito na ordem dos fatos está determinado pelo objeto, na ordem da razão isso se mostra como uma aparência, pois, enquanto “saber” ou “conhecer” a inteligência pela atividade própria de seu conceito faz com que aquele objeto que a ela se contrapunha seja “para ela”. Isto é, seja mediatizado em sua racionalidade própria de objeto pela racionalidade própria do sujeito, de modo a fazer aparecer o conteúdo da racionalidade concreta, presente na unificação de ambos. Nesse sentido, Hegel afirma: “O curso dessa elevação é ele mesmo racional, e uma passagem necessária, determinada - por meio do conceito - de uma determinação da atividade inteligente (de uma assim chamada *faculdade* do espírito) para outra”.²⁷ Assim, a noção de faculdades da alma deixa de ter um caráter optativo entre uma concepção unitária de alma que apreende por suas forças os objetos, ou uma concepção múltipla de atividades da alma que percebem o mundo. Ela assume, então, o aspecto de uma *fenomenologia do espírito*, que em graus diferentes e progressivos de concretude, mostram o processo de elevação racional do espírito. Nesse sentido, é fundamental não conceber nenhuma diferença estrutural entre as

²⁷ “Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig und ein durch den Begriff bestimmter, notwendiger Übergang einer Bestimmung der intelligenten Tätigkeit (eines sogenannten *Vermögens* des Geistes) in die andere”. ECF (C), *O espírito teórico*, § 445, HW 10, p. 240.

faculdades, as capacidades ou atividades, do espírito, e, especialmente, entre o pensar e o querer, entre o conhecer e o agir, o comportamento teórico e o prático. Isso conduz ao tema central da Introdução da *Filosofia do direito*: a possibilidade de efetivação da liberdade, enquanto *pensamento* que se quer livre, e *vontade* que se pensa livremente.

É bem verdade que Hegel alerta no Adendo ao § 445 que “a expressão *faculdade* tem a significação equívoca de uma mera possibilidade”,²⁸ mas a verdade das faculdades da alma é ser ato e potência, do mesmo modo que a das faculdades individuais é ser a sua verdadeira posição na efetividade coletiva, seu aparecer em ligação com as outras almas na objetividade de um produto social. Desta maneira, veremos que é a partir da vida familiar que os indivíduos podem começar a completar verdadeiramente as suas capacidades, graças ao aproveitamento e à constituição de uma riqueza, de um patrimônio comum. Esta idéia pode ser doravante demonstrada a partir do duplo sentido do conceito *Vermögen*, faculdade e riqueza, exemplo privilegiado para a demonstração da tese “institucionalista” na interpretação da doutrina do espírito objetivo.²⁹ O percurso de tal exteriorização não mais transita pela alma acabada presente igualmente em todos os indivíduos, nem tampouco pela dominação de uma natureza a partir das forças mais poderosas das faculdades humanas. As faculdades da alma têm a sua verdade como graus de liberação das figuras do espírito em seu processo fenomenológico de se autodeterminar.

Pode-se afirmar, assim, que a crítica à Psicologia empírica, referida no § 368 da primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, continua sempre válida. Afinal, uma concepção que supõe a *relação* das faculdades subjetivas entre si nunca pode alcançar senão uma necessidade exterior na consideração de seu objeto. É isso que aparece diretamente tematizado na Adição do § 135 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, quando da análise do conceito de “relação”:

A relação do todo e das partes, como relação imediata, é em geral uma relação que parece muito evidente ao entendimento reflexivo, e com a qual por esse motivo ele também frequentemente se contenta, mesmo onde de fato se trata de relações mais profundas. Assim, por exemplo, os membros e os órgãos de um corpo vivo não devem ser considerados simplesmente com suas partes, já que eles só são o que são, em sua unidade, e não se comportam de modo algum como indiferentes para com essa unidade... É o caso, em um grau bem mais alto ainda, com a aplicação dessa relação ao espírito e figuras

²⁸ “Solche Wissenschaft wie die eben genannte steht auf dem Standpunkt des *Bewußtseins*, nicht auf dem der *wahrhaften Intelligenz*, die man mit Recht sonst auch *Erkenntnisvermögen* nannte; nur daß der Ausdruck *Vermögen* die schiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.” ECF (C), *O espírito teórico*, § 445 Ad., HW 10, p. 245.

²⁹ Cf. D. Henrich, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20*, p. 30-31, e J.-F. Kervégan, Introdução à FD, p. 54-55. Cf. também a tematização específica sobre essa questão do “institucionalismo” hegeliano em J.-F. Kervégan, “Le ‘droit du monde’. Sujets, normes et institutions”, em *Hegel, Penseur du droit*, p. 31-46.

do mundo espiritual. Mesmo se na psicologia não se fala expressamente de partes da alma ou do espírito, contudo reside na base do procedimento dessa disciplina, o qual está simplesmente na medida do entendimento, a representação dessa relação finita; na medida em que as diversas formas da atividade espiritual são simplesmente enumeradas e descritas sucessivamente em seu isolamento, como pretensas forças e faculdades particulares”³⁰.

Face a estas determinações, Hegel, fiel ao procedimento da filosofia especulativa, não apenas suprime tais orientações, mas visa conservá-las elevando-as a um patamar mais alto através do raciocínio dialético. Nessa direção, é justamente o sentido geral da Psicologia, enquanto estudo das faculdades do espírito, que possibilita o conhecimento verdadeiro e a ação livre que Hegel está visando determinar. O interesse estrutural está nas vantagens que tal consideração pode trazer para a suspensão da distinção entre o transcendental e o empírico, no sentido de estabelecer um verdadeiro conhecimento das coisas em si mesmas, em sua verdade em si e para si espiritual. Na medida em que, para Hegel, o espírito, enquanto verdade da alma e da consciência, é a totalidade que não está na relação com a natureza ou com outro objeto ou sujeito qualquer, o espírito começa de seu próprio ser, e somente se refere às suas próprias determinações. Isso faz Hegel mitigar a abordagem crítica presente na primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, na qual associa a questão das faculdades da alma à Psicologia empírica, em troca de uma perspectiva que ao mesmo tempo em que mantém uma crítica exatamente sobre esse mesmo ponto, explora melhor a potencialidade da noção das faculdades da alma para a constituição do movimento de autodeterminação do espírito. Esse movimento doravante pode ser compreendido através das potências do conceito e da atividade intrínseca do espírito.

A verificação dessa pequena mudança de matiz na leitura e na compreensão da questão das faculdades da alma, entre a primeira e a segunda edições da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, pode ser percebida quando Hegel afirma, a partir da segunda edição, na definição do conceito de espírito, que:

A psicologia considera, por conseguinte, as faculdades ou os modos gerais de atividade do espírito como tal, intuir, representar, recordar, etc., desejos, etc. de uma parte, sem o conteúdo, que segundo o fenômeno se encontra no

³⁰ “Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist insofern *unwahr*, als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Teile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt, was es seinem Begriff nach ist, wird es geteilt, so hört es damit auf, ein Ganzes zu sein... In noch viel höherem Grade ist dies der Fall mit der Anwendung dieses Verhältnisses auf den Geist und die Gestaltungen der geistigen Welt. Wenn auch in der Psychologie nicht ausdrücklich von Teilen der Seele oder des Geistes gesprochen wird, so liegt doch der bloß verstandesmäßigen Behandlung dieser Disziplin die Vorstellung jenes endlichen Verhältnisses insofern gleichfalls zugrunde, als die verschiedenen Formen der geistigen Tätigkeit bloß in ihrer Isolierung als sogenannte besondere Kräfte und Vermögen nacheinander aufgezählt und beschrieben werden”. ECF (C), *A relação*, § 135 Ad., HW 8, p. 267-8.

representar empírico, e também no pensar como no desejo e na vontade; de outra parte, sem as formas nas quais está na alma como determinação natural, e na consciência mesma, como um objeto seu, para ela disponível.³¹

A psicologia, aqui, agora entendida no sentido hegeliano da *autodeterminação* do espírito, enfrenta-se com aquela sua principal questão dirigida ao conceito fundamental da psicologia do século XVIII, ou seja, a definição das faculdades da alma. Por um lado, a psicologia hegeliana tratará formalmente das faculdades do espírito realmente efetivadas no fenômeno, isto é, abstraindo do conteúdo realizado para pensar *os modos de realização* de um espírito uno. Por outro lado, a psicologia hegeliana pensará essa atualização *dentro de um contexto* já determinado, de um mundo dado pela ação do próprio espírito que se faz imediato para sofrer novamente o processo da mediação. Não seria essa a dialética própria da eticidade?

³¹ “Die *Psychologie* betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstände, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat”. ECF (C), *Psicologia, o espírito*, § 440 Obs., HW 10, p. 229-230.

c) A doutrina das faculdades na Filosofia crítica

*Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.*

ALBERTO CAEIRO

É um fato hoje estabelecido que a expressão Idealismo Alemão não designa uma evolução linear da filosofia, tal como aparece segundo uma cômoda representação feita, na qual o pensamento de Fichte torna-se simples superação daquele de Kant; o de Schelling um avanço em relação ao de Fichte; e o de Hegel, a síntese culminante desse processo. Por um lado, é possível suspeitar de que a origem desta perspectiva resida na própria configuração que dela fez Hegel em suas *Lições sobre a história da filosofia*, pois estas serviram de base para toda uma historiografia filosófica posterior.¹ Porém, por outro lado, essa perspectiva, de uma maneira geral, despregada do tratamento sistemático que recebe na exposição hegeliana, acaba por encobrir as especificidades das filosofias destes autores, bem como, em seu conjunto, oculta os encontros e desencontros de cada uma delas entre si e ao longo de suas diversas fases de elaboração. Mais especificamente: naqueles poucos e profícuos anos da história da filosofia, o desenvolvimento das questões sobre o estatuto da subjetividade e da objetividade abertas pela “revolução kantiana” não pode ser corretamente compreendido em uma aproximação meramente **exterior** das diversas argumentações daquelas diferentes doutrinas. A habitual marcha em passo lento do espírito do mundo torna-se, nesse período do Idealismo Alemão, um acelerado ritmo que exige atenção e destreza para ser acompanhado. Deste modo, não é o caso de tomar o partido de uma concepção como a medida de todas as outras, sob o risco de adotar uma atitude reducionista na análise que mais fará perder do que ganhar na compreensão dos problemas. Como afirma Franck Fischbach: “o papel do historiador da filosofia não é o de ser advogado nem procurador, ele deve conduzir a investigação sem *a priori* e reunir as peças do dossiê em um espírito de imparcialidade”.²

Além disso, ao se falar de Idealismo Alemão, o adjetivo remete a uma determinação que não é somente geográfica, mas sobretudo derivada da relação peculiar daquelas diferentes

¹ Cf. LHF: a terceira seção, *A nova filosofia alemã*, do terceiro tomo, *A nova filosofia*, inclui como suas rubricas Jacobi, Kant, Fichte e Schelling, seguidos de uma conclusão geral, “*Resultat*”. HW 20, p. 314 et seq.

² F. Fischbach, *Du commencement en philosophie, Etude sur Hegel et Schelling*, “Introdução”, p. 9.

doutrinas em contraste com a língua na qual elas são expressas. Seria possível estabelecer a influência da comunidade lingüística no contexto filosófico, como quando, por exemplo, pensa-se em filosofia “anglo-saxã” ou nos filósofos “franceses” contemporâneos. Nesses casos, porém, o que está, em primeiro plano, é uma série de influências culturais que estabelecem certos parâmetros comuns de referência entre os diversos autores. Assim, não é tanto a língua falada em comum que aparece como o elemento determinante, mas uma rede de relações comuns que tecem a unidade. No caso do Idealismo Alemão, porém, uma de suas originalidades é a atenção especial de seus principais mentores para com as especificidades filosóficas da língua alemã. Ou seja, no trabalho da exposição das idéias, compartilharam a percepção de que as determinações dos conceitos acompanham as potencialidades da linguagem, e essas “potências” estariam naturalmente, e particularmente, presentes em sua língua materna. Ao serem as idéias explanadas e os conceitos proferidos nas aulas das Universidades, nos textos escritos em livros para um público filosófico mais extenso, ou nas reflexões trocadas ao modo epistolar, os idealistas alemães desenvolveram tal nível de precisão que conduziu ao limite a reflexão entre o conteúdo e a forma de exposição. Essa consciência da relação entre a filosofia, a linguagem e a língua alemã conduz Hegel à afirmação do alemão como uma língua essencialmente filosófica, o que dentro de seu contexto equivale ao reconhecimento da língua alemã como uma **instituição** na qual efetivamente desenvolveu-se então a filosofia.³ Mas, em sua essência filosófica, e portanto universal, os problemas que em língua alemã são desenvolvidos pelo pensamento hegeliano podem ser também compreendidos sob outros ângulos. Visando a continuidade do tema em questão, verifica-se a leitura de Hegel do conceito *Vermögen* na filosofia de Kant. Desse modo, demarca-se a linha de raciocínio mais próxima de Hegel, que se vale desse conceito em seu sentido tradicional de “faculdade”, faculdade da alma, tradição na qual Hegel se inclui e da qual apresenta o seu próprio sistema como resultado e fim.

Hegel, nas *Lições sobre a história da filosofia*, apresenta o início da nova filosofia alemã com Jacobi, cujo pensamento gira em torno da discussão com Mendelssohn a propósito da filosofia de Spinoza, a partir da questão sobre se Lessing era ou não spinozista.⁴ Porém, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a principal referência para essa “nova” filosofia alemã, enquanto filosofia “crítica”, é a obra de Kant. O enfoque mais comum sobre a leitura de Hegel da filosofia de Kant aponta a descontinuidade entre uma e outra, mediante um enfoque das

³ Cf. V. Descombes, “Y a-t-il un esprit objectif?”, *Les Études philosophiques*, 3/1999, p. 347-367.

⁴ Cf. LHF, *Nova filosofia alemã – Jacobi*, HW 20, p. 315-329; cf. também RJ, publicado no *Anuário de Literatura de Heidelberg*, em 1817, HW 4, p. 429 et seq., trad. francesa de A. Doz.

críticas negativas de Hegel a Kant. Isso de fato corresponde a *uma* orientação da leitura hegeliana, indicativa, por exemplo, da renúncia ao conhecimento da coisa em si, ou do formalismo do imperativo categórico. Mas, em contrapartida, esse enfoque também acaba deixando de lado as críticas positivas, isto é, as apropriações e os elogios àquela doutrina em seu momento de verdade. Isso termina por contrariar o próprio espírito da filosofia especulativa, ao destacar e imobilizar a unilateralidade da perspectiva negativa. Nesse sentido, o caso mais extremo talvez seja sobre o papel da moralidade. Pois, mesmo com toda uma parte na *Filosofia do direito* (e também em todas as edições da *Enciclopédia das ciências filosóficas*) a ela dedicada, o ângulo predominante de leitura é a reconstituição da crítica de Hegel ao “formalismo” do imperativo categórico kantiano. Isso pode revelar, por um lado, uma dificuldade na compreensão da própria teoria kantiana, tendo em vista que o questionamento se situa na *fundamentação* da ética enquanto uma regra de segunda ordem. Isto é, a filosofia moral não estabelece *quais* são as regras morais válidas, mas sim *como* aferir a validade das regras *realmente* existentes em termos de sua possibilidade de serem universalizadas. Por outro lado, tal perspectiva pode colocar em xeque as condições de inteligibilidade da própria eticidade hegeliana, ao perder-se o critério de *universalidade* da moral como um elemento necessário para a ação da consciência de si, no sentido da reiteração ou da modificação dos costumes. Nesse sentido é que podemos pensar, por exemplo, na tragédia moderna de Raskólnikov em *Crime e castigo* de Dostoiévski,⁵ que parece ilustrar bem a passagem da *Fenomenologia do espírito* na qual Hegel apresenta o espírito, por um lado, acolhendo e adaptando-se aos hábitos, costumes e modos de pensar existentes, e por outro, saber-se atuando espontaneamente frente a eles, adaptando o objetivo a si mesmo. Quando da oposição entre as duas efetividades, particular e universal, “essa oposição vem a tornar-se um crime quando o indivíduo suspende essa efetividade de uma maneira apenas singular; ou vem a tornar-se um outro mundo - outro direito, outra lei e outros costumes, produzidos em lugar dos presentes - quando o indivíduo o faz de maneira universal e, portanto, para todos”.⁶

⁵ Cf. a nova edição brasileira de *Crime e castigo*, de Dostoiévski, traduzida por Paulo Bezerra a partir do texto original em russo. SP: Editora 34, 2001.

⁶ “Die Selbständigkeit gibt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die *Form* bewußter Individualität überhaupt und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber gibt sie ihr wenigstens eine eigentümliche Modifikation, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigentümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt - und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es dies auf eine allgemeine Weise und damit für alle tut, eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt”. FE, *A observação da consciência de si em sua pureza*, HW 3, p. 229.

Ora, na medida em que, na leitura de Hegel, a filosofia de Kant parte de uma separação entre a subjetividade e a objetividade, caracterizando-se especificamente por levar essa distinção aos limites, e considerando que a noção das faculdades da alma é operadora dessa distinção entre as dimensões do objetivo e do subjetivo, também haverá um aprofundamento do sentido do conceito das faculdades da alma. Em especial, Hegel destaca a relação, em Kant, das faculdades do *pensar* e do *querer* face à faculdade unificadora do *judgar*, o que coloca a reflexão kantiana em uma posição diferente das demais teorias das faculdades do espírito. De uma maneira geral, como Hegel reconhece, em sua exposição sobre a filosofia de Kant, em *Fé e saber*: “as formas kantianas da intuição e as formas do pensamento não se encontram fora umas das outras, como se fossem faculdades isoladas, e como comumente são representadas”.⁷ Ou seja, a *intuição* e o *conceito* aparecem em uma relação particular, para além das perspectivas racionalista e empirista. Aliás, justamente assim definidas pela posição quanto à preponderância da *faculdade* do pensamento ou da sensação, na ordem do conhecimento.⁸ Deste modo, no funcionamento interno da teoria kantiana, a sua especificidade, enquanto filosofia crítica e transcendental, exige uma nova perspectiva frente ao conceito de “faculdade”. Além disso, em Kant, e segundo Hegel, está essencialmente contida em potência toda uma posição unificadora das dicotomias que se apresentam como dadas, assim enunciando o princípio da filosofia especulativa, e do verdadeiro idealismo:

A filosofia de Kant precisou ter separada seu espírito de sua letra, e retirado o princípio especulativo puro do resto daquilo que pertence à reflexão raciocinante ou que possa lhe servir. Em seu princípio de uma dedução das categorias, essa filosofia é um verdadeiro idealismo e esse é o princípio que Fichte retirou com uma pureza rigorosa, chamando de espírito da filosofia kantiana.⁹

Assim, vejamos em que medida Hegel associa sua releitura da questão das faculdades anímicas ao desenvolvimento que Kant efetua desse conceito. Como se tratou anteriormente

⁷ “Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Prinzip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als der die Differenz identisch setzenden, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand; woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolierte Vermögen auseinanderliegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt.” FS, *A filosofia de Kant*, HW 2, p. 307.

⁸ Cf. J. C. B. Torres, *Transcendentalismo e dialética*, “Intuições e conceitos: a diferença de forma”, p. 46-70, e “Kant e o selvagem da Nova Holanda”, p. 71-100.

⁹ “Die *Kantische* Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden und das rein spekulative Prinzip aus dem Übrigen herausgehoben wurde, was der rasonierenden Reflexion angehörte oder für sie benutzt werden konnte. In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie echter Idealismus, und dies Prinzip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben und den Geist der Kantischen Philosophie genannt hat.” DFS, *Prefácio*, HW 2, p. 9.

no Conceito preliminar da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel distingue três posições do pensamento em relação à objetividade. A primeira corresponde à metafísica pré-kantiana, segundo a qual os objetos são pensados como realmente postos frente à consciência, e graças à reflexão, a verdade sobre eles então é conhecida (§§ 26-36). A segunda posição aparece por oposição à maneira metafísica, e comporta preliminarmente o momento empirista (§§ 37-39), que, ao invés de procurar a verdade no pensamento, vai à experiência como matéria de determinação do pensamento e do fundamento das demonstrações teóricas (a experiência é fonte e critério de verdade das representações). A filosofia crítica (§§ 40-60) surge na confluência destas duas posições: recolhe do Empirismo a admissão da experiência como único solo dos conhecimentos, e da metafísica a atividade do pensamento como condição para um conhecimento objetivo da realidade. A terceira, e última, posição “preliminar” afirma a existência do saber imediato.

Neste contexto, a filosofia crítica de Kant é apresentada como “crítica” por ter como sua principal proposta o estabelecimento de uma investigação sobre as pretensões e os limites da *faculdade* (*Vermögen*) do conhecimento, isto é, sobre os modos viáveis de passagem entre a subjetividade e a objetividade visando à produção de conhecimentos verdadeiros e universais.¹⁰ Tal crítica, com resultados positivos sobre a “faculdade” do conhecer, sucede à crítica com resultados negativos empreendida pelo ceticismo de Hume (§ 40), o qual também articula, a seu modo, a objetividade à subjetividade, mostrando a particularidade e a contingência das crenças como fator incontornável na produção das idéias sobre a realidade.¹¹ Deste modo, segundo Hegel, em Kant, as determinações do pensamento, ou os conceitos do entendimento, constituirão a objetividade e a necessidade, ou seja, o conhecimento começa com a experiência, mas deriva dos conceitos *a priori* do entendimento, universais e necessários. Daí porque se deve, segundo Hegel, considerar a filosofia crítica “segundo a oposição de subjetividade e objetividade em geral”,¹² na qual a “subjetividade” eleva-se à “objetividade”. A objetividade é o elemento *a priori* da necessidade e da universalidade dos conceitos puros do entendimento, e a subjetividade é o conjunto da experiência que reúne o *a*

¹⁰ ECF (C), § 42, *Das theoretische Vermögen*, die Erkenntnis als solche, HW 8, p. 116.

¹¹ Cf. ECF (C), *Conceito Preliminar, Empirismo*, § 39. Nas LHF, sobre o *Iluminismo*, Hegel considera Hume e Rousseau como os pontos de partida (*Ausgangspunkte*) da filosofia alemã, cf. HW 20, p. 311. Cf. também RCF, e a diferença aqui estabelecida entre o ceticismo *antigo*, o qual “observa” as condições de *existência* (objetiva) das coisas, e o ceticismo *moderno*, que “duvida” dos critérios das *representações* (subjetivas) sobre as coisas. Retornando às LHF, sobre *Hume*, Hegel indica tratar-se de mais um caso de relação entre a subjetividade e a objetividade em torno da multiplicidade dos *Vermögen*, cf. HW 20, p. 280.

¹² “Diese Kritik geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt.” ECF (C), *Conceito preliminar – Filosofia crítica*, § 40, HW 8, p. 113.

priori e o *a posteriori* para um conhecimento efetivo dos fenômenos, de tal modo que nada subsiste a essa subjetividade senão a coisa em si. Contudo, se essa faculdade subjetiva do *pensar* se volta sobre um objeto (pressuposto como) dado (*Gegenstand*), fenomenicamente a faculdade do *querer* tem a propriedade de criar os seus próprios objetos.

Assim, em segundo lugar, Hegel aborda, na filosofia kantiana, a razão prática, apreendida como a vontade que se determina a si mesma de modo universal, e, portanto, como vontade pensante, ou ainda, como vontade livre em si e para si. Ele assim reconhece em Kant uma reivindicação sua: a vinculação intrínseca entre o querer e o pensar, condição para que a razão prática se dê os seus objetos. Porém, a unificação das faculdades do pensar e do querer, em Kant, é a faculdade do juízo, ponto que Hegel concorda em relação ao projeto de unificação, mas discorda quanto aos seus modos de realização.¹³

Em terceiro lugar, assim, é tratada a faculdade ou poder do juízo, ou seja, Hegel examina a capacidade do juízo em promover a unidade do geral e do particular, do pensar e do querer, entre a liberdade possível de autodeterminação da vontade e a realidade necessária das determinações da natureza. Na faculdade do juízo, a capacidade de unir a liberdade das autodeterminações da vontade com a necessidade das determinações naturais, eleva o pensamento subjetivo da reflexão à natureza objetiva do objeto ele mesmo. Nesse âmbito, o juízo reflexionante pode ser formal ou material. Se formal, é estético e apresenta uma finalidade subjetiva; se material, ele é teleológico e tem uma finalidade objetiva. Esse ponto de cruzamento entre a finalidade e a sua realização na história ou na natureza é indicativo da marcante presença na argumentação do conceito de *faculdade*.

Para Kant, todas as faculdades ou capacidades da alma (*Seelenvermögen oder Fähigkeiten*) podem se resumir a três, as quais não podem, em contrapartida, ser derivadas de um fundamento comum (a não ser o fato de serem “faculdades”): a faculdade de conhecer, a faculdade de querer e o sentimento do prazer e do desprazer.¹⁴ Para a faculdade de conhecer, o entendimento é legislador, para a faculdade de querer é a razão, e para o sentimento do prazer e do desprazer, a faculdade de julgar é a legisladora. O princípio *a priori* da faculdade de conhecer é a legalidade (as leis a serem conhecidas); o da faculdade de querer a finalidade (critério para a ação); e aquele do sentimento de prazer e desprazer, o “fim-último” (a liberdade inteligível, possível pela legislação moral, colocada como sumo bem do mundo).¹⁵

¹³ Cf. K. Düsing, “Hegels Theorie der Einbildungskraft”, em *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, p. 297-320.

¹⁴ Cf. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo.

¹⁵ Kant, *Crítica da faculdade de julgar*, Introdução, AK V, 177-9. Sobre a tradução de *Endzweck* como “fim último”, cf. a nota 1 de M. Müller em sua trad. do *Estado* na FD, p. 26.

Nesse sentido, podemos dizer, seguindo Gilles Deleuze, que o conceito de *Vermögen* tem dois sentidos: ele envia às relações de uma representação em geral (a faculdade de conhecer define a relação da *representação* ao objeto visando um acordo, a faculdade de querer indica a relação de *causalidade* da representação com seu objeto, o sentimento de prazer ou sofrimento aponta a relação de representação com o sujeito enquanto ela lhe *afeta*), ao mesmo tempo em que ele é uma fonte específica de representações (sensibilidade, entendimento, razão).¹⁶ A partir daí, podemos continuar acompanhando esse raciocínio e chegar ao ponto de reconhecer que toda a questão crítica consiste em ajustar esta relação entre os dois sentidos do conceito de faculdade: quanto a tal faculdade no primeiro sentido, fazer corresponder uma relação específica entre as faculdades no segundo sentido. Ou seja, a faculdade no primeiro sentido, que pressupõe a oposição entre subjetividade e objetividade, ser conciliada como faculdade de ultrapassar essa distinção. Ora, no viés da leitura hegeliana das faculdades da alma, essa questão é justamente aquela da passagem do espírito subjetivo em direção ao espírito objetivo. As faculdades da subjetividade, frente à objetividade do primeiro sentido, tornam-se fonte de suas determinações em uma objetividade que toma a forma de um mundo dado, no qual, de acordo com o segundo sentido, estão contidos os vestígios do movimento do espírito que lhe formou.

Segundo Hegel, a *faculdade* cognitiva é a faculdade fundamental da filosofia crítica, e nela já estão presentes as *faculdades* da sensibilidade, do entendimento e da razão. Nesta, que é a parte mais elaborada do mais desenvolvido dos três modos do pensamento se determinar frente à objetividade, a maior parte da análise volta-se sobre o seu próprio movimento instituidor, o qual Hegel intitula como aquela sua “faculdade teórica, o conhecimento como tal” (*das theoretische Vermögen, die Erkenntnis als solche*) (§ 42).¹⁷ A faculdade teórica, segundo Hegel, para a filosofia crítica, é o pensamento que, enquanto razão, analisa as determinações do entendimento. Aqui estaria presente um grande avanço: a distinção entre o poder infinito do pensamento e os conceitos do entendimento; esses últimos são conceitos operadores do conhecimento da realidade finita, frente aos quais o pensamento infinito coloca-se como examinador:

É então a razão a faculdade do incondicionado que discerne o [caráter] condicionado desses conhecimentos-da-experiência. O que se chama aqui objeto da razão - o incondicionado ou o infinito - não é outro que o igual a si

¹⁶ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, esp. “La méthode transcendentale”, p. 5-17. Após, seguem-se os exames da relação entre as faculdades nas três Críticas.

¹⁷ Id. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, I, 1830, § 42, 79/302: *Das theoretische Vermögen die Erkenntnis als solche*. Bourgeois traduz como “le pouvoir théorique, la connaissance comme telle”.

mesmo, ou é a identidade originária... do Eu no pensar. Razão significa esse Eu abstrato ou o pensar, que faz da identidade pura seu objeto ou fim.¹⁸

Ao que pese a importância de traçar essa distinção, porém, a filosofia crítica faz dessa faculdade da razão uma “faculdade negativa” do infinito, pois o infinito se coloca paralelamente ao finito, com isso se fazendo também finita, ao não deixar a idéia penetrar o real, ao não alcançar “verdades” em si, mas o mero conhecimento de “fenômenos”. “Kant, na verdade, apreendeu a razão como a faculdade do incondicionado. Entretanto, se ela é reduzida simplesmente à identidade abstrata, então está aí ao mesmo tempo implicado o abdicar de sua incondicionalidade, e então a razão, de fato, não é outra coisa que entendimento vazio”.¹⁹ Enfim, ao não estabelecer a identidade entre a identidade do pensar infinito e a diferença do real múltiplo, ao manter assim a separação entre os campos da subjetividade e da objetividade, fazendo a razão renunciar de sua incondicionalidade e equiparar-se ao entendimento vazio, Kant, então, não avança no caminho “teórico” aberto pelo seu aprofundamento do conceito de faculdade.

A razão teórica permanece na infinitude negativa. No entanto, a razão prática alcança a infinitude positiva mediante a autodeterminação da vontade. Se a razão teórica expõe o *Vermögen* negativo do infinito, a razão prática mostra o *Vermögen* positivo do pensamento, enquanto vontade, de um agir (formalmente) livre:

Como se notou nos parágrafos precedentes, a razão teórica para Kant era simplesmente a faculdade negativa do infinito, e, sem conteúdo positivo próprio, devia limitar-se a discernir o que há de finito no conhecimento experimental. Kant reconheceu expressamente, ao contrário, a infinidade positiva da razão prática, e, certamente, de modo a atribuir à vontade a faculdade de determinar-se a si mesma de maneira universal, isto é, pensando. Ora, essa faculdade, sem dúvida, a vontade possui de fato, e é de grande importância saber que o homem só é livre na medida em que possui tal poder, e dele se serve em sua ação; só que com esse reconhecimento ainda não foi respondida a questão sobre o conteúdo da vontade ou da razão prática.²⁰

¹⁸ “Es ist nun die *Vernunft*, das Vermögen des *Unbedingten*, welche das Bedingte dieser Erfahrungskennntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das *Unbedingte* oder *Unendliche*, ist nichts anderes als das Sichselbst-Gleiche, oder es ist die (§ 42) erwähnte *ursprüngliche Identität* des *Ich* im *Denken*. *Vernunft* heißt dies *abstrakte Ich* oder *Denken*, welches diese reine *Identität* sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vgl. Anm. z. vorh. §”. ECF (C), *A filosofia crítica*, § 45, HW 8, p. 121.

¹⁹ “Kant hat zwar die *Vernunft* als das Vermögen des *Unbedingten* aufgefaßt; wenn dieselbe indes bloß auf die abstrakte Identität reduziert wird, so liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit, und die *Vernunft* ist dann in der Tat nichts anderes als leerer Verstand”. ECF (C), *A filosofia crítica*, § 52 Ad. p. HW 8, p. 137.

²⁰ “Während, wie in den vorhergehenden §§ bemerkt worden, die theoretische *Vernunft* nach Kant bloß das negative Vermögen des *Unendlichen* und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt sein soll, das *Endliche* der Erfahrungserkenntnis einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive *Unendlichkeit* der praktischen *Vernunft* ausdrücklich anerkannt, und zwar in der Art, daß er dem *Willen* das Vermögen zuschreibt, auf allgemeine Weise, d. h. *denkend*, sich selbst zu bestimmen. Dies Vermögen besitzt nun zwar der *Wille* allerdings, und es ist von hoher Wichtigkeit zu wissen, daß der Mensch nur insofern frei ist, als er dasselbe besitzt und in seinem Handeln sich desselben bedient; allein es ist mit diesem Anerkenntnis die Frage nach dem

Nesse sentido, a filosofia prática de Kant possui a faculdade de constituir o seu próprio objeto, não necessitando a *Crítica da razão prática* de uma “estética transcendental”, podendo a investigação começar diretamente na “analítica dos princípios”. Porém, por outro lado, a razão prática esbarra em uma série de novos dualismos: aporia entre autonomia formal da vontade e conteúdos éticos, separação entre o ser empírico e o dever ser moral, clivagem entre o necessário como possível e o contingente como real. A tentativa de superação desses antagonismos estará no centro da terceira Crítica. Aqui, o conceito *Vermögen* se apresenta quando da análise da faculdade de julgar reflexiva (*reflektierenden Urteilskraft*).

Antes, a unidade [entre a universalidade do entendimento e a particularidade da intuição] é acolhida só como vem à existência nos fenômenos finitos, e como se mostra na experiência. Tal experiência, antes de tudo, por um lado oferece-a no sujeito o gênio - a faculdade de produzir idéias estéticas, ou seja, representações de livre imaginação que servem a uma idéia, e dão a pensar, sem que tal conteúdo se exprima em um conceito, ou se deixe nele exprimir. Por outro lado, [oferece-a no sujeito] o juízo-do-gosto, o sentimento da concordância das intuições ou representações em sua liberdade, com o entendimento em sua legalidade.²¹

Isso significa que a crítica da faculdade do juízo tem, em sua constituição, os modos de resolução dos impasses da separação entre a subjetividade e a objetividade, ainda que essa superação não tenha atingido todo o seu desenvolvimento possível. Como Hegel afirma em *Fé e saber*, “na filosofia kantiana negligenciou-se mais a imaginação (*Einbildungskraft*) produtiva que as outras potências (*Potenzen*)”, e isso:

Sem dúvida porque a sua idéia pura se apresenta misturada e quase habitualmente sob a forma da faculdade psicológica ainda que a priori, e por esse outro motivo, que Kant reconheceu o único a priori da sensibilidade ou do entendimento ou de não importa o quê não como a razão, mas unicamente sob o conceito formal da universalidade e da necessidade, e que, como veremos, ele fez ainda do verdadeiro a priori ele mesmo uma unidade pura, ou seja, uma unidade que não é verdadeiramente sintética.²²

Inhalt des Willens oder der praktischen Vernunft noch nicht beantwortet”. ECF (C), *A filosofia crítica*, § 54 Ad., HW 8, p. 139.

²¹ “Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen, wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der *Erfahrung* aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im *Subjekte* gewährt teils das *Genie*, das Vermögen, ästhetische Ideen zu produzieren, d. i. Vorstellungen der freien *Einbildungskraft*, die einer Idee dienen und zu *denken* geben, ohne daß solcher Inhalt in einem *Begriffe* ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe, - teils das *Geschmacksurteil*, das Gefühl der *Zusammenstimmung* der *Anschauungen* oder Vorstellungen in ihrer Freiheit zum *Verstande* in seiner Gesetzmäßigkeit”. ECF (C), *A filosofia crítica*, § 56, HW 8, p. 140.

²² “In der Kantischen Philosophie hat man die produktive *Einbildungskraft* deswegen mehr passieren lassen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermischt, wie andere *Potenzen*, und fast in der gewöhnlichen Form psychologischer, aber apriorischer *Vermögen* dargestellt ist und Kant das alleinige Apriorische, es sei der Sinnlichkeit oder des Verstandes oder was es ist, nicht als die Vernunft, sondern nur unter formalen Begriffen

Isto é, uma última conciliação ainda estava por ser feita, não mais entre o universal ético e o particular da história, mas entre esses e a singularidade das *ações* individuais. Na esfera da objetividade do espírito, segundo Hegel, a eticidade que se desenrola na história do mundo é o cenário e o enredo para o pensamento e para a vontade dos homens, a sua segunda natureza a ser aprendida e apreendida, uma potência que se mostra atualizável para cada um que estiver à altura dos acontecimentos. Portanto, segundo Hegel, a filosofia kantiana consegue dispor dos elementos mais importantes objetivando conduzir ao desdobramento da *vontade livre*, valendo-se, para isso, dos procedimentos e da terminologia referentes às *faculdades da alma*, mediante uma radicalização das questões postas pela *Psicologia das faculdades*.

Entrementes, em sentido contrário a esse, um determinado viés psicológico vai se ater aos aspectos empíricos mais elementares das faculdades, desviando o pensamento do caminho da vontade livre e atraindo a atenção e a ira de Hegel. A longa consideração dispensada na *Fenomenologia do espírito* à Frenologia e à Fisiognomia reflete uma questão específica no século XIX, que, no entanto, é atualmente mais associada ao seu uso posterior nas teorias racistas e nas sociedades totalitárias do século XX. Em seu contexto originário, porém, o problema está presente como uma questão teórica, no âmbito da Psicologia das faculdades, mas que, também, permite revelar uma outra dimensão que se apresenta na relação entre a idéia de ciência e a prática científica, o que coloca em jogo os modos de vinculação entre as ciências e a institucionalização do saber.

De maneira geral, a Psicologia no século XVIII constitui o próprio “ponto de partida” da filosofia na medida em que se constitui como o estudo da natureza humana pela consciência. A Psicologia, assim, se diferenciava da Fisiologia, pois enquanto a Fisiologia estudava os movimentos dos corpos, observados pelos sentidos e impulsionados pela força vital, a Psicologia ocupava-se das faculdades de compreensão do espírito pelo espírito (pensar), de inteligibilidade de suas propriedades cognoscentes dos objetos (sentir), e de sua capacidade de ação pela vontade livre (querer). No processo de especialização da investigação psicológica, as doutrinas empiristas das faculdades da alma, dentro da Psicologia das faculdades, acabam por se impor, avançando na direção de uma quantificação mensurável das ações e reações psicológicas, postulando, assim, a possibilidade de um tratamento matemático

von Allgemeinheit und Notwendigkeit erkannt und, wie wir gleich sehen werden, das wahrhaft Apriorische selbst wieder zu einer reinen, d. h. nicht ursprünglich synthetischen Einheit gemacht hat”. FS, *A filosofia de Kant*, HW 2, p. 308-309.

da vida mental. É significativo, nessa direção, que o sucessor de Kant na Universidade de Königsberg, Johann Friedrich Herbart, seja um dos mentores desse movimento, o qual culmina com a criação, em Leipzig, do Laboratório de psicologia experimental de Wilhelm Wundt, considerado o marco fundador da Psicologia moderna.²³

Nesse contexto, a Frenologia é fundada pelo médico alemão Franz Josef Gall (1758-1828), que estudou as funções do cérebro e as suas localizações, estabelecendo uma relação direta causal das bossas e depressões cranianas sobre as faculdades intelectuais.²⁴ Segundo a Frenologia, uma protuberância na superfície dos ossos do crânio era sinal da existência de certa *faculdade*, aptidão ou tendência, e a partir disso buscou mapear as correlações. Assim, a Frenologia é uma versão radical da Fisiologia, marcada por um reducionismo mecanicista extremo.

O uso do conceito de faculdade em um sentido psicológico mais estrito, não tanto como parte de uma psicologia filosófica, mas principalmente como termo da psicologia científica (abordando fenômenos mentais ou comportamentais, individuais ou coletivos) também está presente em Hegel. Assim, por exemplo, quando no espírito subjetivo são abordadas as formas da demência (die *Verrücktheit*), busca-se a diferença específica da loucura (die *Narrheit*) nos seguintes termos: “Enquanto na idiotice e na tagarelice a alma não possui o poder de manter firme algo determinado, a loucura propriamente dita, ao contrário, mostra essa faculdade, e demonstra, justamente pelo fato de que ainda é *consciência*, de que por isso tem ainda lugar nela uma *diferenciação* entre a alma e seu conteúdo que foi fixado”.²⁵ Nessa altura da análise, o conceito de faculdade reaparece outras vezes nesse mesmo sentido. É o caso da abordagem por Hegel dos casos de “pressentimento do futuro”, cujos exemplos são buscados nas montanhas da Escócia, da Holanda e da Westfália: “Em particular, entre os montanheseiros da Escócia ainda hoje não é raro a faculdade do que se chama segunda vista. As pessoas dotadas dessa faculdade vêem de modo duplo: enxergam-se em situações e estados em que só mais tarde vão estar”.²⁶ Além dessas faculdades das terras altas escocesas que

²³ Cf. J. G. Benjafield, *A History of Psychology*, 1996, cap. 3 – nineteenth-century pioneers; W. Viney, *A History of Psychology, Ideas and Context*, 1993, cap. 10 – W. Wundt and the formal founding of Psychology.

²⁴ Segundo o *Dicionário Houaiss*, a etimologia de bossa deriva do francês *bosse* (do francês antigo *boce*) e do pré-romano *bottia*, na acepção de 'tendência, propensão, disposição'.

²⁵ “Während nämlich, wie wir gesehen haben, beim Blödsinn und auch bei der Feselei die Seele nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dies Vermögen und beweist eben dadurch, daß sie noch *Bewußtsein* ist, daß somit in ihr noch eine *Unterscheidung* der Seele von ihrem festgewordenen Inhalte stattfindet”. ECF (C) § 408 Ad., *O sentimento de si*, HW 10, p. 175.

²⁶ “Besonders bei den schottischen Gebirgsbewohnern ist das Vermögen des sogenannten *zweiten Gesichts* (*second sight*) noch jetzt nichts Seltenes. Mit diesem Vermögen begabte Personen sehen sich *doppelt*, erblicken sich in Verhältnissen und Zuständen, in denen sie erst später sein werden”. ECF (C) § 406 Ad., *A alma que sente em sua imediatez*, HW 10, p. 148.

fazem ver de modo duplo, nessa altura também se trata da faculdade de profetizar. Hegel lembra, nesse sentido, que, segundo o *Timeu*, de Platão, para a parte irracional da Alma tornar-se de algum modo partícipe da verdade, Deus criou o fígado e lhe deu a “mantéia”, a faculdade de ter visões.²⁷

Contudo, nada se compara à violenta reação de Hegel à Frenologia e à Fisiognomia, especialmente em sua *Fenomenologia do espírito*.²⁸ Se alguém, completamente digno em seus atos, tivesse colocada em dúvida a sua retidão por outrem, baseado meramente em suas expressões faciais, o primeiro teria toda a razão em esmurrar o segundo para demonstrar seu erro, também se valendo de uma marca de expressão facial... Além disso, fazer passar um osso como o ser-aí efetivo da consciência é uma “renegação total da razão”, e é isso que se faz quando se considera o crânio como o exterior do espírito. Contudo, ao invés de simplesmente abandonar a análise dessas pseudo-ciências, Hegel a elas dedica uma longa análise. Seria isso, então, uma veuidade do professor Hegel em torno de um problema em verdade hipostasiado? Ou será que Hegel teria percebido que a Frenologia tinha potencial para popularizar-se, tornando-se, assim, uma forma primitiva de psicologia de auto-ajuda, formadora de um fenômeno de massa?

Segundo Geneviève Peicheler em seu livro *A invenção da psicologia moderna*, se, ainda hoje, a questão do determinismo empírico se coloca de maneira acentuada na área da Psicologia, esse determinismo possui uma história que relaciona precisamente psicologia, medicina e filosofia.²⁹ A maior expressão de uma determinação empírica dos fenômenos mentais aparece com a Frenologia, que se colocava como tarefa o estudo das diferenças individuais e da personalidade mediante a indicação das principais faculdades afetivas e intelectuais localizadas em vinte e sete órgãos cerebrais. Segundo Gall, a organização fisiológica dos talentos e das disposições era observável através das protuberâncias do cérebro, e legível sobre as fisionomias. Levada aos Estados Unidos por Spurzheim, entre 1830 e 1840, desponta uma verdadeira popularização da Frenologia. Em uma sociedade admirada pelos poderes da ciência, a imagem de um “cientista” com instrumentos de mensuração, tabelas e escalas de avaliação, causa forte impacto, ainda mais se considerando a escassez de

²⁷ “Platon hat das Verhältnis der *Prophezeiung* überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseins besser erkannt als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom *Enthusiasmus* leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Platon sagt im *Timaios* (*Steph. 71 f.*), damit auch der *unvernünftige* Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die *Leber* geschaffen und ihr die *Manteia*, das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben”. Nota de ECF (C), *A alma que sente em sua imediatez*, § 406 Obs., HW 10, p. 136.

²⁸ FE, *Observação da consciência de si em sua efetividade imediata: fisiognomia e frenologia*, HW 3, p. 233 et seq.

²⁹ Cf. G. Paicheler, *L'invention de la psychologie moderne*, cap. II, “Les antécédents”.

médicos voltados à saúde mental. Na época, os frenólogos logo começaram a se multiplicar. Com os seus equipamentos em suas bolsas, eles percorreram todos os estados americanos vendendo os seus serviços. Todos queriam ser avaliados, ouvir algo sobre as suas personalidades, saber de suas potencialidades. A Frenologia virou moda. A Igreja se opôs. Os médicos atacaram. Com a vulgarização cada vez maior das avaliações, além das evidências de sua falta de cientificidade, começou a sua decadência, mas também fez cessar uma força que não distinguia as faculdades entre os homens e as mulheres; opunha-se às sevícias físicas e à pena de morte; fomentava a educação e a saúde pública. Em suma, a história da Frenologia é uma interessante temática para ser recuperada e bem poderia, por exemplo, ser exposta em um livro, ou em um filme.

Mas, teria Hegel percebido o possível alcance dessa teoria na vida cultural de um povo? Na *Fenomenologia do espírito*, o exame da Frenologia ocorre entre a razão observadora e a razão ativa, já se antecipando os elementos para a passagem da razão em direção ao espírito, na medida em que a relação entre o exterior e o interior é conduzida para a questão da ação. Na passagem entre o interior e o exterior estão a linguagem e o trabalho, “exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo, senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a outro”.³⁰ Isso envolve uma dimensão da ação, de atividade (*das Tun*), seja teórica (linguagem) ou prática (trabalho), que efetua tal passagem entre a interioridade e a exterioridade. Dessa maneira, não é na rigidez de um órgão ou de uma expressão facial que o indivíduo se revela, mas “o verdadeiro ser do homem é seu ato, nele a individualidade é efetiva” (*Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat; in ihr ist die Individualität wirklich*). Uma noção conservada na *Filosofia do direito*: o sujeito é a série de suas ações (*Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen*).³¹

Deste modo, em conclusão a essa digressão, é possível concluir que mesmo uma teoria que afirma, em sua parte teórica, a fixidez do espírito como se ele fosse um osso, explicando através desse expediente a origem das faculdades, pode em sua prática mostrar a importância da ação, do modo de realização da teoria. Nesse sentido, evidencia-se que a ciência é tanto sua teoria quanto o conjunto de suas práticas. Ou seja, ela possui uma dimensão *institucional* que conserva, através de seus procedimentos, parâmetros de mediação entre os indivíduos e seus

³⁰ “Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt und dasselbe Anderem preisgibt.” FE, *Observação da consciência de si em sua efetividade imediata: fisionomia e frenologia*, HW 3, p. 235. Cf. também, nessa mesma direção, SVE, sobre a relação entre linguagem e trabalho, em termos de Potências (*Potenzen*) do espírito.

³¹ Cf. F. Fischbach, “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”, *Hegel, penseur du droit*, p. 97-112.

grupos, entre as consciências de si e as substancialidades éticas. Não seria essa uma outra formulação da passagem intrínseca, preconizada por Hegel, entre a fonte interior dos *atos* do espírito subjetivo e o aspecto exterior dos estados do espírito objetivo?

6 - A natureza ética do espírito

a) Crítica ao estado de natureza

- Vous allez m'envoyer chez les Indiens!
- Tu n'as rien à redouter; ils ne mangent pas les Français.
Ce sont des simples. Ils sont doux et beaux comme des dieux antiques.
Toute l'humanité de nos pères est là:
ce sont des bergers d'Homère, à quelque excès près.

JEAN-CHRISTOPHE RUFIN

A crítica de Hegel às Psicologias do entendimento revela que o principal problema em conceber a alma a partir de suas faculdades é o risco de embaralhar a articulação entre o espírito e a natureza. Isso ocorre na medida em que se compreendem essas faculdades do espírito como fixas e imutáveis, isto é, como *naturais* à sua constituição, adotando-se, dessa maneira, uma prática de enumeração, de descrição e de averiguação do funcionamento de faculdades diversas. Tal concepção estática do espírito pressupõe a fixação de suas faculdades como se elas fossem parte de uma natureza referencial, ao abrigo de mudanças substanciais na sua constituição fundamental. A crítica hegeliana consiste em mostrar que dessa maneira perde-se a característica essencial do espírito, qual seja, a sua faculdade de autodeterminação, entendida como movimento de reposição espiritual dos conteúdos que ele naturalmente recebe. Essa faculdade de mediação do espírito sobre as imediatidades recebidas opõe-se à pressuposição de qualquer elemento imediato, natural, que servisse de ponto de referência universal e necessário para o raciocínio sobre as coisas do espírito humano. Nesse sentido, a crítica hegeliana aos modos psicológicos de concepção da *natureza humana*, a partir das faculdades da alma, no âmbito subjetivo do espírito, permite estabelecer um paralelo, no âmbito objetivo do espírito, à crítica das teorias do *direito natural*, crítica essa que se desdobra em sua avaliação do conceito de *estado de natureza*.¹

A relação entre o *espírito* e a *natureza* é um dos temas maiores do hegelianismo, e remete às estruturas próprias de seu sistema enciclopédico, articulado nas dimensões da lógica, da natureza e do espírito. Nesse sentido é sempre importante lembrar que a “regra de

¹ Uma aproximação a essa questão foi apresentada em nossa Dissertação de mestrado: *A crítica hegeliana ao estado de natureza*.

ouro” para começar a compreender o hegelianismo é não superestimar as recorrentes tríades das exposições hegelianas como “partes” independentes umas das outras, como faria um discurso do “entendimento”, mas pensar essa articulação a partir das exigências da “razão” especulativa, isto é, como “momentos” de um processo de sucessivas suspensões, onde se totalizam, em cada momento superior, os elementos que lhe formaram.² Nessa direção, a configuração arquetípica desse processo em sua totalidade aparece na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, onde a noção de “enciclopédia” remete à *egkúklios paideía* (ao ensino circular, panorâmico) do saber como um todo, ou seja, das ciências que têm os seus pressupostos desenvolvidos pela filosofia, e pela filosofia que se abre para a sua inserção na realidade através das ciências. Nessa exposição de uma totalidade do saber, a idéia geral desse todo, o absoluto, mostra-se em seu processo próprio de identidades e de diferenças, cuja identidade verdadeira é uma totalidade, não no sentido cumulativo de uma enciclopédia, como se ela fosse a encarnação da biblioteca universal de Jorge Luis Borges (a qual, mediante uma análise combinatória de todas as letras, de todos os alfabetos, compreenderia todos os conhecimentos, inclusive os futuros), mas uma totalidade cuja identidade é composta pelo reconhecimento de sua cadeia de mediações, isto é, uma identidade que sabe suspender suas identidades com suas não-identidades.

Para a apresentação desse processo do absoluto em suas diferenciações, a estrutura primeira será a sua diferenciação no elemento de sua identidade, ou seja, em seu modo próprio de pensar-se como absoluto, e assim o absoluto se apresenta como *idéia lógica*.³ No elemento da diferença é a idéia em seu ser outro, a *natureza*, na medida em que a idéia se apresenta no mundo natural onde se reconhece sua racionalidade intrínseca e real.⁴ No elemento da identidade, entre essa identidade e essa diferença, o absoluto se encontra, então, em seu elemento adequado, e por isso terminal da *Enciclopédia*, quando a idéia se põe a si mesma como *espírito*, a verdadeira identidade entre a diferença de pensar e de ser. Esse movimento é sempre atual no presente do absoluto, mas “para nós” tal processo possibilita duas diferentes ordens de leitura. Para a ordem do *nosso conhecimento* do espírito, esse tem na natureza a sua pressuposição e é a partir dela que são formados os traços característicos do espírito. Mas, o espírito é também a verdade da natureza, o seu momento de máximo

² Para um resumo das diferentes posições de J. Ritter, M. Riedel, K. Löwith e L. Strauss sobre a relação entre natureza e espírito a partir de Hegel, cf. J.-F. Kervégan, “*Toute vraie philosophie est un idéalisme*” *l’Esprit et ses “natures”*.

³ Cf. B. Bourgeois, *A ECF de Hegel*, em ECF (C), esp. “Conteúdo e objetivo da Enciclopédia”, trad. brasileira, p. 418-9.

⁴ Cf. B. Bourgeois, *Présentation – La philosophie de l’esprit*, em ECF (C), esp. I – Le concept de l’esprit, e sobre a relação entre natureza e espírito, esp. p. 18-36. V. também *Précis de l’Encyclopédie des sciences philosophiques, deuxième partie, Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2004.

desenvolvimento, e, por isso, na ordem da *fundamentação conceitual*, o seu princípio absolutamente primeiro.⁵ Duas disposições portanto aqui se entrecruzam, ou seja, a disposição do que aparece para nós e a disposição dos fundamentos dos conceitos, isto é, a ordem fenomenal e a ordem lógica. Ou ainda, como Hegel expressa em sua *Filosofia do direito*, no mais alto sentido especulativo, a realidade efetiva e o conceito constituem uma unidade, mas, sob o ângulo dos *processos* dessa constituição, os *momentos* lógicos do conceito não se apresentam no mesmo ordenamento de suas *configurações (Gestaltungen)* históricas.⁶

Além de ser uma distinção importante para a explicação interna do conceito hegeliano de espírito, essa dupla perspectiva permite igualmente retomar duas diferentes e antagônicas perspectivas de equacionamento da relação entre natureza e espírito, das quais a noção hegeliana de espírito é o seu conceito compósito. Frente a elas, Hegel as nega em sua singularidade, ou seja, nega a verdade de cada uma se tomadas isoladamente, mas busca recuperar uma e outra perspectiva se apreendidas em conjunto como duas diferentes expressões do processo de constituição do espírito. Por uma parte, o processo de *formação* do espírito a partir de uma natureza imediata exterior; por outra, o processo de *definição* do espírito a partir de sua própria natureza conceitual.⁷

Em uma perspectiva aristotélica, o homem é *por natureza* um animal político e a “pólis” existe naturalmente.⁸ Nessa concepção dominante no pensamento antigo, o conceito de natureza é pensado teleologicamente, isto é, a natureza de algo é entendida como sendo o

⁵ “Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist”. ECF (C), *O conceito de espírito*, § 381, HW 10, p. 17.

⁶ Cf. FD, *Introdução*, § 32 Obs. HW 7, p. 85.

⁷ A teoria dos “modelos” aristotélico e hobbesiano apresentada por N. Bobbio (que talvez expresse na área da filosofia política uma intuição semelhante à teoria dos “paradigmas” nas ciências da natureza, sobre essa correlação cf. T. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, Posfácio de 1969, p. 255) possui a vantagem de conseguir aglutinar, com clareza, grandes períodos da história do pensamento em torno das decisões teóricas mais fundamentais de autores modelares. Por exemplo, o conceito de Estado em Aristóteles (et alii) ser pensado como a maior e melhor das comunidades, a partir da família; o Estado em Hobbes (et alii) ser o resultado do contrato que marca a saída do estado de natureza. Contudo, quando M. Bovero, nessa mesma linha, trata do “modelo hegel-marxiano”, os resultados não parecem satisfatórios: externamente, parece forçado colocar Hegel e Marx em um mesmo modelo com relação à definição dos traços essenciais do Estado político; internamente, não parece procedente pensar a concepção de Estado em Hegel a partir da “dicotomia sociedade civil / sociedade política”, cf. N. Bobbio e M. Bovero, *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 103. Isso parece retirar o *movimento* do modelo hegeliano do Estado ético, em sua proposta de suspensão da tradição grega e moderna, ao pensá-lo como *um* modelo ao lado de outros, e não *o* modelo resultante do processo de determinação do conceito de Estado. Muito mais cuidadosa é a apresentação de N. Bobbio em seu texto “Hegel e il giusnaturalismo”, onde trata das continuidades e rupturas entre Hegel e o contratualismo.

⁸ Cf. Aristóteles, *Política*, 1253 a. Cf. também a nota 17 de P. Pellegrin, p. 91, sobre o sentido de *μαλλον*, quando seguido ou precedido do genitivo significar “tanto quanto” e “mais que”, de modo a permitir a leitura de que o homem é tão político quanto os animais gregários (diferença de grau), ou que o homem é o animal mais político frente aos outros gregários (diferença de essência).

seu máximo desenvolvimento, o seu mais perfeito acabamento.⁹ Assim, quando da plena atualização das faculdades humanas, um homem não somente preenche bem os requisitos de sua vida animal de conservação e reprodução, mas também conhece e age excelentemente. Tal noção de excelência conduz o indivíduo ao ponto da identidade entre sua vontade pessoal e a vontade da comunidade, a qual ele, enquanto cidadão, entre seus iguais, delibera através de discursos e age, somente obedecendo, assim, a si mesmo nessa noção de liberdade como *auto-arqué*, a faculdade de dar-se (coletivamente) os próprios princípios.¹⁰ Em linhas gerais, esse é o surgimento, na eticidade grega, da noção de *liberdade substancial*.¹¹ No contexto da Antigüidade, é clara e distinta a diferença de essência entre os gregos e os bárbaros, os senhores e os escravos, os deuses e os homens, inscrita em uma ordem de diferenças ontológicas a partir dos graus de aperfeiçoamento do ser. No caso da diferenciação política, ela é o resultado de um processo que evidentemente depende, em cada caso, do destino, ou seja, da educação, da formação moral e das condições constitucionais, disponíveis em cada contexto. Mas, tudo isso é pensado a partir do fim tomado como *possível* nos casos individuais (seja como uma potência: um filho de aristocratas que está sendo educado para a cidadania; ou como um poder: um pai de família que vai deliberar na assembléia como cidadão), mas sobretudo como *efetivo* do ponto de vista substancial do ser, tal como expresso em seu próprio conceito. É nesse sentido, então, que devemos entender porque o homem é político, e porque a cidade é natural.¹²

Em contrapartida, os conceitos de *direito natural*, *estado de natureza* e *natureza humana*, assim como determinados pela filosofia moderna, compartilham uma noção de natureza antagônica à da perspectiva aristotélica.¹³ A partir de Hobbes, a natureza humana não será mais definida como essencialmente política, assim como o estado natural do homem não

⁹ “A natureza é fim, aquilo que alguma coisa é, uma vez que sua gênese esteja completamente terminada, dizemos ser a natureza dessa coisa, por exemplo, a natureza de um homem, de um cavalo ou de uma família”. Id. 1252 b.

¹⁰ Cf. *Política*, 1252 b: “a comunidade acabada, formada de muitas vilas, é a cidade, na medida em que ela atinge o nível da autarquia por assim dizer completa. Sendo constituída para permitir viver, ela permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz”.

¹¹ A expressão é de Hegel, cf. FD, *Estado*, § 257, mas corresponde também ao sentido de H. Arendt, *A condição humana*, cap. II, “As esferas pública e privada”: entre os gregos, à esfera privada da família cabe a satisfação das necessidades, e na esfera pública da *pólis* é possível o engendramento da liberdade, pela ação dos cidadãos que não obedecem senão a si mesmos ao darem-se as suas leis.

¹² Cf. G. Lloyd, *L'idée de nature dans la Politique d'Aristote*, in P. Aubenque, *Etudes sur la Politique d'Aristote*, p. 135-159.

¹³ “Uma das características do pensamento renascentista, pela qual é profundamente marcada a filosofia de Bacon – primeiro mestre de Hobbes –, é a transformação da relação entre natureza e arte em comparação com a concepção dos antigos: a arte não mais aparece como imitação da natureza, mas como igual à natureza, o que é índice de uma nova e mais alta avaliação das coisas feitas pelo homem, em geral, da industriabilidade humana.” N. Bobbio, “A teoria política de Hobbes”, em *Thomas Hobbes*, p. 31.

será mais concebido como sendo na cidade.¹⁴ Ou seja, ao invés de ser pensado teleologicamente, o “estado” referencial da natureza humana é definido em torno daquilo que é dado como imediatamente existente, sobre a base real na qual o raciocínio deve ser erigido. Nesse sentido, as associações e as comunidades formadas para cumprirem as diferentes finalidades dos indivíduos não são vistas como elementos naturalmente existentes desde sempre, distribuídos em certa ordem ontológica de perfeição do ser, mas como instâncias a serem constituídas pelos indivíduos que buscam a satisfação de seus interesses.¹⁵ O indivíduo, então, é posto como a unidade de cálculo, o ponto referencial, a causa eficiente na produção artificial das instâncias sociais e políticas de um mundo desencantado, cuja dissolução ocorre justamente pela perda da referência imediata de seus laços comunitários.¹⁶ A razão e as paixões são a matéria desse homem pensado de modo atomizado, matéria essa que forma um conjunto de dados acessíveis à experiência, sobre o qual se desenvolvem os raciocínios em busca de suas leis.¹⁷ Assim, o que é tomado como existente na ordem do ser-aí, como dados imediatos, é a presença, em cada indivíduo, de paixões, que buscam ser satisfeitas, e da razão, que opera os meios para essa satisfação.¹⁸ É desse “cálculo operacional” que se deriva a concepção de que o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos, pois quando não há poder comum, e ele não existe na ordem do ser-aí dessa realidade fundamental, todos podem legitimamente, racionalmente, dispor de seus próprios poderes como meio para atingir os seus fins, sejam eles quais forem.¹⁹ Assim, o homem não é tido como naturalmente político, na medida em que ele tem como seu horizonte primeiro a sua própria satisfação, e é assim “naturalmente” individualista, pois é para o cumprimento de seus interesses que se

¹⁴ Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, e I – Liberdade, 1 – Da condição humana (Do estado do homem) fora da sociedade civil. Cf. igualmente *Leviathan*, I – Of Man, 13 – Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery.

¹⁵ Cf. a discussão na Alemanha dos anos 1930 entre as duas hipóteses interpretativas sobre a filosofia política de Hobbes, mas que compartilham dessa mesma premissa. De um lado, E. Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, p. 281-303, para o qual a original cientificidade hobbesiana, ao tratar das questões práticas, apóia-se na aplicação do método dissolutivo-compositivo das ciências naturais no âmbito das ciências humanas. De outro, L. Strauss, em busca dos conteúdos próprios do pensamento hobbesiano, apontava para o papel que nesse representa a natureza humana, na base da relação entre as paixões e a razão, e em especial do sentimento do medo, “pré-racional em sua origem, mas racional em seu efeito”, *The political philosophy of Hobbes, its basis and its Genesis*, p. 17.

¹⁶ Cf. M. Weber, o colapso das formas de legitimação tradicional engendram a legitimação racional, forma arquetípica das sociedades modernas. Cf. também, nessa mesma direção, F. Tönnies, *Communauté (Gemeinschaft) et Société (Gesellschaft)*, *Catégories fondamentales de la Sociologie Pure*. Sobre a questão geral da relação entre antigos e modernos, cf. J. Habermas, *Teoria y Praxis, La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía*, p. 49-86.

¹⁷ Cf. B. Barbosa Filho, *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*.

¹⁸ Cf. P. H. G. Seixas, *O desejo e a condição humana: um estudo aproximativo entre Hobbes e Freud*.

¹⁹ Para uma ampliação estética dessa perspectiva hobbesiana, cf. nosso comentário do filme de Otto Preminger, *Anatomy of a murder*, em *Anatomia de um filme*, publicado no *Jornal A Priori*, por ocasião das atividades do Cineclube da Filosofia, em 2003.

apresenta como necessária a aceitação da relação com os outros indivíduos. Em linhas gerais, essa é a gênese do conceito da *consciência de si* como ponto de partida da moderna eticidade.²⁰ Deste modo, o dado referencial da natureza humana é posto em contraposição à artificialidade da política, o aspecto subjetivo do espírito passa a figurar como um elemento primeiro, do qual resulta o seu aspecto objetivo como sendo um elemento derivado em uma segunda instância.

A verdade relativa de cada uma dessas posições é, segundo Hegel, dependente da consciência da ordem na qual o espírito está sendo colocado em relação à natureza. Isto é, depende do que está sendo visado. Se for a ordem de formação do espírito a partir da natureza simples e imediata, e nesse sentido o homem não nasce político, mas se faz político pela *formação* de sua consciência de si, ou, se, pelo contrário, o que está sendo objetivado é a ordem do conceito do espírito no sentido de sua natureza própria, ou seja, de sua natureza especificamente conceitual, então o todo da substância ética é logicamente *anterior* às suas partes componentes. Essa distinção, entre a natureza imediata simples e a natureza reflexiva do conceito, é apresentada por Hegel em um exame dos sentidos do conceito de “direito natural”, em uma Observação no último parágrafo da seção sobre o Direito na *Enciclopédia das ciências filosóficas*:

A expressão *direito natural*, que foi até hoje corrente para a doutrina filosófica do direito, contém a seguinte ambigüidade: se é o direito de algum modo *implantado* pela *natureza imediata* que é visado, ou se é o direito tal como ele se determina pela natureza da coisa, ou seja, pelo *conceito*. O primeiro sentido é aquele que foi antigamente ordinariamente visado, de tal modo que se elaborou ao mesmo tempo a ficção de um estado de natureza, no qual o direito deveria valer, enquanto ao contrário o estado constituído pela sociedade e pelo Estado exigiriam e engendrariam uma limitação da liberdade e um sacrifício dos direitos naturais.²¹

²⁰ Mais uma vez, nos termos hegelianos assim se apresenta (cf. FD § 271) o traço essencial do Estado moderno. H. Arendt igualmente identifica, no advento da sociedade, o borrar da antiga distinção entre a esfera privada da família e da esfera pública do Estado, na medida em que na sociedade o público não é pensado como fim em si mesmo, mas como meio para a satisfação dos interesses privados. Cf. *Condição Humana*, Cap. II – As esferas pública e privada.

²¹ “Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise* vorhandenes oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den *Begriff*, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein *Naturzustand* erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten sollte, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm *herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes”. ECF (C), *O direito contra o não-direito*, § 502 Obs., HW 10, p. 311-2.

Hegel, ao invés de pensar o direito e o Estado como figuras de coação e de limitação da liberdade, concebe o direito, e todas as suas determinações, como fundados no compromisso da realização da livre personalidade. Para tanto, é preciso conceber a *liberdade* não em um sentido da *natureza simples*, como se o homem fosse imediatamente livre, e precisasse renunciar a essa liberdade quando da instituição da sociedade, mas a partir de sua *natureza conceitual*, que mostra ser o homem essencialmente livre e que ele deve buscar as formas para tornar essa liberdade efetiva.²² Desse modo, para Hegel, o estado de natureza, no sentido da natureza imediata, na ordem da formação histórica da consciência, é um estado de violência, de ausência da liberdade e de “não - direito” (*Unrecht*), sobre o qual nada de mais acertado se pode dizer do que a afirmação: “é preciso dele sair”, e, assim, não ficar nele como ponto de referência para os assuntos de direito e de liberdade.²³ A sociedade é o verdadeiro estado no qual o direito tem a sua efetividade. O que é preciso limitar e sacrificar serão o arbitrário e a violência do estado de natureza. O problema que aqui se apresenta é o da indevida fixação de uma concepção de natureza em oposição ao espiritual, um engessamento do espírito pela busca de elementos naturais como balizas fixas, tanto em sua frente subjetiva nas considerações psicológicas sobre a *natureza humana* concebida a partir de faculdades a serem enumeradas, quanto em seu verso objetivo na formulação de um estado de natureza pré-político. Ora, essa dupla dimensão, em torno desse mesmo eixo, já fora explicitamente tematizada por Hegel, em suas considerações sobre o Empirismo no *Artigo sobre o direito natural*:

Este ideal, no qual aquilo que passa perto do arbitrário e do ocasional é apagado, e no qual, do diverso multiforme, a menor quantidade necessária é posta, é para a empiria, tanto no [domínio] físico quanto no [domínio] ético, o *caos*, que, nesse último, é representado ora sob a imagem do ser, pela ficção da imaginação, como *estado de natureza*, ora sob a forma da possibilidade e da abstração, como uma enumeração, por uma psicologia empírica, das faculdades encontradas no homem, como *natureza e determinação do homem*, e, dessa maneira, aquilo que de um lado é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, por outro lado, e ao mesmo tempo reconhecido como algo de não real, simplesmente imaginado e coisa do

²² É nesse sentido o elogio de Hegel à Rousseau, o qual, apesar de ainda pensar o Estado através de um contrato social, percebeu que o seu fundamento último é a vontade livre. Cf. FD § 258 Obs. HW 7, p. 400; cf. também FD § 75 Obs. e FD § 29 Obs.

²³ Fórmula repetida várias vezes por Hegel. Além dessa passagem, na Observação do § 502 da ECF, cf. a IX Premissa de sua DOP, “o estado de natureza não é injusto, e por causa disso é preciso dele sair”, “status naturae nos est iniustus, et eam ob causam ex illo exeundum”, e também em PF, *Direitos, deveres e doutrina religiosa*, § 25: “o estado de natureza é um estado de grosseria, violência e injustiça. É preciso que os homens saiam desse estado para constituir o estado de sociedade, pois é somente nesse que as relações jurídicas são efetivas”, “Der Naturzustand ist der Stand der Roheit, Gewalt und Ungerechtigkeit. Die Menschen müssen aus einem solchem in die Staatsgesellschaft treten, weil nur in ihr das rechtliche Verhältnis Wirklichkeit hat”. HW 4, p. 247.

pensamento, lá como uma ficção, aqui como mera possibilidade, o que é a mais rude contradição.²⁴

Os conceitos de estado de natureza, no âmbito do espírito objetivo, e de natureza humana, concebida a partir de suas faculdades na instância do espírito subjetivo, estão nessa análise de Hegel intrinsecamente interligados à “maneira empirista”.²⁵ Isso demonstra a maneira especificamente moderna de tratar tanto as questões éticas quanto as questões antropológicas, antes da perspectiva transcendental de Kant e Fichte, à qual Hegel denomina “maneira formalista”. Na análise do estado de natureza, tanto na maneira empirista quanto na maneira formalista, Hegel constata haver um problema de passagem indevida entre os aspectos da natureza simples e da natureza do conceito. No que tange à maneira empirista, a natureza do conceito é visada, ou seja, busca-se falar dos fundamentos do Estado, mas o que é descrito é o processo de formação do espírito a partir de sua natureza imediata. No que diz respeito à maneira formalista, o problema será a separação entre esses dois aspectos, o empírico e o transcendental, sem uma relação de mediação entre eles, como será efetuado por Hegel através de seu conceito de eticidade.²⁶ Contudo, se existe, nas concepções do estado de natureza e das faculdades da natureza humana da maneira empirista, uma confusão entre os dois conceitos de natureza, se essa confusão for desfeita poderá ser revelado o aspecto verdadeiro dessa intuição. Isto é, existe em Hegel uma leitura negativa, mas também uma leitura positiva do conceito de estado de natureza, e esses dois aspectos perfazem conjuntamente a abordagem crítica dele.²⁷ O aspecto negativo do estado de natureza envolve uma questão de método e outra de conteúdo.

²⁴ “Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt und des Mannigfaltigen die geringste nötige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen sowie im Sittlichen das *Chaos*, das im letzteren bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als *Naturzustand*, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, [als] *Natur und Bestimmung des Menschen* vorgestellt wird, und auf diese Weise wird das, was als schlechthin notwendig, an sich, absolut einerseits behauptet ist, zugleich andererseits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt, welches der härteste Widerspruch ist”. DN, *Maneira empirista de tratar o direito natural*, HW 2, p. 444-5.

²⁵ “Hegel retoma frequentemente, na continuidade de uma prática cara ao século XVIII, este tema da aproximação do atomismo físico do atomismo ético. Um tal ‘caos’ ético pode ser ilustrado pelo atomismo psicológico [psicologia das faculdades]... e pelo atomismo sociológico [teorias do estado de natureza]... “ Cf. B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel – Commentaire*, p. 119-138. Incidentalmente, nessa direção, lembremos que a Tese de doutorado de K. Marx é sobre *A diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, dois atomistas.

²⁶ “É preciso notar inicialmente o equívoco dos termos *natureza* e *estado de natureza*, pois é possível designar com essas palavras tanto o *homem essencial* quanto o *homem real*.” M. Gueroult, *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant e Fichte*, p. 3.

²⁷ “As contradições do estado de natureza, supostas para provocar a passagem para o estado civil, não são outra coisa senão que as contradições de um pensamento sobre o estado de natureza. Aos olhos de Hegel, o vício maior desta construção é a maneira não dialética como é posta a oposição de dois *estados*. A distinção pode

O problema *metodológico* do Empirismo está na contradição indicada por Hegel entre as premissas e as conclusões de uma doutrina que, quando pensa estar falando sobre questões de fatos, está tratando de questões de razão, e quando pensa abordar questões de razão, essas então se revelam como matérias de fato.²⁸ O argumento de Hegel mostra-o preocupado em apontar para o recurso a uma noção de “natural” como base para se pensar a realidade ética. E isso, em sua época, é uma característica predominante da maneira empirista, ou seja, daquela maneira de pensar que busca justamente na experiência da realidade ética moderna o critério para suplantar um aristotelismo despregado dos fatos, de uma doutrina que perdeu a sua efetividade no mundo. Como desdobramento desse critério empirista de avaliação, o Empirismo científico não se contenta em realizar uma mera descrição dos fatos, como se fosse um Empirismo simples, mas busca determinar os princípios universais e necessários retirados, mas, ao mesmo tempo, provados pela experiência. O ponto principal da crítica de Hegel é demonstrar que, nessa busca, o Empirismo científico acaba por projetar uma determinada situação acima de toda e qualquer possibilidade de experiência, assim como no “problema da indução”. Isso é evidente na consideração do estado *de natureza* enquanto consistindo basicamente de uma hipótese, acima de qualquer constatação empírica direta. Isto é, a questão diretriz do estado natural da humanidade é sobre o que aconteceria se não houvesse poder comum entre os indivíduos, algo que não existe de fato, porém que é fundamental para o estabelecimento de direito da autoridade e de sua legitimidade. O indivíduo isolado não é um fato, mas é uma construção teórica. Da mesma maneira, uma definição da *natureza humana* a partir de suas faculdades nunca pode se apresentar na pureza que lhe é imputada, a não ser em uma projeção em termos de tipos ideais, arquétipos ou modelos teóricos, destinados a uma mensuração com a realidade, porém não “reais” eles mesmos. Com isso, na avaliação de Hegel, a essência descola-se do ser, e os projetos de estabelecimento de uma ciência demonstrativa do ético e do político acabam por esbarrar na falta de consenso sobre os seus resultados, o que fere o seu próprio princípio de tratar “cientificamente” as questões de filosofia prática. Isso não é fruto de mero acaso, mas deriva-se do próprio *método* utilizado. A metodologia do Empirismo científico inverte a polaridade correta dos elementos em jogo, indicando uma questão de *conteúdo conceitual*, pois para pensar a *natureza* do direito, da sociedade e do Estado, o Empirismo intui o âmbito próprio à *natureza do conceito* para além

conservar, por sua vez, uma pertinência relativa, com a condição de ser pensada como momentos de um processo.” J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt – A política entre especulação e positividade*, p. 205.

²⁸ Cf. a distinção comum a empiristas e racionalistas entre as *matter of facts* e as *relations of ideas*, de Hume (*Investigação sobre o entendimento humano*, p.141-8), ou as *vérités de faits* e as *vérités de raison* de Leibniz, que equipara, em linguagem kantiana, os juízos a priori aos analíticos e os juízos a posteriori aos sintéticos.

das descrições empíricas em busca dos fundamentos. Mas, para pensar essa *natureza do conceito*, acaba por tomar a *natureza imediata* como sua referência, uma natureza exterior ao conceito próprio do espírito. Ou seja, um estado pré-político não é algo que possa ser utilizado para uma investigação sobre o fundamento do direito e do Estado. Do mesmo modo, uma noção de contrato não cabe para estabelecer a razão de ser de uma comunidade política, na medida em que esse fundamento não deriva dos fatos que levaram à formação das comunidades, mas do *conceito* que essa formação acabou por possibilitar, e que se colocou na ordem efetiva como sendo a sua própria identidade referencial, simbólica, e que não pode ser ignorada. Porém, ao se tratar de estado pré-político, essa noção pode ser devidamente aproveitada se colocada como o momento anterior à formação social que permitiu a emergência do conceito de liberdade, isto é, que antecede e forma historicamente as pré-condições de possibilidade da emergência do conceito.²⁹ Nesse sentido, constatamos a aproximação da filosofia hegeliana do ponto de vista de Hobbes, e seu distanciamento daquele de Locke e Rousseau, o qual será ainda maior quando do estabelecimento da luta pelo reconhecimento como formadora da consciência de si.

Um estado pré-político da humanidade não serve para a instituição do fundamento conceitual do Estado, mas, segundo Hegel, serve para uma correta compreensão de sua origem histórica.³⁰ Esse aspecto positivo do estado de natureza é especialmente profilático em relação às concepções do estado natural do homem como sendo um estado de inocência, *Unschuld*. Já vimos que, por um lado, segundo Hegel, o problema que está envolvido em toda e qualquer concepção de um estado primitivo da humanidade, ocorre na medida em que isso representa uma indevida pressuposição, para o espírito, de um referencial primeiro que fosse imediatamente válido para a compreensão dos fundamentos éticos. Em outras palavras, essa seria uma outra maneira de substituição da natureza necessariamente mediada do conceito por uma concepção que tenta mostrar a sua presença imediata, em um estado primitivo. Por outro lado, o problema torna-se maior ainda quando a concepção do estado originário do homem, *Urzustand*, é representada como uma época de ouro, um estado de paz, verdade e justiça. Tal

²⁹ “Hegel, por sua vez, tenta ver na ‘violência’ [do estado de natureza] não um estado originário de luta perpétua, mas uma certa forma de relação do todo consigo, inclusive no seu estado mais imediato.” D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, “Hegel e Hobbes: a propósito do estado de natureza”, p. 95; cf. também, nessa mesma passagem, a relação entre Hegel e Locke.

³⁰ Representativa de uma leitura que destaca apenas o aspecto negativo da leitura de Hegel do estado de natureza, lemos que “se encontramos raramente em Hegel, e sempre em uma aproximação crítica, a menção de um ‘estado de natureza’, o conceito de direito natural está ao contrário sempre em vista, pois é dele, ou seja, do direito em sua verdade, que se ocupa a filosofia”. D. Souche-Dagues, *Les apories concernant le concept de Nature dans la théorie rousseauiste du politique, et leur dépassement hégélien*, p. 212.

representação é retirada de uma certa leitura da filosofia de Rousseau, tal como desenvolvida pelas doutrinas românticas, em particular a de Schlegel.

Ao contrário, para Hegel, não em relação a seu *fundamento*, mas relativamente à *origem* do Estado, o estado da natureza imediata do homem é um estado de violência (*Gewalt*) e não - direito (*Unrecht*). Nesse sentido, o estado original do homem é de luta e violência. Como Hegel afirma, nas *Lições sobre a filosofia da história*, “o estado de natureza é antes o estado do não - direito, da violência, das pulsões naturais indomáveis, fatos e sensações não [propriamente] humanos. Ao invés de considerar que a sociedade e o Estado limitam o indivíduo, o que deve ser limitado são essas sensações e pulsões brutas, assim como o arbítrio da vontade reflexiva e a paixão”.³¹ Ou seja, do ponto de vista da natureza primeira, o estado natural é marcado por uma imediação que está sempre latente nas formas mediadas da cultura.

Em uma Observação na primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel coloca esse problema justamente nos termos de uma má compreensão da relação entre a natureza e o espírito:

A representação de um *estado primitivo do homem* no qual frente à sua intuição interior a natureza e o espírito não estariam expostos em uma imediatidade exterior mas em suas leis e idéias, é por esta razão - na medida em que alguns detalhes da tradição, interpretados nesse sentido, foram diminuindo a cada dia em uma indigência cada vez maior - uma suposição vazia na qual não se leva em consideração a natureza *universal* da Idéia, aquela de ser um *pensamento* racional, que pertence somente ao espírito em sua livre *subjetividade*.³²

Nesta mesma direção, a má relação entre a natureza e o espírito, posta no âmbito subjetivo da natureza humana como possuidora de faculdades naturalmente fixas, as faculdades do homem no estado de natureza, confundem, no terreno do espírito objetivo do ético, a origem (histórica) e o fundamento (conceitual) da sociedade e do Estado, e também repercutem na esfera do espírito absoluto. Nesse sentido, Hegel afirma:

³¹ “Daher ist der Naturzustand vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs, unmenschlicher Taten und Empfindungen. Es findet allerdings Beschränkung durch die Gesellschaft und den Staat statt, aber eine Beschränkung jener stumpfen Empfindungen und rohen Triebe, wie weiterhin auch des reflektierten Beliebens der Willkür und Leidenschaft”. Hegel, LFH, *Introdução*, HW 12, p. 59.

³² “Die Vorstellung von *einem primitiven Zustande des Menschen*, in welchem vor seiner innern Anschauung die Natur und der Geist nicht in äusserlicher Unmittelbarkeit, sondern in ihren Gesetzen und Ideen gestanden habe, ist darum wie an die wenigen Umstände der Tradition, die dahin gedeutet worden, täglich zu grösserer Dürftigkeit zusammenschwinden, eine leere Annahme, bei welcher die *allgemeine* Natur der Idee, vernünftiger *Gedanke* zu sein, der nur dem Geist in seiner freien *Subjektivität* angehört, nicht beachtet ist”. ECF (A), HSW 6, § 320 [§ 321] Obs., p. 238-239.

Atribuiu-se *falsamente* ao gênero humano um estado mágico primitivo, no qual o espírito do homem sem desenvolvimento de sua consciência, de modo totalmente imediato teria conhecido as leis da natureza exterior e sua essência própria verdadeira, assim como a natureza de Deus de uma maneira bem mais perfeita que agora. Toda esta representação é contrária tanto à Bíblia quanto à razão... a ciência não pode ser aquilo que vem *primeiro*, mas somente aquilo que chega *por último*.³³

Na dimensão religiosa e estética, segundo Hegel, um dos maiores problemas, para a verdadeira compreensão do absoluto, é a representação de um *estado original de inocência* (*ursprünglichen Stand der Unschuld*), onde o espírito seria idêntico à natureza, e o elemento espiritual colocado imediatamente no centro da natureza, enquanto o ponto de partida da separação da consciência é o da queda frente a uma unidade eterna divina.³⁴

Tal representação também é analisada na *Estética*, através de um exame da arte que remete a uma assim chamada época da “idade do ouro”, ou de um estado idílico.³⁵ Por um lado, isso faz parte do conjunto de contraposições do Romantismo ao Iluminismo. Nesse caso, uma perspectiva de referência a um passado glorioso frente à crença no progresso da humanidade. Por outro lado, também está presente um aspecto político, na medida em que essa época gloriosa era facilmente associada às glórias do Sacro império romano-germânico, associação especialmente fomentada pelos intelectuais alemães católicos, particularmente influentes à época do Congresso de Viena.

Além disso, essa mesma perspectiva de um “estado original” também penetra no horizonte da *ciência* e da *filosofia*. Neste âmbito, a concepção de um estado original é formada pela projeção de uma plena realização das **faculdades** intelectivas humanas. Tudo que é resultado da mediação, é aqui, ao contrário, apresentado como dado imediato. Um exemplo dessa inversão de valores apresenta-se nas excentricidades da “filosofia da

³³ “Außer den soeben angeführten *wirklich* stattfindenden magischen Betätigungsweisen des Geistes hat man dagegen *fälschlich* dem Menschengeschlecht einen *primitiven magischen Zustand* zugeschrieben, in welchem der Geist des Menschen ohne entwickeltes Bewußtsein, ganz unmittelbar die Gesetze der äußeren Natur und sein eigenes wahrhaftes Wesen sowie die Natur Gottes auf eine viel vollkommeneren Weise als jetzt erkannt habe. Diese ganze Vorstellung ist ebensowohl der *Bibel* wie der Vernunft zuwider... da die Wissenschaft nicht das *Erste*, sondern nur das *Letzte* sein kann”. ECF (C), *A alma que sente em sua imediatidade*, § 405 Ad., HW 10, p. 128-9.

³⁴ “Die Naturphilosophie ist aber in so ungünstigen Verhältnissen, daß sie ihr Dasein beweisen muß; um sie zu rechtfertigen, müssen wir sie auf Bekanntes zurückführen. Von der Auflösung des Widerspruchs des Subjektiven und Objektiven ist eine eigentümliche Gestalt zu erwähnen, die auch bekannt ist teils aus der Wissenschaft, teils aus der Religion, in dieser aber ein Vergangenes ist, und am kürzesten die ganze Schwierigkeit beseitigt. Die Vereinigung beider Bestimmungen nämlich ist das, was man den nennt, wo der Geist mit der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Zentrum der Natur steht, während der Standpunkt der Trennung des Bewußtseins der Sündenfall aus der ewigen göttlichen Einheit ist.” ECF (C), *Maneiras de considerar a natureza*, § 246 Ad., HW 9, p. 17.

³⁵ “Die nächste Weise, in welcher die Kunst diese ganze Sphäre zu beseitigen versucht hat, ist die Vorstellung eines sogenannten *Goldenen Zeitalters* oder auch eines *idyllischen Zustandes*”. LE, *O acordo do ideal concreto com sua exterioridade*, HW 13, p. 335.

natureza”, que chegam ao ponto de acreditar na comunicação direta de Deus a alguns escolhidos, através dos sonhos, o verdadeiro conhecimento e ciência.

Este realizar-se, do qual não se pode apontar fonte nenhuma, tem sido em geral considerado como o acabamento da faculdade científica; e acrescenta-se a isto que tal estado de ciência perfeita antecederia à história atual do mundo e que para nós - após a queda dessa unidade -, nos mitos, na tradição ou noutros vestígios, restariam destroços e longínquas brumas de crepúsculos daquele espiritual estado de luz aos quais se agarraria a ulterior formação religiosa do gênero humano e dos quais brotaria todo o conhecimento científico.³⁶

Desse modo, a crítica hegeliana ao “estado de natureza” desdobra-se em duas direções: uma voltada para o seu significado ético de estado pré-político, e a outra enfocando o aspecto estético-religioso de um estado de inocência. Contudo, o tema de um “estado original” (*Urzustand*) paradisíaco da humanidade, no qual o homem teria possuído uma “sabedoria original” (*Urweisheit*), não está completamente separado da noção do “estado de natureza” como um estado pré-político. Tal vinculação permite a Hegel voltar a sua crítica para as duas direções do argumento, utilizando o mesmo diapasão da diferença entre a natureza conceitual do homem e os avatares de sua formação histórica.

Podemos afirmar, que dentre os fatores que concorrem para que o conceito de estado de natureza apareça no século XVII em seu sentido de estado pré-político, destaca-se o deslocamento que sofre o sentido religioso do estado natural do homem.³⁷ A importância de ressaltar esse aspecto reside no fato de mostrar que o surgimento de uma antropologia desvinculada da teologia, essencial para o desenvolvimento de uma idéia de ciência autônoma e de um ideal de filosofia auto-suficiente em suas pressuposições, decorre de questões internas e tensões próprias de um campo que se desdobra em si mesmo, possibilitando o surgimento de uma nova dimensão para as análises. O remanejamento do sentido religioso do estado natural do homem envolve uma questão de conteúdo, e também um problema de método.

De um ponto de vista religioso, não existe uma concepção de natureza humana independente da natureza divina. Nesse sentido, não existe um estado natural do homem sem

³⁶ “Dieses Erfülltsein, von dem man weiter keine Quelle angeben kann, ist überhaupt als die Vollendung des wissenschaftlichen Vermögens angesehen worden; und man fügt etwa hinzu, daß solcher Zustand vollkommener Wissenschaft der jetzigen Geschichte der Welt vorhergegangen sei und daß uns, nach dem Abfall aus dieser Einheit, in Mythen, in der Tradition oder in anderen Spuren noch einige Trümmer und ferne Dämmerungen jenes geistigen Lichtzustandes übriggeblieben seien, an die sich die weitere Bildung des Menschengeschlechts in der Religion angeknüpft habe und von denen aus alle wissenschaftliche Erkenntnis ausgegangen sei”. ECF (C), *Maneiras de considerar a natureza*, § 246 Ad., HW 9, p. 18.

³⁷ Cf. P. Langford, *Modern Philosophies of Human Nature – their emergence from Christian Thought*, cap. 1 – o declínio do cristianismo como fator chave para produzir novos pontos de vista acerca da natureza humana.

uma concepção da criação do homem por Deus. A existência de um “estado original” do homem é, assim, pensada como o estado no qual o homem se encontra tal como criado por Deus, antes de sua “queda”. Na Bíblia, esse estado é denominado de paraíso e posto como princípio primeiro, em uma ordem de exposição cujo começo caracteriza-se por uma exposição “cosmogônica”, a qual abre o caminho para uma “antropogonia” que imediatamente lhe sucede. Tal modo de exposição demarcatório, de um antes e de um depois, origina por sua vez toda uma série de discussões teológicas, envolvendo a relação de Deus com o homem através de problemas trinitários e cristológicos, nas quais se colocam principalmente os conceitos de natureza e de graça, de natural e de sobrenatural.

Assim, segundo Santo Agostinho, o conceito de “natureza íntegra”, em oposição à “natureza corrompida”, não designa nenhuma condição naturalmente humana, mas somente uma dupla relação de submissão do corpo à alma e do homem a Deus, antes da queda e sob o efeito da graça divina.³⁸ É para além do agostianismo que se desenvolve, no pensamento escolástico do século XIII, um conceito de “estado de natureza pura” do homem, o qual reenvia à possibilidade de se conceber a natureza independentemente dos dons da graça. Esta idéia, apresentada e discutida por Tomás de Aquino,³⁹ é retomada por toda uma tradição teológica (H. de Nedellec, G. de Fontaines, Cajétan) e adquire uma importância decisiva nos teólogos neo-escolásticos do fim do século XVI. Suárez, em particular, segue essa via para tentar repensar as relações da natureza e da graça. “Para compreender a condição própria de nossa natureza, escreve Suárez, é preciso fazer abstração de tudo aquilo que está acima da natureza” e se distinguirá tanto melhor, por contraste, àqueles que são os dons da graça.⁴⁰ Mas, já que o homem não foi criado sem a graça original, e se encontra antes da queda no estado de natureza integral e de justiça original (ou estado de inocência no qual o homem é constituído enquanto amigo e filho de Deus), como separar o que é dom de Deus e o que é da natureza humana? O conceito de “estado de natureza pura” designa, precisamente, o estado *hipotético*, no qual se encontraria o homem criado por Deus sem a graça santificante, sem as virtudes infusas, em resumo, sem o socorro de uma ordem sobrenatural, ou seja, um homem reduzido à sua própria natureza, com as conseqüências estritamente naturais que disso advêm. Contudo, a utilização deste conceito que, contra o agostianismo, permite distinguir no homem dois fins, um fim natural, pelo qual ele conhece a Deus como sendo o criador da natureza, e o outro sobrenatural, sua visão beatífica de Deus, se limita, em Suárez, a uma eficácia

³⁸ Cf. F.-J. Thonnard, “La notion de nature chez Saint Augustin, ses progrès dans la polémique antipélagienne”, p. 239-65.

³⁹ Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, 1, IV, cap. 52.

⁴⁰ Suárez, *De ultimo fini hominis*, disp. 16, seção 2, § I, Opera, Vivès, IV; cf. também *De Gratia*, Vivès, VII.

puramente teológica. Ele não é encontrado na obra política como conceito designando um estado “pré-político”. Com efeito, “o homem é um animal social cuja reta natureza tende a vida comum” e que está naturalmente estabelecido na ordem do Estado.⁴¹ Mas, essa barreira é rompida a partir da segunda metade do século XVII, quando o estado de natureza pura do homem adquire um sentido de estado pré-político, e um papel determinante na teoria política.⁴²

Esse deslocamento do estado de uma natureza humana, marcada por sua relação com o princípio divino em direção a uma natureza humana autônoma, abriu um novo e profícuo horizonte de análises, mas também permitiu a confusão entre as dimensões do conceitual e do histórico. Na busca da especificidade humana do estado natural, o recurso à experiência acabou por encobrir o aspecto conceitual em nome de uma ordem de fatores que pareciam imediatamente evidentes. Por outro lado, na busca da recuperação do divino (frente às tendências e às paixões) desenvolveu-se o sonho insípido de uma feliz sorte natural, através da qual o sujeito não precisasse desenvolver a sua atividade para produzir a adequação da existência imediata às suas determinações interiores.⁴³ De uma e de outra maneira, *fixou-se* o princípio do raciocínio sobre o espírito, seja em uma natureza divina descolada do processo de desenvolvimento do divino no homem, seja em uma natureza pretensamente descritiva de um estado original, o qual, no entanto, somente existe no conceito que descreve essa natureza.

É por isso que Hegel, em sua *Filosofia da religião*, afirma que o estado de inocência é para o homem um estado nem de mal nem de bem: ele é uma situação de animalidade, de ausência de consciência.⁴⁴ Ele representa uma condição como a das crianças, “que estão ainda em um estado de natureza”, sobre as quais não se pode imputar nenhuma conduta.⁴⁵

Desse embaralhamento entre a natureza simples imediata do *ser* do espírito e a natureza própria de sua mediação *essencial*, aqui apresentados, coloca-se em jogo a própria relação entre o espírito e a natureza. Se o estado de natureza é entendido como momento da

⁴¹ Suárez, *De legibus*, 1. III, chap. I, § 1.

⁴² C. Lazzeri, verbete “Etat de nature”, na *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II – Les Notions Philosophiques, Tome 2.

⁴³ “Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Tätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner inneren Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen.” ECF (C), *O espírito prático*, § 475 Obs., HW 10, p. 298.

⁴⁴ “Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist; es ist der Zustand des Tiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere, denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten”. LFR, *A religião natural imediata*, HW 16, p. 264.

⁴⁵ “Einem Menschen die *Schuld* einer Handlung beimessen, heißt sie ihm imputieren oder *zurechnen*. Kindern, die noch im Stande der Natur sind, kann man noch keine Handlung imputieren; sie sind noch nicht imputationsfähig; ebenso auch Verrückte oder Blödsinnige.” PF, *Direitos, deveres e doutrina religiosa*, § 16, HW 4, p. 223.

natureza primeira na ordem dos fatos históricos, então é uma condição de violência e não - direito, e, portanto, é dele preciso sair e não querer para ele voltar. Se o estado de natureza é compreendido como sendo a instância da natureza do conceito, então deve ser entendido como o contexto no qual a eticidade naturalmente se apresenta para os indivíduos. Contudo, esse não é um “estado” atemporal, mas depende do movimento da reposição feita por parte dos indivíduos que o instituem. Nesse viés, torna-se possível compreender melhor como a crítica de Hegel às faculdades da alma (por um lado, negando a clivagem entre o espírito e a natureza, por outro, recuperando o movimento da potência ao ato na efetivação das possibilidades do espírito) conduz à concepção hegeliana da vontade livre, conceito de base para a enunciação da teoria da eticidade, entendida como sendo a expressão da natureza ética do espírito.

b) Vontade natural e vontade livre

*Ser um com o todo,
essa é a vida da divindade,
esse é o céu do ser humano.*

HÖLDERLIN

A exigência da compreensão das especificidades do “espírito” e da “natureza”, bem como a postulação de uma “natureza espiritual” enquanto “outro” de uma “natureza imediata”, estão igualmente presentes no Prefácio e na Introdução da *Filosofia do direito*. Esses elementos constituem a trama na qual encontram apoio os pontos de partida e de chegada da obra, a saber, os conceitos de “vontade livre” e de “eticidade”.

Neste contexto, é possível observar mais claramente se a expressão “natureza espiritual” constitui uma metáfora de Hegel para falar sobre o espírito, ou se isso implica uma significação mais forte, no sentido de uma eticidade que se faz natural para o indivíduo, uma “segunda natureza”. Para o esclarecimento desse ponto, vê-se inicialmente no Prefácio da *Filosofia do direito* todas as passagens que tratam da relação entre “natureza” e “espírito”.¹ Em primeiro lugar, aquelas que mostram o horizonte da *diferença* entre a esfera da natureza e a do espírito. Em segundo, aquelas que engendram a *identidade* entre uma e outra.

1) No Prefácio da *Filosofia do direito*, Hegel aproveita-se da inevitável exterioridade que circunda as considerações preliminares para localizar o próprio empreendimento em meio ao estado atual das ciências jurídicas e filosóficas. Como já visto, uma das especificidades do sistema hegeliano é o seu movimento de incorporação dos desdobramentos anteriores do espírito filosófico, exigência de sua tese mais geral de que um verdadeiro conhecimento científico somente se apresenta no “todo” da filosofia. A doutrina hegeliana é, assim, ao mesmo tempo, uma exposição do todo naquele seu *presente*, bem como expressa a consciência da continuidade desse processo, fazendo do hegelianismo um sistema aberto para *os futuros* desdobramentos da filosofia. Tal posicionamento nega a compreensão da filosofia como algo *perene*, como também se opõe à pretensão de qualquer teoria social ou política colocar-se autonomamente, enquanto teoria, em uma posição legitimamente fundacional. Ou seja, nesse campo ético, a crítica de Hegel dirige-se àquelas doutrinas que procuram começar tudo do zero, fazendo “tábula rasa” dos costumes e da cultura adquirida pela sociedade, uma

¹ FD, *Prefácio*, HW 7, p. 11-28.

vez que esses elementos constituem parte necessária da natureza do conceito ético. É nesse sentido, então, que Hegel detecta uma *diferença de postura* nas ciências da natureza em comparação às ciências do espírito, pois se à *Natureza (von der Natur)* concede-se que há uma racionalidade escondida dentro dela, ao contrário, “o mundo ético”, “o universo do *Espírito*”, é abandonado ao acaso do arbítrio e da opinião de cada um. Esse “ateísmo do mundo ético” (*Atheismus der sittlichen Welt*) forma-se na medida em que cada um procura justificar as suas idiossincrasias como se fossem verdades a despeito da realidade; como se tivessem uma “pedra filosofal”. Para Hegel, ao contrário, tal pedra nada mais poderia revelar senão o racional em si mesmo da realidade efetiva. Nessa direção é que também a Observação do § 258 trata do “espetáculo prodigioso” daqueles que tentam pensar o Estado através das abstrações contratualistas pretensamente racionais, que não fazem senão recusar o universal concreto, isto é, o modo como o conceito se efetiva na realidade dos costumes. Essa crítica é bem conhecida. O contrato, conceito do direito privado, concretiza a “vontade idêntica” entre duas ou mais pessoas. Porém, essa vontade idêntica (*identische Wille*) é comum (*gemeinsamer*) e não universal (*allgemeiner*).² Para traçar a diferença entre uma e outra, Hegel apropria-se da distinção de Rousseau entre “*volonté de tous*” e “*volonté générale*”, a vontade de particulares que visam seus interesses e a vontade geral autônoma, somente possível na esfera pública.³ À diferença de Rousseau, Hegel, no entanto, mostra que a produção da universalidade e da racionalidade não podem ser dadas por um contrato hipotético, mas somente ao longo da concretude da efetividade ética. Por isso, o Estado é definido como a efetividade da vontade “substancial”. O que chama a atenção no Prefácio é que essa substancialidade racional é mais aceita nas investigações sobre a natureza do que naquelas sobre o espírito, quando deveria ser o contrário, pois é na esfera espiritual que a razão está inteiramente presente junto a si.

2) Em consonância com essa linha de argumentação, Hegel afirma categoricamente, no Prefácio, a relação entre racionalidade e efetividade: o que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional. Já foi feita a referência à exigência de precisão terminológica aqui presente, de modo a não confundir realidade (*Realität*) e efetividade (ou realidade efetiva, *Wirklichkeit*). Uma vez bem compreendida essa exigência, qual é a relação entre efetividade e eticidade? Segundo Hegel, se o racional não está na realidade imediata, mas na realidade quando mediada pelo pensamento, resultado portanto de uma mediação lógica que repõe o ser-aí do real em sua efetividade, então a racionalidade é fundamentalmente uma *decisão* de

² Cf. FD, *O contrato*, § 75 Obs., HW 7, p. 157.

³ Cf. J.-J. Rousseau, *Contrato Social*, livro 1, cap. 6 e livro 2, cap. 3.

ser racional. Na base de seus pressupostos metafísicos sobre a identidade entre o *ser* e o *pensar* (como visto ao início do trabalho, quanto à inconveniência de pensar o pensamento como faculdade subjetiva), o ponto agora explicitado por Hegel é a ampliação da racionalidade efetiva nos quadros da eticidade (uma relação entre o *pensar* e o *querer*). Ou seja, a formação do pensamento e da vontade subjetivos ocorre dentro de determinados contextos objetivos recebidos. Nesses contextos estão presentes valores, práticas, regras, as quais configuram a segunda natureza ética do homem. O fundamento de sua objetividade, nesse sentido, não supõe uma natureza primeira, nem fatores heterônomos, mas depende essencialmente das ações reiterativas das subjetividades que lhe constituem. A compreensão dessa racionalidade efetiva da eticidade é o projeto mesmo da *Filosofia do direito*, e a leitura da obra repousa exatamente sobre esse seu aspecto lógico. Esse é, então, o ponto de *partida* para o exame do universo tanto “espiritual” quanto “natural” (*geht in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen*): a compreensão deste nível do “universal concreto”.

3) Desta concepção, a qual afirma o poder da racionalidade em se expressar no pensar e no ser, deriva a idéia de *ciência*, em Hegel, como sendo o meio através do qual se perfaz a unidade da forma e do conteúdo: a forma, em seu significado mais concreto, é a razão enquanto essência do *conhecer* conceitualizante, e o conteúdo é a razão enquanto essência *substancial* da efetividade tanto ética quanto natural (*der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit*). A razão na ordem do conhecimento e a razão na ordem do ser, a lógica do saber e a lógica do real, devem coincidir em uma ciência bem constituída, seja uma ciência da lógica, da natureza ou do espírito. A mais alta identidade dessa ciência está na filosofia, enquanto expressão de um absoluto que recolhe os encadeamentos das mediações, diferentemente de uma simples acumulação quantitativa de conhecimentos. Nesse sentido, Hegel explicita as condições para a edificação de uma filosofia “da natureza” e de outra “do espírito”.

Por outro lado, no Prefácio da *Filosofia do direito*, também se apresenta em uso a noção de uma “natureza do conceito”, a qual se mostra especialmente como “natureza ética” ou “segunda natureza”. A seguir, então, se elencam as passagens que indicam o nível em que ocorre essa *identidade* entre o natural e o conceitual.

1) Antes de mais nada, é preciso salientar a expressão utilizada por Hegel: a “natureza do saber especulativo” (*die Natur des spekulativen Wissens*). É sabido que o seu desenvolvimento se faz na *Ciência da lógica*, e que é preciso tê-la em mente para a boa

compreensão da *Filosofia do direito*. Através dessa menção, porém, seria possível atribuir um sentido “fraco” à expressão “natureza” aqui empregada. Ela poderia significar natureza em geral, como origem ou como conjunto de qualidades de algo. Ao contrário de um sentido “forte”, enquanto constituição de uma ordem específica. Segundo o primeiro aspecto, portanto, o saber especulativo não possuiria, ou formaria uma “natureza” própria, ainda que possuísse um conjunto de características que poderia ser denominado mediante àquela noção.

2) Nessa mesma direção, também seria possível ler a referência pela qual Hegel constata que como o sofismar do arbítrio se faz passar por filosofia, tornou-se quase uma vergonha se propor tratar de maneira filosófica sobre a “natureza do Estado” (*über die Natur des Staats noch philosophisch zu sprechen*), assim como causa mal-estar a expressão “ciência filosófica do Estado”. Talvez seja aqui o mesmo caso de um uso fraco dessa expressão “natureza” do Estado. Como no caso anterior, a “natureza” do Estado seria a sua origem, ou o conjunto de suas características principais, os quais, quando instados a serem compreendidos de maneira filosófica, sofreriam o descrédito daquela época.

3) Mas, ao se referir à tarefa da filosofia, a qual parece refletir uma arrogância ímpia ao se propor como conteúdo “o conhecimento conceitual de Deus e da natureza física e espiritual”, *physischen und geistigen Natur*, um sentido mais forte para uma “natureza espiritual” parece surgir. O conhecimento da verdade implica as incômodas exigências do conceito, e uma dessas exigências é apreender uma natureza diferente da física, a natureza espiritual, que consiste naquela ordem de imediatidade que forma o contexto dentro do qual sempre se inicia o discurso sobre as “coisas do espírito”. Esse contexto não é da mesma ordem de imediatidade que a natureza orgânica ou inorgânica, uma vez que a sua imediatidade é o resultado de mediações espirituais anteriores. Ou seja, a ordem de mediação é a mesma, mas o tipo de imediatidade é diferente. A natureza espiritual é o resultado de ações que formam um mundo simbólico, imaginário, que nós recebemos, por assim dizer, junto ao primeiro leite. Essa natureza espiritual é igualmente racional, mas é uma racionalidade que exige a reposição para que haja continuidade. Esse ponto antecipa a enunciação do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*).

4) Por sua vez, esse “sentido forte” de uma “natureza ética” apresenta-se claramente no Prefácio, no bojo da original leitura hegeliana da *República* de Platão. Ao contrário de sua interpretação como um ideal vazio, Hegel considera essa obra essencialmente como a

expressão da “natureza da eticidade grega” (*die Natur der griechischen Sittlichkeit*).⁴ Em verdade, Hegel acompanha uma série de indicações, presentes ao longo da obra platônica, que afastam a perspectiva de a cidade “ideal” ser uma simples “utopia”. O ideal da cidade platônica não é a instância que existiria apenas no pensamento, despregada da realidade, mas é um ideal no sentido de corresponder à idéia de Estado, ou seja, a verdadeira realidade. Correlativamente à teoria platônica das idéias, Hegel então interpreta essa verdadeira realidade como sendo aquela que efetivamente existia no ápice da experiência política grega, e que estava em vias de desaparecimento. Esta seria a hora para um dos primeiros vôos da coruja de Minerva, nesses primeiros crepúsculos da civilização ocidental. Contra o individualismo dos sofistas, Platão então retomaria a substancialidade de uma esfera comprometida com um bem público, maior que o somatório dos bens particulares. Para expressar esse mundo esvaecente, o diálogo platônico mover-se-ia, então, em um registro específico: o governante não deveria possuir família ou propriedade, sequer de seu próprio corpo, significando que *a função* do governante é a de agir como se não tivesse família ou propriedades. Em outras palavras, o que está em jogo é o não borrar a distinção entre a esfera privada da família, destinada à satisfação das necessidades, e a esfera pública da *pólis*, cuja finalidade seria dar-se as próprias leis; decidir autonomamente; e possuir uma educação necessária que visasse o bem maior da cidade. Nesse sentido, segundo Hegel, a *Politéia* platônica é reflexo de um mundo efetivamente existente, posto que corresponde ao próprio conceito de política inventado e efetivado pelos gregos. Para um Péricles ou para um Platão, esse conjunto de valores era suficientemente visível na orientação das ações, e essa realidade tangível formava uma ordem absolutamente natural para essa época, uma verdadeira “natureza ética”.⁵ A natureza ética, assim, era o resultado das ações éticas dos indivíduos em um contexto que se reiteraria ou se modificaria de acordo com o vetor dessas novas ações. A natureza ética é o mundo simbólico, ou dos valores, os quais possuem ascendência imediata para a mediação dos indivíduos em suas ações. É também nessa direção que Adam Ferguson afirma, em seu *Ensaio sobre a história da sociedade civil*, que uma caverna é tão natural para

⁴ Sobre a *República* de Platão como a expressão da “natureza da eticidade grega”, além do *Prefácio*, cf. na FD as Obs. dos §§ 46, 185, 206 e 299. Quanto ao método “dialético” em Platão, § 31 Obs. Sobre o mal uso da “ironia” pelo Romantismo, § 140 Obs., e sobre a falaciosa expressão “amor platônico”, § 163 Obs.

⁵ Cf. as belas páginas de Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso*, descrevendo o Discurso funerário de Péricles: “[Nós, cidadãos atenienses,] somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência... Ver-se-á em uma mesma pessoa, ao mesmo tempo, o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios, não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil”, trad. brasileira, p. 96-102.

um leão quanto uma casa para um homem, e assim o estado “natural” do homem é a “sociedade civil”.⁶

Após essas indicações preliminares, referentes à natureza do espiritual, a exposição sistemática sobre a importância de uma natureza espiritual ética, como sendo uma segunda natureza, surge na Introdução, em torno do conceito de *vontade*. A natureza ética aparece inicialmente na dimensão da vontade *natural*, mas realiza-se completamente na formação da vontade *livre*. Por sua vez, a pressuposição básica dessa noção está diretamente ligada ao movimento de suspensão da *vontade* enquanto uma faculdade da alma separada do *pensamento*, suspensão que resulta na vontade ser a depositária de suas potencialidades e, ao mesmo tempo, o seu próprio princípio de atuação, o que implica uma noção de autodeterminação do espírito, a qual torna a objetividade a verdade de sua subjetividade.

A consideração geral de Hegel sobre as faculdades da alma, principalmente orientada pela sua leitura da filosofia crítica, girava em torno da perspectiva de que *o pensar e o querer não são* duas faculdades autônomas do espírito humano, subsistentes por si mesmas, com regras e funções próprias, e deste modo independentes uma da outra. Resta, todavia, determinar mais exatamente *o que o pensar e o querer são*, conforme a filosofia especulativa, enquanto momentos do processo de instituição da vontade livre.

Enquanto momentos da vontade livre, *as atividades* do pensar e do querer desempenham diferentes papéis. Mais precisamente, essas atividades são as responsáveis, respectivamente, pelos movimentos da universalização e da particularização da vontade, necessários para o seu encontro consigo mesma, na medida em que se afirma a vontade livre em sua singularidade. A vontade livre desempenha assim, no hegelianismo, o papel de princípio de unidade frente à multiplicidade das faculdades, representadas segundo a concepção tradicional da Psicologia das faculdades. Por sua vez, a plena realização da vontade livre no terreno do mundo significa a passagem (*Übergehen*) do espírito subjetivo ao objetivo, e que pode, também, ser compreendida como sendo marcada pela atividade de uma faculdade, a *faculdade do sentir ético*, presente no amor da família. Nesse sentido, observa-se que no princípio da eticidade, o que faz a efetiva suspensão do sujeito moral e da pessoa jurídica é um conceito que denota um sentimento, o sentimento do amor, em princípio subjetivo, e que encontra a sua expressão ética de realização na família, uma instância da objetividade.

⁶ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*. Em oposição às teorias contratualistas, Ferguson retoma os argumentos aristotélicos e introduz no discurso filosófico o conceito de “civil society”. Cf. nesse sentido as análises de N. Waszek, em *The Scottish enlightenment and Hegel’s account of ‘civil society’*.

De um modo geral, a relação intrínseca entre o pensar e o querer faz com que a questão hegeliana não se reduza a uma simples definição abstrata da vontade livre, nem se limite a uma perspectiva de algo que deve ser; pelo contrário, trata-se de uma perquirição sobre as condições através das quais é possível realizar concretamente essa liberdade. Isso conduz à vinculação intrínseca entre o conceito de vontade livre e as suas realizações abstratas e concretas, ainda abstratas nas esferas do direito e da moral, mas concreta na eticidade. A livre autodeterminação do espírito então se faz plenamente, no terreno de sua objetividade, na família, na sociedade civil burguesa e no Estado, os quais marcam as formas nas quais naturalmente se estrutura a época moderna. A passagem para o terreno da história enuncia o espírito absoluto, porém somente enquanto conceito *em si* do absoluto. Em outras palavras, na trajetória do desenvolvimento das questões do Idealismo Alemão, uma vez posta a questão da liberdade no lugar central da reflexão, Hegel tratará de avançar até o ponto de não mais apenas pensar na exata definição de liberdade, mas também, e principalmente, de conceber os modos possíveis de sua efetiva realização possível. Ou seja, a análise dele busca ser não apenas algo conceitual, mas efetivo, não apenas uma definição *em si* da liberdade, mas *em si e para si*.⁷ Essa equação, entre o conceito de vontade livre e a sua realização, se apresenta em toda a sua extensão na definição do conceito de eticidade. Assim, a “natureza ética do espírito”, na doutrina hegeliana, é a meta e o ponto de partida da vontade livre. Meta, na medida em que o movimento da vontade completa-se ao efetivar-se em um mundo objetivo. Ponto de partida, posto que a vontade jamais começa do zero, mas sempre parte de um mundo dado enquanto um “vestígio do espírito”, ou seja, de uma dada natureza ética. Ou ainda, podemos dizer que o sentido verdadeiro da liberdade não é o de ser uma mera faculdade, simples potência ou possibilidade, mas algo que está simultaneamente em ato (enquanto resultado da história que lhe instituiu na realidade) e potência (aberta às possibilidades de seu próprio conceito).

Uma condição, para a emergência da vontade livre em si e para si, é a compreensão daquele movimento intrínseco ao espírito, a saber, sua reposição ética do natural, ou ainda, a atualização de sua potência. Isto é, trata-se do *movimento* de reconhecimento e de incorporação das determinidades recebidas, sejam elas determinidades naturais - um corpo, as suas singularidades -, sejam determinidades do espírito - uma dada família, a sua condição sócio-econômica, uma certa relação entre o público e o privado, etc. Isso reúne a dimensão da singularidade da autoconsciência de uma vontade livre à dimensão de sua substancialidade

⁷ Para uma aproximação dessa perspectiva de Hegel com H. Arendt, cf. S. M. Schio, *História e liberdade em Hannah Arendt*, esp. “Da Vida do espírito à Vida ativa, A liberdade”, p. 114-128.

presente nas instituições que existem. A detecção desse movimento parece permitir a compreensão, sob um ângulo mais favorável, da exposição hegeliana das figuras da eticidade, em particular o seu momento imediatamente natural, a família. Considerada pelos comentadores como sendo uma das partes mais *historicamente determinadas* da filosofia hegeliana, parece que se trata em verdade de uma circunscrição necessária advinda dos pressupostos da teoria da eticidade. Ou seja, Hegel tem o cuidado de mostrar que as suas considerações sobre, por exemplo, a condição da mulher ou a educação das crianças são exatamente aquelas de seu tempo. Isso não significa que tais considerações deveriam ser assim para sempre, mas que *eram realmente assim*, pois essas diferenças não se apresentam ao nível da natureza simples, mas no âmbito da natureza do conceito ético. Cada época, nesse sentido, apresenta determinadas características que dependem das ações dos indivíduos em seus grupos, podendo desta forma conservá-las ou transformá-las. Assim, trata-se de uma necessária *reposição ética* como momento fundamental da efetivação da liberdade.⁸

A noção de tal movimento ético de reposição das determinidades “naturalmente” recebidas está diretamente ligada ao conceito de faculdade. Já se tratou da tematização hegeliana do *Vermögen* enquanto conceito do espírito subjetivo na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, operadora de um mapeamento dos sentidos nos quais o conceito é utilizado, acompanhado por uma crítica de suas limitações e potencialidades. Esse percurso também está presente de maneira reduzida no viés argumentativo da Introdução da *Filosofia do direito*, antes de mais nada como uma estratégia para Hegel poder introduzir diretamente a questão do espírito objetivo sem recair em um regresso ao infinito.

A Introdução da *Filosofia do direito* resume a teoria da vontade livre exposta na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, segundo a qual o espírito se mostra como sendo a totalidade da alma e da consciência, na medida em que não mais se mantém “na relação” com a natureza, com os objetos ou com as outras consciências, mas se relaciona apenas com as suas próprias determinações, ou seja, o espírito é o desenvolvimento de sua autodeterminação. A produção de suas próprias determinações pode ocorrer em um nível teórico, atinente ao aspecto subjetivo do espírito subjetivo, ou em um nível prático, vinculado ao aspecto objetivo do espírito subjetivo e, assim, antecipatório de sua passagem ao espírito objetivo. Nesse sentido, Hegel afirma que o espírito teórico é a *inteligência*, que parte de uma determinidade *que é* sem ter sido posta, elevando a uma produção do próprio espírito a oposição do corpo frente à alma e do objeto frente à consciência. Ao repor essa determinidade como sua, o

⁸ Cf. Denis Rosenfield, *Do Mal, para introduzir em filosofia o conceito de mal* (1988), cap. III, parte 5, As determinações–de-reflexão e o abismo da natureza humana, p. 117-121.

espírito prático descobre-se como *vontade*, que tem *o poder* de criar suas próprias determinidades sem ter essa determinidade existência prévia.⁹ Em outras palavras, a inteligência e a vontade estão interligadas em um mesmo movimento de posição e reposição lógica das determinidades, cuja unilateralidade de cada uma é suspensa pela vontade livre. A inteligibilidade desse processo depende de não conceber a inteligência e a vontade como duas diferentes faculdades.

A passagem (*Übergang*) do espírito subjetivo em direção ao espírito objetivo foi constantemente remanejada por Hegel ao longo das três edições da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Um dos principais motivos para tanto foi o de acertar a suspensão da distinção entre espírito teórico e espírito prático, o que pode ser tomado também como sendo um acerto de contas com a perspectiva kantiana, inspiradora dessa perspectiva. Essa tensão entre o espírito teórico e o espírito prático, enquanto inteligência e vontade, é visível na Introdução da *Filosofia do direito*. Nessa direção, no início da Observação do § 5 Hegel afirma:

Os que consideram o pensamento como uma *faculdade* particular, peculiar, separada da vontade, como de outra *faculdade* igualmente peculiar, e, ademais, tomam-no por prejudicial à vontade, particularmente à boa vontade, mostram, logo, e de antemão, que não sabem nada sobre a natureza da vontade, uma observação a ser feita ainda muitas vezes sobre o mesmo objeto.¹⁰

Nesse momento, ele retoma o mesmo viés crítico que caracterizou a abordagem das concepções do espírito como uma coleção de faculdades, ou seja, como uma cisão do entendimento que afirma a prioridade da multiplicidade sobre a unidade. Porém, uma pequena diferença aqui é introduzida: nesse contexto, o alvo é o dualismo das doutrinas que separam especificamente as faculdades do pensamento e da vontade. Tal é o caso, por exemplo, das doutrinas do saber imediato, como a de Jakob Friedrich Fries, que postula uma oposição entre a verdadeira vontade, que vem do coração, e os pensamentos, que justificam não importa qual princípio.¹¹ Tal posição representa, em oposição àquela da Frenologia, uma hiperbolização da

⁹ “Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der *an sich seiende*, als nach der Freiheit der *seinige* sei. Somit, indem er in seinem Anfange *bestimmt* ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des *Seienden* und die des *Seinigen*; nach jener etwas als *seiend* in sich zu finden, nach dieser es nur als das *Seinige* zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher”. ECF (C), *Psicologia – espírito*, HW 10, p. 236.

¹⁰ “Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes, eigentümliches *Vermögen*, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigentümlichen *Vermögen*, betrachten und weiter gar das Denken als dem Willen, besonders dem guten Willen, für nachteilig halten, zeigen sogleich von vornherein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen; eine Bemerkung, die über denselben Gegenstand noch öfters zu machen sein wird”. FD, *Introdução*, § 5 Obs. HW 7, p. 48-9.

¹¹ C. Colliot-Thélène mostra como o caráter não político do subjetivismo romântico recobre uma importância política ao negar a possibilidade de uma ação efetiva em nome da liberdade da consciência individual. Esse

subjetividade. Por sua vez, segundo Hegel, a unidade entre o querer e o pensar é pensada ao nível do espírito livre, o qual suspende a diferença subjetiva entre esses dois atos do espírito, passagem necessária para a constituição objetiva de um mundo, através da atividade criadora das regras desse mundo.¹²

Pode-se questionar por que a liberdade do espírito supõe uma suspensão da diferença entre o pensar e o querer. Isso remete aos próprios fundamentos da *Filosofia do direito*, onde o campo do “direito”, em geral, é apresentado como sendo o primeiro modo através do qual se torna possível a liberdade na objetividade do mundo, isto é, a condição pela qual a vontade individual dispõe de seus seres-aí materiais, seja o próprio corpo ou mesmo as suas posses, reconhecidos como legitimamente seus, e passíveis de comércio com aqueles das outras vontades individuais. É nesse sentido que Hegel afirma que o ponto de partida do direito é a vontade livre, na medida em que é o sistema do direito que torna efetiva a liberdade, objetivando-a no solo da realidade, produzindo o “mundo do espírito a partir do próprio espírito como uma segunda natureza (*zweite Natur*)”.¹³ Para uma correta compreensão do conceito de segunda natureza, como sendo a natureza ética do espírito, é preciso mais uma vez atentar aos sentidos do *Vermögen* na filosofia hegeliana.

Para tanto, não se deve imaginar que o homem tenha o pensamento de um lado e a vontade de outro, como se ele tivesse “em um bolso o pensar e, no outro, o querer”, como quando se figuram situações em que eu penso algo, mas quero o contrário, ou vice-versa. Segundo Hegel, isso é uma representação vazia, um produto do entendimento que vive da oposição, e assim furtando-se à possibilidade e à efetividade da unidade racional. “A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre o comportamento teórico e o comportamento prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-

indecisionismo ao nível de uma teoria da ação é o contraponto de um decisionismo como o de Carl Schmitt. *Critique du subjectivisme et théorie de l'action: Carl Schmitt et Hegel*, p. 267-289.

¹² Kant diria pela “representação” das regras. Hegel, porém, em sua concepção de eticidade, ultrapassa o dever-ser da moralidade para apontar o ser da “efetivação” das regras: a razão não pode ser tão fraca que não faça parte da realidade... Essa é uma potência do conceito que atualiza-se na Idéia.

¹³ “Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist”. FD, *Introdução*, § 4, HW 7, p. 46.

aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí”.¹⁴ Ou ainda, como aparece em uma anotação de Hegel de próprio punho, o espírito teórico e o espírito prático não são em geral duas faculdades.¹⁵

De uma maneira geral, confrontam-se aqui toda uma série de dualismos que compõem o arcabouço conceitual da “filosofia prática”: teoria e prática, pensamento e vontade, virtudes e deveres, etc. através do princípio orientador da filosofia hegeliana baseado na noção de suspensão. E no caso mais concreto do pensar e do querer, a ação livre exige que o pensar e o querer andem juntos, porque não há eficácia em *pensar* em algo sem o *querer* realmente, nem *querer* algo sem *pensar* nos modos de obtê-lo. Em suma, a perspectiva de exterioridade entre o querer e o pensar colide frontalmente com o projeto institucionalista hegeliano, segundo o qual o querer e o pensar, unidos em sua diferença, convergem na ação ética que forma e anima o reconhecimento das vontades singulares nas instituições que essas formam.

Segundo a Introdução da *Filosofia do direito, o movimento* constitutivo da vontade livre ocorre em torno do entrecruzamento entre as faculdades do pensar e do querer, na conjunção entre o comportamento teórico e o comportamento prático. Neste sentido, três aspectos caracterizam *esse processo* do movimento constitutivo da vontade livre, em uma nova formulação dessas faculdades da alma, concebidos agora através dos aspectos lógicos da universalidade, da particularidade e da singularidade.

A *universalidade* é o momento da negatividade, a capacidade de abstrair através do pensamento as determinidades existentes, e pensar as possibilidades de novas determinidades. Pelo pensamento tudo é possível. Contudo, é importante reconhecer que *esse* momento de negatividade é apenas *um* momento do processo, que não pode nele se cristalizar. No caso da vontade se fixar nesse aspecto dissolvente do pensamento, tem-se como resultado apenas uma liberdade negativa, que não consegue se fixar em algum conteúdo. Esse é o caso da liberdade alcançada pelo Bramanismo. Segundo ele, a liberdade é a dissolução pelo pensamento do eu que pensa, no sentido de uma fusão desse eu com os objetos em um *Nirvana* (que no sânscrito significa explosão, extinção, desaparecimento). Como também é o caso da liberdade negativa que se apresentou na fase do Terror durante a Revolução Francesa, quando a liberdade de tudo modificar resistiu a modificar-se a si mesma. Ou seja, o pensamento, ao se reconhecer através de uma atitude negativa frente aos dados existentes, quando ele mesmo passou a ser um dado existente, continuou a se pensar com a mesma atitude negativa diante dos dados

¹⁴ Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben”. FD, *Introdução*, § 4 Adição, p. 45-6.

¹⁵ “Theoretische und praktische α) überhaupt nicht 2 Vermögen - Praktische Vorstellung αα) subjektiver Zweck, was Ich will, ββ) daß es sei β) im Willen - Welt, Natur, Notwendigkeit. - ewig gebauter Tempel - Ewig vorhanden - gefunden.” FD, *Introdução*, zu § 4 Anm. HW 7, p. 49.

existentes e, assim, passou a se considerar negativamente em relação a si mesmo. Essa atitude inaugura um torvelinho intelectual que não pode querer a “instituição” de nenhuma realidade, nem tampouco a “realidade” de alguma instituição. Fixando-se no aspecto negativo da crítica a uma dada realidade, a vontade e o pensamento limitam-se a um reconhecimento somente através do outro de si mesmos, sem passarem a uma determinação por elas mesmas.¹⁶ Há aqui uma prioridade do pensar sobre o querer.

A *particularidade* da vontade corresponde à posição de *uma* determinidade, frente à negação *das* determinidades pelo pensamento. Nesse sentido, a vontade aqui efetua uma negação da negação anterior, fazendo-se afirmação, elevando a negação a um patamar mais elevado. Isso corresponde à entrada da vontade no ser-aí, na realidade do mundo, na medida em que se transformam os conteúdos da subjetividade em ações formadoras da realidade. Por sua vez, a *singularidade* da vontade é a particularidade refletida dentro de si. Isso significa que as ações da subjetividade, que se particulariza objetivamente, retornam à subjetividade originária, à universalidade do pensar que se manifestou como querer. Esse movimento é do eu que pensa sobre o mundo, age sobre ele e reconhece-se nesse mundo por ele instituído, pensado e querido. Tal autodeterminação do eu, essa identidade consigo mesma, é a verdade do espírito subjetivo enquanto espírito objetivo; é a efetivação da liberdade quando as suas determinações são “ideais”, no sentido de serem possibilidades conceituais que se efetivam como idéia. O eu é consciência de si, assim implicando uma relação com o outro. A singularidade, ou como Hegel anota à mão em seu exemplar da *Filosofia do direito*, a *subjetividade*, tomada não em sua imediatez da representação, mas segundo o seu próprio conceito, é o conceito em sentido lógico e especulativo, ou seja, é estar junto a si no outro, seja esse outro a realidade ou uma outra consciência de si. A liberdade, nesse sentido, já existe como sentimento, na amizade e no amor, o que conduz diretamente à determinação central da família enquanto esfera da eticidade natural: o pensar e o querer não apenas o próprio bem individual, mas também e principalmente o bem de sua família; isso é algo que existe através do amor como elemento ético.

Em seu conceito, a vontade singular é atividade. O conteúdo imediato para *uma* vontade será sempre o resultado das determinações das outras vontades que lhe antecederam. A vontade assim é livre *em si*, segundo o conceito, na medida em que, em geral, como um todo, ela expressa um movimento de pôr na objetividade o seu fim subjetivo (enquanto espírito subjetivo teórico) e de fazer da subjetividade algo objetivo, ao dar-se as suas próprias

¹⁶ Cf. FE, *A liberdade absoluta e o Terror*, HW 3, p. 431 et seq. Cf. também J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, esp. p. 21-25.

determinações (enquanto espírito subjetivo prático). Contudo, somente quando possuir a si mesma por objeto, *essa* vontade será vontade livre *para si*, efetiva em sua singularidade. Em outras palavras, ainda que o conjunto das determinidades dadas para uma vontade singular seja ele mesmo o resultado das autodeterminações das vontades que lhe antecederam, o que corresponde ao conceito de liberdade, a vontade singular somente será efetivamente livre se ela se fornecer as suas próprias determinações.

O conceito sozinho não perfaz uma determinação em sua verdade, pois, segundo Hegel, somente a idéia é o verdadeiro, e a idéia é a união entre o conceito e a sua efetivação. Porém, enquanto conceito ou em si, ele existe, e esta existência é uma figura própria do objeto. A separação do ser em si e do ser para si, que está presente no finito, constitui seu ser-ai ou fenômeno. O entendimento se detém no mero ser em si, e assim entende a liberdade como sendo uma faculdade segundo esse ser em si, pois somente então ela é assim uma mera possibilidade. Para colocar em ação, atualizar essa possibilidade, o entendimento mantém a liberdade como uma faculdade e a aplica a um material dado de sua realidade, o que não corresponde à própria essência da liberdade. O entendimento relaciona-se com o abstrato, não a idéia e a sua verdade.

O entendimento se detém no mero ser-em-si e denomina, assim, a liberdade, segundo esse ser-em-si, uma *faculdade*, pois então, de fato, ela é somente a *possibilidade*. Ele encara essa determinação como sendo absoluta e duradoura, e toma a sua relação ao que ela quer, à sua realidade em geral, somente por uma aplicação a um material dado, a qual não pertence à própria essência da liberdade. Dessa maneira, o entendimento só tem a ver com o abstrato, não com a sua idéia e a sua verdade.¹⁷

Aqui então se apresenta um aspecto que explicita a crítica hegeliana às faculdades da alma, na medida em que se reconhece a principal limitação do conceito de faculdade, por este residir em sua apreensão por um entendimento finito. O entendimento isola a liberdade de sua efetividade, restringido o campo da liberdade a uma faculdade passível de ser aplicada a um material qualquer, em um processo não imanente de determinação. Por exemplo, essa é a concepção da liberdade como *arbitrio*, como a faculdade “livre” para escolher entre os diferentes aspectos, os quais, no entanto, já aparecem como dados. Essa posição reflete uma exterioridade entre o conceito e a sua efetivação, o que limita a liberdade a ser uma faculdade

¹⁷ “Der Verstand bleibt bei dem bloßen *Ansichsein* stehen und nennt so die Freiheit nach diesem *Ansichsein* ein *Vermögen*, wie sie denn so in der Tat nur die *Möglichkeit* ist. Aber er sieht diese Bestimmung als absolute und perennierende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine *Anwendung* auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre; er hat es auf diese Weise nur mit dem Abstraktum, nicht mit ihrer Idee und Wahrheit zu tun”. FD, *Introdução*, § 10 Obs. HW 7, p. 61.

meramente subjetiva, e que se aplica a um material objetivo qualquer. Ao contrário de uma determinação apenas conceitual da liberdade, em si, a liberdade precisa se liberar na ordem da efetividade, no para si. Sobre essa distinção entre o em si e o para si, tem-se a significativa comparação de Hegel referente à representação de que a criança é homem *em si*, tem razão *em si*, e nesse sentido é só possibilidade de razão e da liberdade, do mesmo modo como o ser livre é somente segundo o conceito. O que é em si não está ainda em sua efetividade. O homem que é racional em si tem que, pela produção de si mesmo, trabalhar-se plenamente, saindo de si para mais além, mas igualmente formando-se interiormente, a fim de que ele seja racional também para si.¹⁸

Deste modo, uma releitura metafísica da compreensão do conceito de faculdade, que substitui uma concepção epistemológica fragmentada, orienta as passagens decisivas desta Introdução da *Filosofia do direito*, tanto no sentido de afirmação de suas teses centrais quanto no sentido de uma detecção de seus principais desvios. Nesse sentido, por exemplo, na medida em que se afirma a verdadeira relação entre a ciência positiva e a filosofia do direito a partir de seu fundamento comum, a atividade reflexiva da vontade, podemos afirmar que “a vontade está contida tanto numa [na ciência filosófica do direito] como na outra [na ciência positiva do direito], com a diferença que, na primeira, ela *informa* um conteúdo que conscientemente apresenta-se a si, enquanto, na segunda, está organizada segundo regras produzidas pela sua atividade anterior - ela está aí em potência”.¹⁹ O que justamente anima o movimento interno da passagem entre os conceitos da *Filosofia do direito*, bem como as suas configurações básicas, é essa atualização das potências da vontade. Atualizações já realizadas nas formas existentes de um determinado período histórico; atualizações a serem realizadas para que essas formas continuem a existir.

A vontade em si e para si é verdadeiramente infinita porque o seu objeto é ela mesma, por conseguinte, ele não é para ela um outro, nem barreira, senão que, e muito mais, ela nele somente retornou a si. Além do mais, ela não é mera possibilidade, disposição ou *faculdade* (potentia), mas o efetivamente-infinito (infinitem actu), porque o ser-aí do conceito, ou sua exterioridade objetiva, é o próprio interior.²⁰

¹⁸ FD, Introdução, § 10 Adição, HW 7, p. 57.

¹⁹ D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p. 32-3.

²⁰ “Der an und für sich seiende Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, *Vermögen* (potentia), sondern das *Wirklich-Unendliche* (infinitem actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist”. FD, Introdução, § 22, p. 74.

Assim, pode-se concluir a Introdução da *Filosofia do direito* com a idéia que o homem, em sua existência imediata, é um ser natural exterior a seu conceito, e que ele precisa tomar consciência de si e apreender-se como livre, o que somente se torna possível pela *formação* do seu corpo e do seu espírito. A formação é a série dos atos que o indivíduo singular efetiva a partir de suas possibilidades, de suas faculdades e de suas aptidões, (*Möglichkeit, Vermögen, Anlage*) dentro de um contexto que é *dele* mesmo. O indivíduo é o seu mundo.²¹

²¹ FD, *Tomada de posse*, § 57, HW 7, p. 122-3.

c) O conceito de Eticidade

*Como ingerimos com o primeiro leite hábitos e costumes,
imaginamos que as idéias aceitas em nosso entorno
são absolutas e ditadas pela natureza,
daí pensarmos que o que está fora dos costumes
está igualmente fora da razão*

MONTAIGNE

Segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, *eticidade* em sua “acepção filosófica”, significa “no *hegelianismo*, concretização social, institucional e histórica, corporificada especialmente na organização perfeita do Estado, de impulsos que anteriormente foram meramente subjetivos, individuais, pessoais, em prol do bem e da existência moral”. Acrescenta-se a observação de que esse termo é definido “por oposição” à *moralidade*.¹

É interessante o fato de que um dicionário de uma língua natural inclua, na definição de uma palavra, informações sobre os sentidos filosóficos que ela possui em determinados sistemas de filosofia. Mais interessante ainda é quando se trata de algum conceito particularmente característico de um sistema filosófico, ou seja, de alguma expressão que conduza diretamente aos argumentos originais estabelecidos por um filósofo em seu tratamento de temas da tradição. Esse é o caso de *eticidade*, *Sittlichkeit*, um dos *conceitos maiores* do *hegelianismo*, ainda que não exatamente pelos fatores acima mencionados. Pode-se observar isso mais detalhadamente.

Na língua alemã, *Sittlichkeit*, *eticidade*, deriva de *die Sitte*, o costume, o uso, a habitude; no plural *die Sitten*, os hábitos ou costumes de uma comunidade.² Nesse sentido, *die Sitte* corresponde ao latim *mos, moris*, costume, maneira de agir determinada pelo uso, por oposição a *lex, legis*, que é a obrigação estabelecida por decreto. Por essa via designa-se também o caráter de um indivíduo, humor, capricho, vontade, fantasia, maneira ou modo. Ainda em comparação com a língua latina, *Die Sitten* (plural de *Sitte*) por sua vez, corresponde a *Mores* (plural de *mos*) significando o conjunto de traços do caráter de um

¹ “Moralidade”, por sua vez, é “no *hegelianismo*, o desejo subjetivo e individual pela realização do bem e da virtude, que antecede e prepara a plenitude da experiência ética, quando esta deixa de ser mera aspiração pessoal, adquirindo caráter concreto e institucional nas formas de organização de coletividade” *Dicionário Houaiss*, verbetes “eticidade” e “moralidade”.

² *Sitten und Gebräuche*, hábitos e costumes; *nach alter Sitte*, segundo a tradição; *das ist bei uns nicht Sitte*, não é o uso, o costume entre nós; *das ist hier so Sitte*, isso se faz aqui; gute Sitten, bons costumes, etc.

indivíduo ou dos caracteres de um povo, de uma sociedade, de uma época, donde *morális*, e moral, relativo aos costumes. Também há correspondência desses termos na língua grega, a qual diferencia *êthos* e *éthos*. *Êthos* é o caráter pessoal, o padrão relativamente constante de disposições morais, afetivas, comportamentais e intelectivas de *um indivíduo*; dele deriva o sentido, na linguagem teatral, de um temperamento predominante de uma personagem, caracterizável pela vontade, paixões e hábitos que determinam o seu comportamento em um enredo dramático ou trágico, como, por exemplo, quando se fala do êthos de Antígona. *Éthos*, por sua vez, é o conjunto dos costumes e dos hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.), e da cultura (valores, idéias ou crenças), característicos de uma determinada *coletividade*, época ou região. A língua alemã incorporou esses sentidos do latim e do grego formando o substantivo *Moral*, como em *Moralphilosophie*, filosofia moral, e os adjetivos *moralisch*, moral, e *ethisch*, ético. Dessa conjunção, assim, de uma maneira geral, *Sittlichkeit* designa a *moralidade*, no sentido dos bons costumes, bons modos ou boas maneiras, praticados constantemente por um indivíduo de acordo com os valores compartilhados por uma comunidade. Do mesmo modo que *Sittlichkeitsdelikt* é, em sentido jurídico, o delito cometido contra os costumes vigentes.

Na filosofia hegeliana, porém, constata-se uma diferença específica entre moralidade, *Moralität*, e eticidade, *Sittlichkeit*. Antes de mais nada, registre-se que, para demarcar essa diferença, alguns tradutores de Hegel optaram pelas paráfrases *moralidade subjetiva* e *moralidade objetiva*,³ recurso que pode ser perfeitamente dispensado se adotarmos como critério de distinção o uso, por um lado, da mesma raiz latina de “moralidade” para *Moralität* e, por outro lado, a raiz grega “eticidade” para o termo germânico *Sittlichkeit*. Talvez fosse ir longe demais propor, inclusive, que haveria uma razão adicional para assim proceder nas traduções, na medida em que a diferença entre o *êthos* subjetivo e o *éthos* objetivo, diferença entre subjetividade individual e objetividade coletiva mais clara no grego que no latim, estaria suspendida em seu verter para a “eticidade”. De qualquer modo, o certo é não introduzir termos não utilizados por Hegel, que bem poderia tê-lo feito, utilizando-se de *subjektive* e *objektive Moralität*, mas que não o fez! Os tradutores de Hegel em língua francesa, por sua vez, apesar de possuírem o substantivo e o adjetivo *éthique*, no afã de não se valerem de neologismos, hesitaram em adotar o conceito *éthicité*, preferindo, por uma questão de estilo, a expressão vida ética, *vie éthique*, opção também adotada por alguns tradutores portugueses.⁴ Porém, como Hegel efetivamente utiliza a expressão *sittliche Leben*, vida ética, além de

³ Cf. as trad. da FD de O. Vitorino e de N. de P. Lima.

⁴ Cf. as traduções de J. Taminioux, *Système de la vie éthique*, e Arthur Morão, *Sistema da vida ética*.

Sittlichkeit, eticidade, essa alternativa, além de ser uma paráfrase, fica prejudicada em termos de precisão.⁵ Considerando-se os argumentos anteriores, a alternativa *realidade moral* também não parece ser melhor,⁶ preferindo-se, então, a distinção entre “moralidade” e “eticidade”.⁷

Antes da filosofia hegeliana, entretanto, uma *oposição* entre moral e ética, ou melhor, uma *não identidade* entre uma e outra, pode ser encontrada na filosofia kantiana. Kant, na Introdução à *Metafísica dos costumes*, afirma que a moral (enquanto metafísica dos costumes) é o gênero do qual a ética (a ação pelo dever) e o direito (a ação conforme o dever) são as espécies.⁸ Isso conduz aos próprios fundamentos da filosofia moral kantiana. Por “costumes”, Kant compreende toda aquela complexidade de regras de conduta que disciplinam a ação do homem como ser livre.⁹ Do ponto de vista fenomenológico, o homem está submetido às leis da natureza, assim como todos os outros seres naturais. Do ponto de vista noumenal, enquanto um ser inteligente e dotado de vontade, o homem adequa suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral, a qual dá origem ao mundo dos costumes. Os costumes consubstancializam-se empiricamente, formando os hábitos culturais, contingentes e particulares. Porém, apresentam igualmente uma parte a priori, não-empírica ou racional, funcionando como uma estrutura transcendental que serve de condição de possibilidade para a existência mesma dos costumes empíricos. Essa parte é determinada pela metafísica dos costumes, a *moral*, estabelecendo seus princípios necessários e universais. Dentre esses princípios estão os dois tipos de ação: a ação autônoma, ou *ética*, cujo móbile é dado pela internalização da noção de dever na forma de um imperativo que é categórico, e a ação heterônoma, *jurídica*, que deriva do respeito a uma regra externa, com força de lei. Podemos, inclusive, atentar para o fato de que a não observância de tal distinção conduz a uma confusão quanto ao sentido de um famoso aforismo kantiano, segundo o qual a política deveria curvar o joelho diante da moral. A idéia aqui não é moralizar a política mas sim juridiscizá-la:

⁵ “Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist.” FE, HW 3, p. 326. “Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht usf. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dies alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Gebärde zusammenfaßt, so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das *sittliche Leben* und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes, - er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbst bewußten Geist.” FE, HW 3, p. 548.

⁶ Cf. a trad. da FD de J.-L. Vieillard-Barón.

⁷ Cf. as trad. da FD de J.-F. Kervégan e M. Müller.

⁸ Kant, *Metafísica dos costumes*, Introdução, III – Da divisão de uma metafísica dos costumes. Trad. Alain Renaut, p. 168-172.

⁹ Cf. N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Kant*, p. 49 et seq.

A política concorda facilmente com *a moral* no primeiro sentido (*como ética*) para delegar o direito dos homens a seus superiores; mas com *a moral* no segundo significado (*como doutrina do direito*), frente à qual teria de dobrar os seus joelhos, acha aconselhável não engajar-se em um acordo, de preferência contestar a ela toda realidade e explicar todos os deveres como puro bem-querer, perfídia de uma política lucífuga que facilmente seria frustrada pela filosofia mediante a publicidade daquelas suas máximas, se aquela somente quisesse ousar conceder ao filósofo a publicidade das suas.¹⁰

Por outro lado, a introdução da questão sobre uma articulação, entre as regras da normatividade e seus modos de efetivação, também aparece nos textos kantianos sobre a filosofia da história, especialmente na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que origina uma série de discussões sobre a conexão kantiana entre a história e a filosofia crítica, no bojo das questões teleológicas sobre a natureza e sobre a história originadas pela terceira Crítica.¹¹

Por sua vez, o conceito *Sittlichkeit* perpassa toda a obra hegeliana.¹² Em sua versão definitiva, a teoria da eticidade na *Filosofia do direito* expressa uma articulação original, introduzida por Hegel, entre as regras normativas do *direito* e da *moral* e os seus modos concretos de efetivação nos *costumes*. Deste modo, tematiza-se filosoficamente as maneiras nas quais a efetividade das normas apresenta-se historicamente, no contexto de uma racionalidade que se pensa e se quer realmente livre. Ao invés de uma metafísica *dos* costumes, a proposta hegeliana é compreender *nos* costumes a expressão imediata das formas concretas da liberdade. Assim, retornando-se à definição inicial, pode-se realmente afirmar que a eticidade, em Hegel, é uma *concretização institucional e histórica* das regras abstratas do direito e da moral, que se realiza na Época Moderna nos âmbitos da família, da sociedade e do Estado. Mas, não há propriamente *oposição* entre o direito, a moralidade e a eticidade, e sim uma relação que obedece às linhas gerais do “método” hegeliano. Ou seja, a pretensão da “eticidade” é apresentar o desenvolvimento imanente da liberdade, através de uma dissolução e de uma recomposição dos sentidos dos conceitos, tal como eles aparecem dispostos na efetividade histórica. Assim, a eticidade também conserva certos aspectos da moralidade e da legalidade, da maneira como eles são afirmados e praticados. Por exemplo, o princípio jurídico da pessoa possuidora de direitos, ou a dimensão moral da universalizabilidade possível das ações, são traços que a Modernidade introduz, os quais não podem mais serem

¹⁰ Kant, *À paz perpétua*, “Apêndice: sobre o desacordo entre a moral e a política a propósito da paz perpétua”, p. 78-9, grifos nossos.

¹¹ Cf. os ensaios de R. Terra, J. A. Gianotti e G. Lébrun na ed. bilingüe, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

¹² Na pesquisa lexical do CD-ROM *Wegel Werke*, *Sittlichkeit* aparece em 183 entradas, em todas as faixas de textos hegelianos. Note-se que em cada entrada pode aparecer uma, algumas ou várias vezes o termo pesquisado.

retirados da efetividade da idéia da liberdade. Nesse sentido, os *impulsos subjetivos e individuais* são logicamente anteriores à eticidade, como se apresentam na pessoa jurídica e no sujeito moral, mas esses impulsos estão igualmente presentes na eticidade, e não meramente convertidos em prol do bem e da existência moral. Ampliando-se as diretrizes gerais do hegelianismo, o indivíduo está “suspensionado” na eticidade: ele é *negado* em sua perspectiva individualista (tal como é representado, por exemplo, nas hipóteses do estado de natureza), mas *conservado* enquanto consciência de si que *se eleva* em uma relação de reconhecimento com os seus grupos; vivendo com sua família, trabalhando em seu emprego e participando na esfera pública do seu Estado (não apenas de modo formal, mas também através de suas opiniões e ações). Conseqüentemente, não há como corolário da teoria da eticidade uma “organização perfeita do Estado”, o Estado não é uma “obra de arte”, e aqui emerge o risco de recaída em uma ultrapassada leitura “estatizante” da filosofia hegeliana.¹³ Pelo contrário, o *Estado ético* hegeliano é a realidade efetiva da idéia ética na medida em que o Estado tem a própria existência imediata nos costumes, e a sua existência mediatizada pela consciência de si do indivíduo singular, indivíduo esse que tem no Estado a sua liberdade substancial.¹⁴

Liberdade substancial, como liberdade política, e *liberdade da consciência de si*, enquanto liberdade individual são, portanto, as duas grandes vertentes das concepções hegelianas da eticidade e do Estado ético. A correta compreensão desses dois âmbitos é, assim, uma exigência para o tratamento próprio da eticidade em sentido hegeliano. Sendo a eticidade uma concretização institucional e histórica das regras morais e jurídicas, é preciso recuperar a história institucional dessa concretização. Desse modo, a liberdade substancial será compreendida como sendo a grande diretriz da eticidade grega, enquanto a liberdade individual será a diretriz da eticidade moderna. Uma e outra aparecem respectivamente tematizadas na *Fenomenologia do espírito* e na *Filosofia do direito*.¹⁵

O conceito *Sittlichkeit* aparece desde os primeiros escritos de Hegel, sendo desenvolvido particularmente no *Artigo sobre o direito natural* e no manuscrito *Sistema da vida ética*.¹⁶ Os resultados desse longo processo de elaboração conceitual aparecem na

¹³ Cf. nesse sentido K. Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*, tomo 2, “A preamar da profecia, Hegel, Marx e a colheita”, esp. caps. 11 – As raízes aristotélicas do Hegelianismo, e 12 – Hegel, e o novo tribalismo. Como antídoto, cf. E. Weil, *Hegel et l’Etat*.

¹⁴ FD, *O Estado*, § 257, HW 7, p. 398.

¹⁵ Duas apresentações gerais sobre o conceito de eticidade podem ser encontradas em Charles Taylor, *Hegel*, cap. XIV – Ethical Substance, p. 365-388, e Allen Wood, “Hegel’s Ethics” in *The Cambridge Companion to Hegel*, p. 211-233.

¹⁶ O manuscrito *System der Sittlichkeit* tem seu título atribuído por Karl Rosenkranz em sua biografia de Hegel, 1844. Cf. a edição de Georg Lasson, Felix Meiner, 1967, além da trad. de Jacques Taminiaux.

Fenomenologia do espírito, na qual a eticidade é a expressão da verdade do espírito.¹⁷ Para o ângulo da presente análise, é possível constatar, neste momento, o uso do conceito de eticidade como sendo a verdade do espírito que resulta da introdução de um conceito, o qual congrega o pensar e o querer (vistos como atividades, faculdades subjetivas) no seu fim próprio, que é o de desdobrar-se na realidade de um mundo objetivo, histórico. Além de expressar, assim, o *conceito* (em si) da suspensão das faculdades subjetivas da alma, a eticidade mostra a *efetividade* (para si) do produto dessas faculdades presente na realidade objetiva. Isso ocorre na *ação ética*, que é o movimento de *atualização* das potências individuais e culturais em um tempo histórico.

McTaggart, em seu comentário sobre a *Ciência da lógica* de Hegel, aponta como uma das principais dificuldades para a leitura dessa obra a utilização de uma mesma categoria para as diferentes dimensões da teoria. Assim, ele cita a ambigüidade do conceito “ser”, que Hegel emprega em: (a) a doutrina do *ser*, primeiro livro da lógica objetiva; (b) o primeiro capítulo da primeira seção - determinidade (qualidade) da doutrina do ser, também chamado *ser*; (c) nesse capítulo, o primeiro momento também é denominado *ser*, antes do nada e do devir.¹⁸ Do mesmo modo, o conceito de “espírito” aparece na *Fenomenologia do espírito* como referência geral da consciência que percorre fenomenologicamente o processo de suas diversas experiências, e também como sendo um determinado momento dessa trajetória, o momento do *espírito*, cuja verdade é a “eticidade”.¹⁹ Ora, tal recurso utilizado por Hegel deve ser visto não como uma simples ambigüidade, mas à luz do próprio movimento instituidor da filosofia hegeliana, a lógica da suspensão, em que cada momento é uma totalização dos momentos anteriores. Nesse sentido, alguns conceitos aparecem de modo repetido com o fim de demarcar inflexões especiais do raciocínio, instâncias nas quais os momentos anteriores estão condensados de modo especialmente significativo, objetivando a possibilidade de serem retomados em um patamar superior.

Neste sentido, um capítulo chamado “o espírito” (*der Geist*), em uma obra que se chama *Fenomenologia do espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), já antecipa, por si mesmo, a sua importância. Nesse momento articulam-se, no texto, as figuras subjetivas da consciência (certeza sensível, percepção, entendimento, consciência de si e razão) e as figuras objetivas do

¹⁷ Cf. Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, chap. IV – La maturation d’Iena, p. 87-106.

¹⁸ John McTaggart, *A commentary on Hegel’s Logic*, p. 4 e 14.

¹⁹ FE, Seção VI, o espírito – der Geist: A) o espírito verdadeiro, a eticidade – der wahre Geist, die Sittlichkeit; a) o mundo ético, a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher – die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib; b) a ação ética, o saber humano e o divino, a culpa e o destino – die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal; c) o estado de direito – der Rechtszustand.

mundo (a eticidade na *pólis* grega, o estado de direito romano, a cultura cristã, o movimento do Iluminismo), o que conduz diretamente às instâncias do que virá a ser chamado de espírito absoluto: religião e saber absoluto.²⁰ O primeiro momento do espírito é o espírito verdadeiro, a eticidade.²¹ No processo fenomenológico, as figuras do espírito diferem das anteriores por não estarem “restritas” à subjetividade da consciência, em sua relação com os objetos (consciência), com as outras consciências (consciência de si) e consigo mesma (razão). Em verdade, somente agora “sabe-se” propriamente dessa “restrição” da consciência, na medida em que ela se transporta para a realidade, para o mundo, para a história, tornando perceptíveis seus limites anteriores.²²

Na introdução do capítulo sobre o espírito (§§ 438-443),²³ logo se encontram os traços característicos da prosa hegeliana. O primeiro parágrafo mostra como se dá a passagem entre o capítulo anterior e o presente. Neste caso, entre a razão e o espírito. Apresentam-se então os conceitos principais que foram discutidos. O seu encadeamento é mostrado em seus entroncamentos decisivos, e esses momentos anteriores são finalmente compreendidos enquanto abstrações deste novo contexto, mais verdadeiro, que surgiu. Tal sucessão segue a lógica da suspensão, pois os conceitos, que anteriormente se encontravam em oposição, passam a formar uma unidade. A distinção, neste sentido, entre a razão observadora e a razão ativa (distinção posta na esteira das considerações sobre as faculdades da alma) constitui a base referencial para a enunciação do conceito de espírito. Por outro lado, essa transição da razão em direção ao espírito também revela uma tensão entre os sistemas kantiano e hegeliano, apresentando-se, em geral, quanto ao conceito mesmo de razão e, particularmente, no que tange à relação da razão com a história. Veremos esse ponto logo adiante.

Na trajetória da *Fenomenologia*, tem-se consciência, nesse momento, que a razão conservava em sua estrutura a oposição entre a subjetividade e a objetividade, nos termos de uma oposição entre o pensar e o agir, entre o uso teórico e o uso prático da razão. O espírito marca o surgimento de uma identidade entre esses opostos, na medida em que a consciência se identifica com um mundo, o qual ela sabe que foi ela mesma quem erigiu, mundo que

²⁰ Tal divisão interna e fundamental entre as figuras subjetivas e objetivas do espírito serve também como critério para a sua repartição editorial. Tanto a tradução francesa de J. Hyppolite, quanto a primeira edição brasileira de P. Meneses oferecem a FE em duas partes: antes e depois do “espírito”.

²¹ Cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 5ª parte, “L'esprit, de la substance spirituelle au savoir de soi de l'esprit, l'esprit immédiat”, p. 311-352.

²² Cf. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 2ª parte, “L'organisation des expériences”, cap. II, “L'esprit dans l'élément de la conscience”, p. 109-128.

²³ A numeração dos parágrafos não consta do texto original da FE, a qual, diferentemente da FD e da ECF, não é um manual para uso nas aulas. Contudo, em nome da facilidade para a localização das passagens, adota-se esse recurso utilizado pela ed. brasileira.

responde ao agir desta consciência. “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo, e do mundo como de si mesma” (§ 438). Neste sentido, o espírito é a unidade em si e para si entre o Eu e o ser, ou seja, não é somente a identidade em si de um sujeito que conhece o mundo a partir de sua transcendentalidade, nem a identidade para si do sujeito moral que em sua autonomia cria as próprias regras práticas. O espírito, como consciência efetiva, aparece nos “costumes” de uma comunidade, na medida em que os costumes representam a própria liberdade. O ponto principal de inflexão torna a eticidade, ao invés de uma *metafísica* dos costumes, uma *efetividade* dos costumes. Tal passagem é significativa, pois mostra que a identidade entre a consciência e o mundo, tal como ela se torna na esfera do espírito, é uma identidade que se apresenta propriamente no elemento do mundo, ao nível de uma mútua determinação entre o agente e o seu contexto. Deste modo, ao invés dos costumes estarem em oposição à natureza, Hegel pensa em uma eticidade que é natural para os indivíduos dentro de sua própria cultura, a sua segunda natureza. A figura fenomenológica desse momento lógico é a *pólis* grega.²⁴

No primeiro momento desse processo, nota-se um perfeito equilíbrio constitutivo entre a consciência e o mundo, e essa condição é a da eticidade verdadeira. A *substancialidade* dos costumes apresenta a esfera do espírito como sendo o “inabalável e irredutível fundamento e ponto de partida do agir de todos, o seu fim e a sua meta” (§ 439). Na medida em que Hegel refere-se a um fim que se coloca como princípio, o que está em jogo é a perspectiva da própria natureza do conceito. A passagem que a razão faz em direção ao espírito tem como seu primeiro estágio um “pico”, um momento culminante desse processo, no qual a razão se faz mundo, na medida em que esse mundo é reconhecido em unidade com os seus autores *individuais*. O próprio conceito se descobre quando de sua efetivação. Nessa direção, nos costumes enquanto uma obra universal, “o agir de todos e de cada um se engendra como sendo a sua unidade e igualdade”. Os acidentes da substância se reconhecem como sendo partes da substância. “Justamente por isso - porque é o ser dissolvido no si - não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva” (§ 439). Note-se que, nesse espírito verdadeiro, a eticidade não é a substancialidade em oposição à singularidade, mas uma substancialidade em mútua determinação com a singularidade, a qual é suspendida com ênfase na substancialidade.

²⁴ Cf. Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Epistème, Polis*. Quatrième partie – Polis et Nomos, p. 273-301.

A harmonia entre a eticidade substancial e a ação dos indivíduos transparece em dois casos extremos. Por um lado, na esfera da família, voltada para a sobrevivência, para a satisfação das necessidades. O culto aos mortos conduz ao limite a afirmação do tratamento ético, humano, espiritual, frente ao processo natural da vida e da morte. Honrar um morto é cumprir a “lei divina perfeita, a ação ética positiva para com o singular” (§ 453).²⁵ Na família, a comunidade ética natural, a distribuição simbólica dos papéis, feita a partir do gênero, confere à mulher essa ordem de ações. Por outro lado, uma vez satisfeitas essas necessidades, de maneira natural e espiritual, a esfera do Estado volta-se para a instituição da liberdade, o exercício da faculdade de outorgar-se as próprias leis no espaço da deliberação e da ação. Simetricamente, nessa órbita, a atribuição imaginária das funções, realizada sobre o gênero, confere ao homem essa ordem de ações. Destes dois modos, “o espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo” (§ 441).

Nesse momento, o resultado de uma mediação torna-se um novo dado imediato para a comunidade substancial, e também para as consciências singulares. E, sempre que houver um imediato, ele se porá a sofrer um novo trabalho da mediação. Assim, o espírito deve tomar consciência deste seu imediato - ele deve “suspender a bela vida ética”. Com isso, apresenta-se um desequilíbrio na equação inicial, um descolamento do reconhecer mútuo entre a consciência e os costumes, entre o indivíduo e a sua comunidade. Na medida em que cada consciência ética “bebeu da taça da substância absoluta”, ela incorpora tão profundamente a substancialidade, de modo que a própria substancialidade desloca-se para um segundo plano. Como no caso das consciências éticas de Creonte e de Antígona, as quais, ao agirem tão estritamente em relação aos seus deveres éticos, acabam por perder a substancialidade, cindindo-a. O colapso da eticidade grega não significa, igualmente, uma simples oposição entre a individualidade e a substancialidade, mas o fato de que uma passagem dessa relação mútua seja determinada pela individualidade. Essa relação, por sua vez, é pensada nos termos de que:

O ético, enquanto *essência* absoluta e ao mesmo tempo *potência* absoluta, não pode sofrer perversão de seu conteúdo. Fosse apenas a *essência* absoluta sem a potência, poderia experimentar uma perversão por parte da individualidade; mas essa, como consciência ética, com o abandonar de seu ser-para-si unilateral, renunciou à perversão. Inversamente, a simples potência seria pervertida pela essência, caso fosse ainda um tal ser-para-si. Graças a essa unidade, a individualidade é pura forma da substância, que é o

²⁵ Cf. F. de Coulanges, *A cidade antiga*, “a morte não separava corpo e alma, elas encerravam-se juntamente no mesmo túmulo... Temia-se menos a morte do que a privação de sepultura”, ed. brasileira, p. 16 e 19; esse livro permite ilustrar com detalhes o viés hegeliano de compreensão da família e da cidade conforme a antiga eticidade: cf. livro 1º Crenças antigas (sobre a alma e sobre a morte, culto dos mortos, o fogo sagrado e a religião doméstica), livro 2º A Família, livro 3º A Cidade, livro 4º As revoluções.

conteúdo; e o agir é o passar do pensamento à efetividade, somente como o movimento de uma oposição carente-de-essência, cujos momentos não possuem conteúdo e essencialidade [que sejam] particulares e distintos entre si. O direito absoluto da consciência ética consiste pois nisto: que o *ato* - a *figura* de sua *efetividade* - não seja outra coisa senão o que ela *sabe*.²⁶

Essa passagem deixa transparecer o entrecruzamento entre os aspectos lógico, ontológico e ético no argumento da eticidade como momento da verdade do espírito. A unidade entre a essência, *Wesen*, e a potência, *Macht*, tem a marca da relação lógica que recusa a consideração da natureza como sendo um feixe de forças, ou atividades anímicas, em uma relação de exterioridade entre o sujeito e o objeto, tal como visto na consideração hegeliana sobre as faculdades da alma compreendidas sob o signo do entendimento, e explicitada durante a consideração sobre a razão observadora. Aqui, no entanto, esse aspecto lógico é igualmente ontológico, na medida em que a relação entre a substancialidade da vida ética aparece intrinsecamente vinculada à individualidade a qual instaura e mantém essa substancialidade. Se não é possível chamá-la de perversão, ou corrupção de uma ou de outra, será porque sua identidade passa a ser circular: a substância é o conteúdo do qual a individualidade é a forma. Essa unidade ontológica, por sua vez, é ação. E a ação de uma consciência de si ética, em um contexto ético, é marcada pela ultrapassagem da oposição entre a subjetividade e a objetividade, na medida em que “o agir, *das Tun*, é a passagem (*das Übergehen*) do pensamento à efetividade (*aus dem Gedanken in die Wirklichkeit*)”. Considerando-se o aspecto da ação como *movimento*, então se trata de uma relação entre o ato e a potência, sendo uma determinada realidade ética que existe em ato (como substância), mas que dependerá das ações potenciais dos indivíduos para se manter como tal. O ato, enquanto figura da efetividade, possui a marca do saber da consciência ética desse fato, o qual lhe investe de sua importância de não ser um simples acidente dessa substância. Essa verdade da substancialidade e da individualidade mostra-se nessa instância ao nível da substancialidade, e não da consciência de si, o que revela o paradigma hegeliano composto por uma concepção de eticidade “verdadeira” determinada pela perspectiva grega.

²⁶ “Das Sittliche, als das absolute *Wesen* und die absolute *Macht* zugleich, kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute *Wesen* ohne die *Macht*, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewußtsein hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseins dem Verkehren entsagt; so wie die bloße *Macht* umgekehrt vom *Wesen* verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichsein wäre. Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das *Tun* ist das Übergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besonderen, voneinander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben. Das absolute Recht des sittlichen Bewußtseins ist daher, daß die *Tat*, die *Gestalt* seiner *Wirklichkeit*, nichts anderes sei, als es *weiß*”. FE, *A ação ética, o saber humano e o divino, a culpa e o destino*, § 467, HW 3, p. 345.

Assim, nessa concepção de eticidade da *Fenomenologia do espírito*, o modelo para a determinação de sua verdade é o da *pólis* grega, ponto de partida e final do raciocínio, onde se dá essa predominância relativa da substancialidade sobre a individualidade. Nesse sentido, a relação entre os pólos da Família e do Estado, entre os quais oscila a individualidade, expressa a eticidade grega. Aqui se apresenta, então, uma espécie de *concepção heróica da cidadania*, na qual a identidade da vontade singular com a vontade universal depende da inserção do indivíduo, em termos da sua própria formação, para se elevar até essa identidade. Ora, essa verdade é perdida pelo mundo moderno, no qual o homem não é mais cidadão (*citoyen*): ele é principalmente burguês (*bourgeois*), e assim voltado prioritariamente para a satisfação de seus interesses particulares (baseados na propriedade ou fundiária, ou industrial, ou financeira). Esse é o ponto de partida para a moderna eticidade. Ela será desenvolvida na primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, e complementada na formulação da *Filosofia do direito*.

Enquanto na *Fenomenologia do espírito* Hegel expõe a eticidade grega, na *Filosofia do direito* o objeto da exposição é a eticidade moderna. Esses dois modos básicos da posição da eticidade antecipam uma perspectiva de “História do Mundo” (*Weltgeschichte*). Será necessário pesquisar como se articulam essas duas perspectivas na formação do conceito do Estado ético hegeliano. Assim como Platão, Hegel empreende uma reação ao princípio do individualismo, princípio a ser desenvolvido nos tempos modernos.²⁷ Mas, esse elogio ao mundo antigo não implica uma não conciliação com a Modernidade: ao invés de voltar-se a um estado primitivo de bem-aventurança, ou de projetar-se uma nova realidade a ser constituída, a investigação de Hegel justamente irá buscar os princípios universais que o conceito da modernidade guarda em suas potências substanciais e individuais. A constituição de uma riqueza, *ein Vermögen*, aqui desempenhará um papel fundamental.

²⁷ Cf. K. Düsing, “Politische Ethik bei Platon und Hegel”, *Hegel Studien* 19, 1984, p. 95-145. Cf. também J. Taminioux, *La nostalgie de la Grèce à l’aube de l’idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l’itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. La Haye, 1967.

III - DAS VERMÖGEN, O VERSO OBJETIVO

Após as considerações críticas sobre o conceito de pensamento (*das Denken*) em sua compreensão filosófica habitual como uma “faculdade” (*ein Vermögen*) subjetiva da alma humana, apresentadas no Conceito preliminar da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel passa a empregar o conceito *das Vermögen* também em seu sentido objetivo de “riqueza”. Assim, no início da Doutrina do ser na *Ciência da lógica* da *Enciclopédia*, em uma Observação sobre o ser como qualidade, Hegel afirma:

Não se requer grande dispêndio de espíritos para ridicularizar a proposição de que o ser e o nada são o mesmo; ou, melhor, para aduzir absurdos com a falsa asserção de que eles são a consequência e as aplicações daquela proposição. Por exemplo: segundo essa proposição, seria o mesmo que a minha casa, a minha riqueza, o ar para respirar, esta cidade, o sol, o direito, o espírito, Deus, *sejam* ou *não sejam*.¹

Em um Adendo sobre o conceito de “diferença”, enquanto uma das “puras determinações-da-reflexão”, na Doutrina da essência da Lógica da *Enciclopédia*, constata-se igualmente nesse sentido do *Vermögen* a seguinte comparação:

No positivo e no negativo acredita-se ter uma diferença absoluta. Contudo, os dois são em si o mesmo, e por isso se poderia chamar também o positivo, negativo, e vice-versa igualmente: o negativo, positivo. Também desse modo, as riquezas e as dívidas não são duas espécies de riquezas particulares subsistentes para si. O mesmo que em um [indivíduo] como devedor é um negativo é, no outro credor, positivo. O mesmo se dá com um caminho para o leste, que é ao mesmo tempo um caminho para o oeste. Positivo e negativo são portanto essencialmente condicionados um pelo outro, e só [existem] em sua relação recíproca. O pólo norte no imã não pode ser sem o pólo sul, e o pólo sul não será sem o pólo norte.²

¹ “Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott *sei* oder *nicht*”. ECF (C), *Qualidade – Ser*, § 88 Obs., HW 8, p. 188-9.

² “Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indes an sich dasselbe, und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen und ebenso umgekehrt das Negative das Positive. So sind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei besondere, für sich bestehende Arten von Vermögen. Was bei dem einen, als Schuldner, ein Negatives ist, dasselbe ist bei dem anderen, dem Gläubiger,

Tais exemplos, por si sós, não permitiriam inferir um uso programático do *Vermögen* nesse sentido de riqueza. A simples presença deste sentido do conceito poderia ocorrer no mesmo nível em que Hegel fez uso do verbo *vermögen*, ou seja, ele seria indicativo de um significado lingüístico preciso, porém sem estar determinado e constituído com uma significação filosófica própria. Para tanto, Hegel seria o primeiro a alertar para o fato de que é preciso toda uma seqüência de argumentos explicitamente dispostos, de modo a conferir aquilo que ele chama da necessidade do discurso filosófico.

Porém, também poderia ser o caso de Hegel ter-se apercebido desse duplo sentido do termo alemão, faculdade e riqueza, e decidido aproveitar a oportunidade para, então, expressar a correlação entre os aspectos subjetivo e objetivo na constituição do espírito. Crê-se haver uma prova disso, ainda que seja uma prova circunstancial. Isto é, Hegel não chega a tematizar explicitamente o conceito *Vermögen* como contendo uma duplicidade de sentidos especulativamente interessante. Mas, a bem da verdade, as tematizações diretas e explícitas sobre os diversos sentidos de um determinado conceito são raras. O que temos mais freqüentemente são as observações gerais sobre as propriedades especulativas da língua alemã e, principalmente, *o uso* dos conceitos na trama do discurso filosófico em conjunção com os seus sentidos na língua natural. Nessa direção, podemos constatar que Hegel utiliza de modo consciente o conceito *Vermögen* nos seus dois sentidos. Além disso, há um caso em que Hegel diretamente *opta* pelo conceito *Vermögen*: quando da determinação do patrimônio familiar, momento decisivo em sua teoria da eticidade, visando costurar a passagem da família em direção à sociedade civil-burguesa. Considerando-se as análises sobre o aspecto subjetivo das faculdades do espírito, as quais apontam para a sua verdade na ação produtora de uma objetividade ética, poder-se-ia perguntar se isso não seria um bom indício de um uso intencional, coligado aos sentidos subjetivo e objetivo desse conceito *Vermögen*.

A investigação, nesta parte do trabalho, começa então por verificar, no detalhe, o sentido de uma possível passagem decisiva na filosofia hegeliana para a compreensão do sentido objetivo do *Vermögen* enquanto riqueza, a saber, os §§ 170 a 172 da *Filosofia do direito*, os quais tratam da riqueza da família, *das Vermögen der Familie*. O estudo dessa passagem pauta-se em duas diferentes ordens de análise. Uma, será mais “estrutural”, ou seja,

ein Positives. Ebenso verhält es sich mit einem Weg nach Osten, welcher zugleich ein Weg nach Westen ist. Positives und Negatives sind also wesentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung aufeinander. Der Nordpol am Magnet kann nicht sein ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol.” ECF (C), *A diferença*, § 119 Ad., HW 8, p. 245.

no sentido da compreensão das estruturas argumentativas internas do texto, levando em consideração a sua própria justificação. A outra, mais “genética”, isto é, fazendo atenção aos avatares da sua composição que possuam uma significação relevante na explicação das mudanças da teoria hegeliana da eticidade.

Assim, no primeiro sentido, parte-se da constatação que Hegel emprega a “riqueza da família”, *das Vermögen der Familie*, no momento “natural” da eticidade, ao mesmo tempo em que ele indica expressamente que a riqueza, *das Vermögen*, é uma determinação essencialmente característica da esfera da sociedade civil-burguesa. Explicar o motivo deste deslocamento conduz ao exame da estrutura lógica da transição da substancialidade ética imediata - a família - ao sistema da eticidade perdido em seus extremos - a sociedade civil-burguesa.

No segundo sentido, acompanhar-se-á a trajetória dessa passagem da riqueza da família, nos Cursos de Heidelberg de 1817/1818 e de Berlim de 1818/1819, e verificar-se-á que o patrimônio da família era pensado nos termos de um “bem familiar”, *ein Familiengut*. Na medida em que Hegel efetua a substituição do *bem* da família pela *fortuna* da família, isso pode ser interpretado como uma verdadeira transformação em sua análise da eticidade. Para tanto é preciso verificar as razões que levaram Hegel a inverter a relação entre a disposição de espírito e a objetividade social na formação ética da riqueza familiar.

Como conclusão desse trabalho, no capítulo seguinte tratar-se-á do conceito *Vermögen* em seu sentido pleno, isto é, concomitantemente objetivo e subjetivo, tal como se expressa no âmbito da sociedade civil-burguesa. A filosofia hegeliana permite identificar, nesse processo, tanto a lógica *inclusiva* do indivíduo em sua participação na riqueza universal, e no desenvolvimento de suas capacidades, quanto uma lógica de *exclusão* do indivíduo dessa riqueza universal, no sentido de uma exclusão objetiva na riqueza material, e de uma exclusão das condições subjetivas desse indivíduo para lhe possibilitar a suspensão de sua exclusão objetiva. Em outras palavras, dois aspectos, um positivo e um negativo, de correlação entre as faculdades subjetivas e a riqueza objetiva.

7 - A riqueza da família, *das Vermögen der Familie*

a) Substancialidade imediata do espírito ético

*Una as leis da terra
à justiça jurada dos deuses,
e amuralhado será.*

SÓFOCLES

Para Hegel, a família é a instância natural ou imediata da *substância ética*. Se a teoria da eticidade articula as normas abstratas do direito e da moral em seus modos de efetivação, o *primeiro* momento da eticidade é o resultado dessa articulação, a qual se apresenta imediatamente. Ou seja, a família é onde naturalmente, do ponto de vista da natureza do conceito, estão *pressupostos* os aspectos jurídicos e morais, mas cuja presença não é a de uma simples composição de aspectos, formando um todo maior do que essas partes. Nesse todo, do ponto de vista da história, tornou-se natural que os seus membros se reconheçam uns a partir dos outros, em certas formas de relação que se apresentam, então, *imediatamente* como éticas. Nessa dupla dimensão, tal *comunidade* ética envolve assim a noção de substancialidade, tanto para a ordem dos conceitos como para a ordem dos fatos, cujos conteúdos apresentam-se como a base para as ações dos indivíduos que compõem essa substância. “A unidade ética não está mais submetida aos acasos de uma unidade precária, arbitrária, mas é doravante portadora da força estruturante da substância”.¹ Nesse sentido, a naturalidade e a imediatidade éticas expressam-se diferentemente conforme os modos de sua reposição, em acordo com os parâmetros de seus tempos. Assim, se encontram diferentes tipos de naturalidade e imediatidade éticas, resultado das diferentes ações dos acidentes que instituem essa substância. Hegel analisa, em particular, a eticidade na Grécia clássica e a eticidade nos tempos modernos, nas quais a substancialidade da família configura-se diferentemente.

Segundo a *Fenomenologia do espírito*, a Família e o Estado aparecem em uma relação de contraposição e complementaridade como duas diferentes *potências éticas*.² Essa divisão

¹ D. Rosenfield, *Política e liberdade em Hegel*, p. 147.

² “Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtsein teilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es tut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner Tat sowohl den Widerspruch jener *Mächte*, worein die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines

da substância ocorre também entre as consciências que compõem a substância, ao exigir diferentes ações necessárias para a atualização daquelas potências. A eticidade da família, então, é caracterizada por Hegel levando em consideração a demarcação de sua especificidade frente ao que seria meramente natural, não exatamente ético. Deste modo, a concepção de família, na *Fenomenologia*, acaba por opor a sensibilidade natural (expressão da natureza imediata) e a formação ética dos membros da família (segundo a natureza do conceito). “Por ser o ético o universal em si, o relacionamento ético dos membros da família não está no relacionamento da sensibilidade, ou na relação do amor”.³ Nessa direção, cabe à família a tarefa *negativa* de repressão às tendências naturais, combinando com a tarefa *positiva* de educar cada membro da família para a universalidade, em direção à formação do caráter singular voltado para a universalidade substancial.⁴ Não cabe assim no conteúdo ético da família o amor, enquanto expressão de uma sensibilidade natural, assim como não faz parte da família a troca de favores entre seus membros. Para que a relação familiar seja ética,

Nem o que age, nem aquele a quem a ação se dirige, podem apresentar-se segundo a contingência, - como seria o caso em uma ajuda ou em serviço eventual. O conteúdo da ação ética deve ser substancial, ou seja, completo e universal; por isso ela só pode relacionar-se com o singular total, ou, com ele enquanto universal.⁵

É nesse sentido, então, que a análise hegeliana da família dirige-se para o culto aos mortos como a perfeita “lei da família”. “Esse último dever constitui assim a lei *divina* perfeita, ou a ação ética positiva para com o singular. Qualquer outra relação para com ele - que não fique no amor, mas seja ética - pertence à lei humana, e tem a significação negativa de elevar o singular acima da inclusão na comunidade natural, a que pertence enquanto

Handelns mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet *seinen eigenen* Untergang. In der Tat aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum *wirklichen Selbstbewußtsein* geworden oder *dieses* Selbst zum *Anundfürsichseienden*; aber darin ist eben die Sittlichkeit zugrunde gegangen”. FE, *O mundo ético, a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher*, HW 3, p. 328.

³ “Es ist zu sehen, worin seine eigentümliche Sittlichkeit besteht. - Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältnis der Liebe”. *Id. ib.* p. 330-1.

⁴ Sobre o conceito do amor em Hegel, cf. a completa edição do ECD, com texto traduzido, apresentado e comentado por F. Fischbach. Mais amplamente, cf. os *Escritos teológicos de juventude, Hegels theologische Jugendschriften*, organizados por Hermann Nohl: *Religião do povo e cristianismo, A vida de Jesus, A positividade da religião cristã, O espírito do cristianismo e seu destino*. Cf. sobre o tema, B. Bourgeois, *Hegel à Francfort, ou Judaïsme – Christianisme – Hegelianisme*.

⁵ “Daß nun diese Beziehung sittlich sei, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer *Zufälligkeit* auftreten, wie etwa in irgendeiner Hilfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein sein; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen oder auf ihn als allgemeinen beziehen”. *Id. ib.* p. 331.

efetivo”.⁶ Deste modo, a naturalidade do amor e as vantagens materiais das relações familiares não entram diretamente na análise da família senão negativamente, por não pertencerem especificamente ao interesse da demarcação da substancialidade ética, deixando como aspectos acessórios à família os seus bens materiais, e o poder de uma família frente às outras famílias. Assim, pode-se afirmar que, se o equacionamento hegeliano entre as leis humanas e as leis divinas implica uma concepção *heróica* da cidadania, seu contraponto é uma concepção *devota* da família - a principal determinação ética é marcada pela tensão entre uma natureza imediata frente à natureza propriamente ética, a qual precisa ser constantemente afirmada, e cujo reflexo é a busca constante da separação entre seus elementos contingentes e necessários. Deste modo, a passagem, da relação ética composta pela família e pelo Estado, em direção à figura seguinte, do Estado de direito, é marcada por um desdobramento trágico. As relações familiares e políticas entre Antígona e Creonte, Polinice e Etéocles, expressam, justamente, o borrar de papéis, cuja distinção o interesse ético se mostrava tão cioso.⁷

Segundo a *Filosofia do direito*, a família é a determinação primeira da eticidade, isto é, a primeira instância de uma substancialidade posta. A posição da substancialidade ética ocorre pela concretização do Bem abstrato da moralidade, através das ações das consciências de si, “a eticidade é o conceito da liberdade tornado mundo presente e natureza da consciência de si” (§ 142). O cruzamento entre essas duas dimensões, objetiva do mundo e subjetiva da consciência, da vontade e de seu ser-aí (§ 143), se apresenta nas “leis e nas instituições que são em si e para si” (§ 144). Tal “institucionalismo” hegeliano é a expressão dessa substancialidade ética, substância entendida como o que permanece na mudança, e que depende tanto de uma base de referência quanto de ações que lhe mantenham. Para demarcar essa relação entre a objetividade e a subjetividade, Hegel utiliza o termo de “potências éticas” (*sittlichen Mächte*, § 145). Do mesmo modo que na *Fenomenologia do espírito*, o uso dessa expressão sublinha o aspecto da relação entre a substância ética e os indivíduos como seus acidentes, relação que se apresenta, então, como dependente de uma matéria dada e uma ação que anima e mantém essa matéria, possibilitando a concretização desse conceito da substância

⁶ “Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene *göttliche* Gesetz oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andere Verhältnis gegen ihn, das nicht in der Liebe stehenbleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschlichen Gesetze an und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschließung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als *wirklicher* angehört”. *Id. ib.* p. 334.

⁷ Para uma exposição das principais linhas de interpretação filosóficas e literárias sobre a figura de Antígona, Cf. K. Rosenfield, *Antígona – de Sófocles a Hölderlin. Por uma filosofia “trágica” da literatura*.

ética.⁸ Porém, na *Filosofia do direito*, o âmbito da família é um híbrido de elementos naturais e espirituais, os quais marcam a sua própria constituição.

A família é formada a partir de uma tensão entre os elementos naturais e os espirituais. Por um lado, fazem parte da substancialidade familiar os elementos de natureza imediata - o amor como sentimento dominante⁹, a experiência de pertencer a um grupo como membro (*Mitglied*), e, por outro lado, os elementos do espírito ético - o casamento, a propriedade e a educação, não enquanto impulsos, mas resultados de uma ação ética. O espírito ético determina-se frente à natureza primeira como natureza segunda, na ordem do processo da formação do espírito. Mas, uma vez constituída historicamente, essa natureza ética torna-se primeira para o homem na ordem do conceito: “a educação das crianças tem por destinação positiva que a eticidade seja nelas introduzida como uma *sensação* imediata... fundamento da eticidade” (§ 175).¹⁰ Deste modo, uma “história natural do espírito” (§ 150 Obs.) mostra o que é imediato para cada época, e essa imediatidade é central para a esfera da família.

Ao evocar a família como sendo o ponto de referência natural do indivíduo, o estado de natureza do homem é ser membro dessa comunidade familiar, Hegel não demonstra qualquer tipo de conservadorismo. No entanto, é nessa parte da eticidade que transparecem os aspectos mais *datés* de sua obra, justamente em função da mais direta vinculação do conteúdo com os aspectos imediatos do espírito. Dentre os preconceitos de época que aqui aparecem, destacam-se as posições sobre o papel das mulheres na sociedade e no Estado, ou melhor a ausência de papel para elas na sociedade e no Estado; e a educação que ele apregoa, atualmente seria considerada demasiado rígida para as crianças. Porém, esse aspecto pode ser visto exatamente sob o ângulo que a teoria da eticidade exige, não o de uma historicidade que subverte a argumentação, mas de uma necessária incorporação desses dados históricos como componentes incontornáveis para toda e qualquer argumentação sobre essas questões. Em outros autores, como, por exemplo, Fichte, os preconceitos de época aparecem misturados às suas afirmações filosóficas, mas nada que um trabalho de leitura cuidadosa não possa, e não deva, perfeitamente separar essas duas dimensões, as quais não estão incorporadas na doutrina

⁸ A relação entre substância ética e seus acidentes individuais é uma relação lógica, descrita na lógica da essência da CL, em uma análise que engloba a relação de causa e efeito e ação recíproca, enquanto momentos estruturadores da efetividade; cf. CL 1.2, *A efetividade* (terceira seção da doutrina da essência), HW 6, p. 186 et seq.; cf. também ECF (C), *A efetividade*, § 142 et seq., HW 8, p. 279 et seq.

⁹ Cf. M. Foessel, “L’universel et l’intime. L’amour dans les Principes de la philosophie du droit”, em *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse, p. 165-178.

¹⁰ “Ihre *Erziehung* hat die in Rücksicht auf das Familienverhältnis *positive* Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch gegensatzlosen *Empfindung* gebracht [werde] und das Gemüt darin, als dem *Grunde* des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe”. FD, *A educação das crianças*, § 175, HW 7, p. 327.

mesma do filósofo.¹¹ Em sentido contrário, na perspectiva hegeliana, os preconceitos de época são considerados realmente como dados incontornáveis para enunciar-se qualquer doutrina ética; frente a isso, a teoria hegeliana da eticidade procura dar conta desse necessário suposto empírico, ao elencar diretamente quais eram as concepções vigentes naquele recorte histórico. Ou seja, ao saber e afirmar que cada um é filho de seu tempo, Hegel faz questão de descrever exatamente qual paternidade é essa. Em outras palavras, esse é o caso da ação da “reposição ética” como movimento lógico necessário para a teoria da eticidade hegeliana. Hegel nada mais faz do que expressar como eram as determinações éticas de sua época, e, consciente da inevitabilidade desses parâmetros, cada indivíduo, dentro de sua historicidade, deve atentar para o fato de que as suas ações ou conservam ou modificam essas determinações.

A imbricação, no seio da família, entre os elementos da primeira e os da segunda natureza, assim como entre os elementos necessários e os contingentes, apresenta-se de modo determinado na figura do casamento.¹² Os pontos de partida do casamento são contingentes, mas a obrigação ética é entrar no estado de casamento e, por esse modo, formar novas famílias. Enquanto na primeira natureza, os impulsos formam um movimento que se acaba na satisfação, na natureza ética da família, eles constituem um laço espiritual que permanece em si indissolúvel. No entanto, não há oposição entre eles. O casamento é uma ação ética da liberdade, e não uma ligação da naturalidade imediata e de seus impulsos. Esses impulsos e essa naturalidade imediata, porém, têm o seu momento de verdade quando mediados pelo elemento ético. De posse desse cruzamento entre as duas naturezas, Hegel denuncia então os principais erros na consideração do casamento: 1) ao fundar o casamento no impulso sexual natural, privilegia-se a primeira natureza em detrimento da segunda natureza ética; 2) ao considerar o casamento como um contrato para legitimar a utilização dos corpos uns dos outros com finalidades sexuais, afirma-se um paralelismo entre primeira e segunda natureza¹³; 3) ao compreender a monogamia como gestão da proporção entre homens e mulheres para a manutenção do equilíbrio quantitativo, perde-se a racionalidade intrínseca do elemento ético; 4) a idealização romântica dos sentimentos faz perder o senso da realidade ética; e, 5) o assim

¹¹ É o caso, como visto no primeiro capítulo, dos *Discursos à nação alemã*. Além do texto de Fichte, a introdução de Max Rouché na ed. francesa de 1952 é outro espetáculo à parte. Com as feridas da guerra ainda abertas, as considerações sobre Fichte bem que tentam ser científicas, mas isso parece acima das forças do comentador, o qual acaba por cair na armadilha das teses nacionalistas.

¹² Cf. Caroline Guibet-Lafaye, “Le Mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique, em *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse, p. 147-163.

¹³ Ao contrário de Kant, que pensava o casamento como um contrato “entre duas pessoas de sexo diferente para a posse recíproca durante suas vidas das propriedades de seu sexo” (*Doutrina do Direito* §§ 24-26, Ak. VI, 277-8), Fichte percebe que o casamento “não é uma simples associação jurídica como é o caso do Estado, pois ele é uma associação natural e moral” (*Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, Direito familiar, 1ª seção, Dedução do casamento, p. 313-4).

chamado, injustamente segundo Hegel, “amor platônico”, privilegia a segunda natureza ética em detrimento da primeira natureza sensível.

Enquanto primeira figura da eticidade, a família é também caracterizada como uma “pessoa substancial”. Isso significa que, enquanto pessoa, a família também possui propriedades como uma esfera externa de sua liberdade, visando objetivar a sua vontade e assim realizar o seu conceito.¹⁴ Porém, enquanto pessoa universal e durável, ela tem necessidade de uma posse estável e segura, apresentando, assim, como objetivo a formação de um patrimônio que lhe assegure justamente a faculdade de ascender à sua universalidade e a sua permanência. Neste sentido, lhe é necessário uma riqueza, *ein Vermögen*.¹⁵

Nesse contexto, a constituição de *riquezas* materiais corresponde ao destino do espírito subjetivo de objetivar-se na realidade. Em contrapartida, o desenvolvimento, ou o não desenvolvimento, das *faculdades* individuais constitui o aspecto subjetivo dessa realidade na qual se apresenta a objetividade do espírito. Essa relação, entre uma substancialidade ética dada e as condições para as ações individuais, está diretamente tematizada na *Filosofia do direito* a partir da família entendida como substancialidade imediata do espírito ético. Nesse sentido, apesar de toda a importância da relação entre a sociedade e o Estado, não é possível esquecer, visando o correto equacionamento da teoria da eticidade, sua relação com a família, na qual se forma uma primeira e decisiva relação entre a subjetividade e a objetividade.

¹⁴ “Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein”. FD, *A propriedade*, § 41, HW 7, p. 102.

¹⁵ “Die Familie hat nicht nur Eigentum, sondern für sie als *allgemeine* und *fortdauernde* Person tritt das Bedürfnis und die Bestimmung eines *bleibenden* und *sicheren* Besitzes, eines *Vermögens* ein”. FD, *A riqueza da família*, § 170, HW 7, p. 323.

b) A riqueza familiar

*Épouvanté d'un mal si nouveau,
à la fois riche et misérable,
il ne demande plus qu'à fuir tant d'opulence
et ce qu'il avait souhaité naguère lui fait horreur*

OVÍDIO

O conceito *Vermögen* como riqueza, na *Filosofia do direito*, é sobretudo desenvolvido na esfera da sociedade civil-burguesa, e a sua aplicação ao momento da família desempenha o papel de uma antecipação. Pode-se constatar isso na Observação do primeiro parágrafo do item referente à Riqueza da Família (§ 170): “Em que, de resto, consiste esta riqueza e qual é a maneira verdadeira de consolidá-la, é algo que se estabelece na esfera da sociedade civil”.¹ Contudo, esse adiantamento não parece ser fortuito, pois sempre que Hegel evoca o conceito de Riqueza na *Filosofia do direito*, ele reenvia justamente ao § 170. Assim, na Observação do § 69, no qual se trata da questão da propriedade intelectual, afirma-se que uma produção do espírito “não é somente uma posse, mas uma riqueza (ver infra, § 170 sq.)”.² Da mesma maneira, na sociedade civil, Hegel afirma que “o entrecruzamento multilateral da dependência de todos é doravante, para cada um, a *riqueza estável, universal* (ver o § 170)”.³ E também no § 253, “na corporação, a família não possui apenas o seu terreno estável, enquanto garantia da subsistência condicionada pela aquisição de uma capacidade, ela não tem somente uma riqueza estável (§ 170) [;] um e outro são, ao contrário, igualmente reconhecidos”.⁴

Quanto às traduções da *Filosofia do direito*, evidencia-se que este aspecto importante para a compreensão das estruturas profundas da *Filosofia do direito*, o qual aparece com a utilização do mesmo conceito *Vermögen* nas esferas da família e da sociedade, permanece invisível naquelas edições que traduzem *das Vermögen* diferentemente conforme os contextos de uma e de outra dimensão da eticidade. Realmente, *das Vermögen* está presente em dois títulos do Sumário da *Filosofia do direito*, e, por exemplo, para a tradução francesa de André

¹ “Worin übrigens jenes Vermögen bestehe und welches die wahrhafte Weise seiner Befestigung sei, ergibt sich in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft”. FD, *A riqueza da família*, § 170 Obs., HW 7, p. 323.

² “Diese Möglichkeit hat nämlich das Eigene, an der Sache die Seite zu sein, wonach diese nicht nur eine Besetzung, sondern ein *Vermögen* ist (s. unten § 170 ff.)”. FD, *Alienação da propriedade*, § 69 Obs., HW 7, p. 147.

³ “Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. § 170)”. FD, *A riqueza*, § 199, HW 7, p. 353.

⁴ “In der Korporation *hat* die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch *Befähigung* bedingte *Sicherung* der Subsistenz, ein festes *Vermögen* (§ 170), sondern beides ist auch *anerkannt*”. FD, *A corporação*, § 253, HW 7, p. 395.

Kaan, *das Vermögen der Familie* (§§ 170-172) é “la fortune de la famille” e *das Vermögen* no sistema de carências da sociedade civil (§§ 199-208) é “richesse”.⁵ Na tradução francesa de Robert Derathé e Jean-Paul Frick, para a família existe “le patrimoine familial” e para a sociedade civil “la richesse”.⁶ Tal é o caso também das traduções completas atualmente disponíveis da *Filosofia do direito* de Hegel em português. Tanto na tradução de Orlando Vitorino⁷ quanto na tradução de Norberto de Paula Lima e Márcio Pugliesi⁸ lê-se em uma e em outra parte “a fortuna da família” e “a riqueza”.

Pelo contrário, as traduções francesas mais recentes de Jean-François Kervégan⁹ e Jean-Louis Vieillard-Baron¹⁰ mantêm o necessário paralelismo entre os dois contextos, respectivamente com “richesse” e “patrimoine”, em atenção aos padrões atuais de tradução filosófica, que exigem a correspondência entre um termo na língua original e os termos traduzidos. Nessa direção, a edição inglesa de Allen Wood, com tradução de H. B. Nisbet, utiliza “The Family’s Resources” e “Resources [and Estates]”.¹¹ Na tradução italiana de Giuliano Marini, aparecem “Il patrimonio della famiglia” e “Il patrimonio”.¹² A edição brasileira de Marcos Lutz Müller, em curso de publicação, passou a utilizar para a “sociedade civil”, a “riqueza”.¹³

Retomando a constatação inicial, é possível formular a hipótese segundo a qual a antecipação textual da temática da riqueza envolve uma questão de ordem conceitual, concernente ao estatuto lógico da relação entre a família e a sociedade civil. Se a constituição de uma riqueza familiar é um aspecto indispensável da objetivação da família, ela é ao mesmo tempo a fonte do reconhecimento da particularidade em seu seio. Assim, aquilo que é indispensável à realização desta substância natural é, ao mesmo tempo, uma causa interna de sua dissolução. O momento da riqueza é o começo do processo de transição da família em direção à sociedade civil, e isso responde a uma questão interna no desenvolvimento da teoria hegeliana da eticidade.¹⁴

⁵ FD, trad. A. Kaan, *La fortune de la famille*, p. 107, *Richesse*, p. 229.

⁶ FD, trad. R. Derathé e J.-P. Frick, *Le patrimoine familial*, p. 206, *La richesse*, p. 225.

⁷ FD, trad. O. Vitorino, *A fortuna da família*, p. 157, *A riqueza*, p. 178.

⁸ FD, trad. N. de P. Lima e M. Pugliesi, *A fortuna da família*, p. 162, *A riqueza*, p. 177.

⁹ FD, trad. J.-F. Kervégan, *La richesse de la famille*, p. 248, *La richesse*, p. 271.

¹⁰ FD, trad. J.-L. Vieillard-Baron, *Le patrimoine de la famille*, p. 238, *Le patrimoine*, p. 260.

¹¹ FD, ed. A. W. Wood, trad. by H. B. Nisbet, *The Family’s resources, Resources [and Estates]*.

¹² FD, trad. G. Marini, *Il patrimonio della famiglia*, p. 147, *Il patrimonio*, p. 163, ou *Il patrimonio e gli ‘stati’* conforme o índice, p. 277.

¹³ Na 1ª ed. de 1996, M. L. Müller traduzia “A sociedade civil-burguesa” e “A riqueza patrimonial”, p. 28. Na 2ª ed. de 2000, opta por “A sociedade civil” e “A Riqueza”, p. 33.

¹⁴ Cf. A. Lécirvain, *Hegel et l’éthicité. Commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du Droit*, “Le patrimoine ou encore capital familial”, p. 48-49, e L. Rizzi, *Eticità e Stato in Hegel*, “Rapporti etici e divisione organica dei ruoli”, p. 195-202.

É bem verdade que a constituição da riqueza familiar está direcionada pela exigência ética de uma ultrapassagem da individualidade em favor da universalidade da família, na qual a pessoa e o sujeito são imediatamente membros de uma comunidade substancial. Porém, esta riqueza resulta necessariamente do trabalho de cada um por meio do capital comum. A figura do trabalho na família inaugura, então, uma relação entre a produção de um bem comum, através de meios comuns, mediante o esforço de cada um. Da mesma maneira, outros elementos introduzem pontos de clivagem *possíveis* no seio da substancialidade natural, enquanto modos de liberação das exigências da particularidade: a possibilidade de uma oposição entre a primazia do chefe da família e do direito de cada membro àquilo que é comum (§ 171)¹⁵; a admissão de contratos de casamento como uma tentativa de garantir a subsistência para cada membro no caso de dissolução *arbitrária* da família (§ 172)¹⁶; o aproveitamento particular do patrimônio comum pelos membros da família; e, notadamente, o uso deste para a educação das crianças, visando a sua “personalidade livre”, que conduz à dissolução *ética* da família (§§ 174, 175, 177)¹⁷; enfim, o testamento, pelo qual o testador dispõe, segundo o seu bel-prazer, da riqueza em si comum quando da dissolução *natural* da família (§ 178)¹⁸. Tal inflexão amplia a tese geral, referente ao indivíduo constituir o centro de gravidade da teoria da eticidade (moderna) na doutrina do espírito objetivo.

Em outros termos, do ponto de vista da estrutura lógica da *Filosofia do direito*, encontra-se na riqueza da família a *passagem* entre o princípio *substancial* daquela, que corresponde às determinações éticas do casamento, e o seu princípio *outro*, a particularidade do indivíduo. Nesse sentido, a identidade da família começa pois a se cindir (*sich entzweien*) no reconhecimento, por um lado, da diferença do trabalho de seus membros e, por outro lado, da hierarquia familiar na constituição da riqueza, enquanto diferença do particular face à identidade do universal, na imediatidade do ser ético. Por conseguinte, a oposição, entre os princípios da universalidade e os da particularidade, apresenta-se *em si* na riqueza da família. Uma vez que esta oposição seja posta *para si*, enquanto unidade da identidade e da diferença no elemento da diferença, nós estaremos na sociedade civil, o *mundo fenomenal* do elemento ético, na essência desta oposição aqui posta (§ 181)¹⁹. Em suma, a determinação que introduz a riqueza na família é, ao mesmo tempo, um adentrar-se (*Insichgehen*), um voltar-se sobre si mesmo mediante o reconhecimento dos direitos da particularidade entre as exigências da

¹⁵ FD, *A riqueza da família*, § 171, HW 7, p. 324.

¹⁶ *Id. ibid.* § 172, p. 324.

¹⁷ *Id. ibid.* §§ 174, 175, 177, p. 326-330.

¹⁸ *Id. ibid.* § 178, p. 330.

¹⁹ *Id. ibid.* § 181, p. 338.

universalidade, e um expor-se (*Heraussetzen*), na medida em que tal determinação libera as forças particulares constitutivas de um outro modo de universalidade, não mais natural e imediato.²⁰ O percurso do conceito de riqueza, da família à sociedade civil, é um deslocamento do ser à essência na relação material entre a singularidade do indivíduo na família, a particularidade dos interesses familiares e a universalidade racional.

Com isso, Hegel apropria-se de uma questão, já presente na *Política* de Aristóteles, para desenvolvê-la.²¹ A análise aristotélica investiga primeiramente a administração familiar, enquanto condição para dirigir-se às constituições políticas. Ou seja, primeiramente é preciso satisfazer-se as necessidades para então constituir-se a liberdade. Para suprir as carências naturais existe a arte da aquisição, o meio para o fim da preservação da vida. Contudo, é significativo o uso de uma mesma palavra, “crematística”, tanto para definir a arte natural de adquirir bens, quanto àquela outra, contra a natureza, de fazer dos meios um fim em si mesmo.²² Assim como afirma Pierre Pellegrin, em sua primeira nota ao capítulo da *Política* dedicado à “arte da aquisição”, “as análises que seguem frequentemente confundem o leitor moderno, porque Aristóteles emprega aqui a mesma palavra χρηματιστική (subentendendo τηχνη) tanto para designar a arte de aquisição em geral, quanto para designar a aquisição especulativa contra a natureza, e que não tem outro objetivo senão o ‘sempre mais’”.²³

Uma diferença, neste sentido, já está presente desde Platão, quando este afirma que a arte do médico em curar não se confunde com a arte de ganhar dinheiro, que *também* pode estar presente no médico.²⁴ A preocupação, aqui, é não confundir os interesses particulares com a universalidade do Bem. Porém, a nítida separação platônica é problemática na perspectiva aristotélica, como se houvesse a constatação por esse último de um mesmo princípio *podendo* se desenvolver em duas diferentes direções. Enquanto a riqueza que provém da crematística é sem limites (*Política*, 1257 b), a riqueza natural, destinada à satisfação das carências familiares, é limitada por si mesma.

Hegel poderia partir de uma constatação como essa para identificar como um princípio intrinsecamente presente na família, uma vez desenvolvido, pode autonomizar-se e constituir a esfera própria das relações sociais, em um outro nível de “natureza”. Esse princípio, segundo a filosofia hegeliana, é específico do *Vermögen*. A *riqueza* familiar está voltada para

²⁰ ECF (C), *Primeira divisão da lógica, a doutrina do ser*, § 84, HW 8, p. 181.

²¹ Aristóteles, *Les Politiques*, livro 1, cap. 9, 1256 b et seq., *Crematística*, p. 115-20.

²² Cf. C. Natali, “Aristote et la chrématistique”, em *Aristoteles “Politik”*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, hrg. Günther Patzig, 1987, p. 296-324.

²³ Aristóteles, *Les Politiques*, livro 1, cap. 9, 1256 b, *Crematística*, nota 1, ed. P. Pellegrin, p. 115.

²⁴ Platão, *A República*, livro 1, 346 d, p. 78.

sua subsistência, constituída por meio do trabalho de cada membro da família.²⁵ A *riqueza* social é direcionada para seu desenvolvimento universal, valendo-se do trabalho de todos. Nas duas circunstâncias apresentam-se as causas e os efeitos das diferentes *faculdades* individuais, seus talentos e suas habilidades. Ao invés de desenvolver-se por meio da disposição de espírito *subjetiva* de cada membro, a dinâmica da família ganha uma orientação predominantemente *objetiva* através da introdução desse princípio da particularidade.²⁶

²⁵ No ponto desse cruzamento, cf. A. Krebs, *Arbeit und Liebe, die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, esp. cap. II – Familienarbeit: kann denn Liebe Arbeit sein?

²⁶ Sobre a noção de “patrimônio” (*Vermögen*) pessoal, cf. Mikhail Xifaras, “L’individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété”, em *Hegel, Penseur du droit*, p. 63-79.

c) Do Bem à Riqueza

*O poder dos pais sobre os filhos é temporário,
não atinge a vida, nem a propriedade*

LOCKE

O uso, por Hegel, do conceito de *Vermögen* no contexto da família, advém de uma decisão teórica tomada no período de Berlim. Antes da *Filosofia do direito*, nos *Cursos de Heidelberg de 1817/18* e em seu primeiro *Curso de Berlim 1818/19*¹, o *Vermögen* constitui uma determinação própria da sociedade civil, enquanto o ser-aí exterior da família, sua propriedade, é designada como um Bem, o Bem da família, *das Familiengut*. A comparação entre estes diferentes textos torna possível colocar em evidência as diferentes estratégias argumentativas, permitindo expor o horizonte e a função do ser-aí exterior da pessoa, singular e comunitária. Notadamente, entre os *Cursos* e a *Filosofia do direito*, observa-se que *das Vermögen der Familie*, enquanto título do momento mediador da família, substitui *das Eigentum und die Familie* (a propriedade e a família) de 1818/19, e *das Eigentum und Gut einer Familie* (a propriedade e o Bem de uma família) de 1817/18. A evolução manifesta-se claramente através dos títulos acima mencionados: a propriedade da família na vida ética é progressivamente determinada não mais pela disposição de espírito dos seus membros (determinação subjetiva), mas pela sua função social (exteriorização objetiva).²

A *Propedêutica filosófica* de 1809-11 estabelecia as relações familiares de um ponto de vista moral. Segundo esse texto, os três momentos do espírito prático são o direito, a moralidade e o Estado. A moralidade acresce à conduta o momento da subjetividade, da disposição de espírito e da intenção de fazer aquilo que é prescrito pelo dever (§ 189). A relação familiar é, então, uma parte da moralidade, na medida em que o laço desta sociedade natural não é outro senão o amor e a confiança, enquanto disposição de espírito que cada um oferece e recebe (§ 192).³ Após a moralidade, passa-se diretamente ao Estado, mantendo-se assim uma relação nos mesmos moldes daquela entre moralidade e legalidade, direito natural

¹ Hegel, *Die Philosophie des Rechts*. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), édition K.-H. Ilting.

² No que concerne ao “Casamento” (*die Ehe*), primeiro momento da família na FD, ele aparece como tal no *Curso de 1818/19* e substitui “a família enquanto relação em seu conceito” (*die Familie als Verhältnis in ihrem Begriff*) do *Curso de 1817/18*. O terceiro momento da família aparece sempre como sendo “a educação das crianças e a dissolução da família” (*die Erziehung der Kinder und Auflösung der Familie*).

³ Hegel, PF § 189 et § 192, W. 4, 60-61, trad. francesa p. 216 et 217.

e direito positivo, com a presença no horizonte da unificação pelo espírito do povo (*Volkgeist*):

Ao se ampliar, a sociedade natural da família chega a essa sociedade estatal universal, cuja ligação é fundada sobre a natureza e por um livre querer, e repousa sobre o direito e sobre a moralidade, mas ela aparece de modo menos essencial como sendo uma sociedade feita de indivíduos que enquanto espírito de um povo, em si mesmo uno e individual.⁴

A *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de 1817, introduz o conceito de eticidade diferenciando-o segundo os momentos da *universalidade* - aquele do cidadão ou do membro do Estado propriamente dito, da *particularidade* - aquele do *bourgeois* ou do membro da sociedade civil, e o da *singularidade* - aquele do membro da família. Para o indivíduo singular, a identidade com o todo da família é constitutiva da substancialidade natural, mas o indivíduo deve adquirir um estado e um lugar no seio de toda a esfera ética. Este é o sentido de sua formação: “ele não é efetivamente alguma coisa senão quando é reconhecido como cooperador particular na obra universal, e que nela ele trabalhe efetivamente”.⁵ Este trabalho do indivíduo singular em sua imediatidade como membro da família é aqui a realização da moralidade. A disposição de espírito passa a ser a determinação ética imediata dos membros da família, pois ela permite a constituição desta como um Bem concreto, no sentido de sua coesão interna; de sua efetividade em um ser-aí exterior; e também orienta igualmente a educação das crianças em direção à sua autonomia e à sua livre personalidade.

Segue-se que, no *Curso de 1817/18*, será a disposição subjetiva que constituirá o elemento-chave da família e de sua propriedade. Especificamente, Hegel trata da propriedade da família como um Bem, *als ein Gut, das Familiengut*.⁶ Essa é a expressão da transição da moralidade em direção à eticidade: o Bem não é o bem-estar subjetivo (*das Wohl*), nem tampouco uma idéia geral e abstrata (a “universalidade livre”), mas a universalidade em seu ser-aí enquanto finalidade última do mundo.⁷ Para tanto, a eticidade é “a idéia da liberdade enquanto unidade da consciência de si e do ser ético”.⁸ Na exposição da “família, enquanto relação dentro de seu conceito”, encontramos então a *disposição de espírito* ética como sendo

⁴ “Die natürliche Gesellschaft der Familie erweitert sich zur allgemeinen *Staatsgesellschaft*, welche ebenso sehr eine durch die Natur gegründete als durch freien Willen eingegangene Verbindung ist und sosehr auf dem Recht als auf der Moralität beruht, überhaupt aber nicht so wesentlich als eine aus Individuen bestehende Gesellschaft denn als ein in sich einiger, individueller *Volkgeist* erscheint.” PF, *O Estado (espírito real, realer Geist)*, § 194, HW 4, p. 62.

⁵ ECF (A), *A eticidade*, § 434, HSW 6, p. 294. Cf. também *Id. ib.* § 435.

⁶ FD 1817/18, §§ 81, 82, 83, 84, p. 101-4.

⁷ FD 1817/18, § 65, p. 86.

⁸ FD 1817/18, § 69, p. 89.

o elemento que reverte a naturalidade imediata na imediata naturalidade ética.⁹ O patrimônio familiar é, pois, uma extensão, um resultado, destas ações éticas no ser-aí exterior (*äusserlichen Dasein*) do Bem moral advindo ético.¹⁰

No *Curso de 1818/19*, Hegel define a propriedade da família da mesma forma que na *Filosofia do direito*: a família é uma pessoa universal e permanente que precisa de um patrimônio também seguro e permanente, e no qual o egoísmo do desejo transforma-se na atenção ética direcionada àquilo que é possuído em comum. Entretanto, não se encontra nenhuma referência mais determinada a uma *riqueza* da família. O título desta parte é “a propriedade e a família” (*das Eigentum und die Familie*) e, na continuidade, constata-se o emprego direto das expressões *Familiengut*, *Familieneigentum*, *gemeinsames Eigentum*, *das Gemeinsame*, *gemeinsames Gut*.¹¹ Do mesmo modo que nos *Cursos de 1817/18*, as poucas referências ao conceito *Vermögen*, na parte da propriedade da família, são indiretas e situam-se fora do exame principal do patrimônio familiar.¹² A mudança de perspectiva, introduzida pela *Filosofia do direito*, é, entretanto, anunciada pelo *Curso de 1819/20*, pois ainda que seja conservado o título de “propriedade da família”, o conceito *Vermögen*, a propósito da família, faz uma marcante entrada no corpo do texto. Nos *Cursos de 1822/23* e de *1823/24*, nos quais Hegel trata expressamente da “riqueza da família”, essa mudança de perspectiva é confirmada.¹³

Antes da *Filosofia do direito*, o conceito *Vermögen* era utilizado como uma determinação própria da sociedade civil. A sociedade civil designava o entrecruzamento das relações de reflexão entre a particularidade (resultado do processo natural de divisão da família em várias famílias e, nas diversas famílias, de vários indivíduos singulares) e a universalidade formal (o universal é um meio para os fins particulares). O produto deste entrecruzamento era a riqueza universal e estável (*allgemeinen, bleibenden Vermögen*) da qual o indivíduo poderia participar.¹⁴ A sociedade civil é, desta maneira, um estado do *entendimento* (*Verstandstaat*) porque a universalidade não é em si e para si o fim, mas um meio, e também um estado de necessidade (*Notstaat*), pois a satisfação das carências passa a ser a mais alta finalidade. O estatuto do indivíduo singular é diferente na família, na sociedade

⁹ FD 1817/18, § 76, p. 95.

¹⁰ FD 1817/18, § 81, p. 101-2.

¹¹ FD 1818/19, §§ 84, 85, 86, p. 255-6.

¹² Como, por exemplo, na passagem seguinte: “segundo a economia política, a riqueza social comum (*gemeinsames Gesellschaftsvermögen*) torna-se sempre pior quando administrada como se fosse a riqueza dos singulares (*als das des einzelnen*)”. FD 1818/19, § 85 Observação, p. 256.

¹³ FD 1819/20, ed. D. Henrich, p. 142-143; FD, ed. K.-H. Ilting, Bd. 2, p. 604-607; FD 1822/23, Bd. 3, p. 539-547; FD 1824/25, Bd. 4, p. 450-454.

¹⁴ FD 1817/18, § 98, p. 115; FD 1818/19, § 97, p. 261.

civil e no Estado. Na sociedade civil o indivíduo não é o membro de *uma* comunidade, pois a universalidade é para ele alguma coisa de exterior, algo de instrumental, um aparecer da racionalidade (*Erscheinen des Allgemeinen*): aqui, os “Bürger” são burgueses, mas não são cidadãos (*Hier sind die Bürger Bourgeois, nicht Citoyens*).¹⁵

Pode-se, então, admitir que a antecipação apresentada pela *Filosofia do direito* do conceito *Vermögen* é motivada por duas razões. A primeira é a explicação da transição da situação do indivíduo da imediatidade ética da família em direção à sua situação na sociedade civil. A dissolução ética ou natural da família, com a independência das crianças ou a morte dos pais, e a formação de novas famílias não são elementos suficientes para explicar a transição da família à sociedade civil. Não se pode, afinal, aceitar que a dissolução da família constitui a condição da passagem à sociedade civil, e ao mesmo tempo em que a família se mantenha com a participação de seus membros na vida social e no trabalho. Ou seja, os modos de engendramento da sociedade a partir da dissolução da família, até aqui, eram colocados mais do ponto de vista histórico do que do especulativo. O problema típico seria harmonizar a coexistência dessas duas expressões da esfera privada, sem que a condição de emergência da segunda fosse a dissolução da primeira. Ao colocar a riqueza da família como uma antecipação do jogo social na imediatidade ética, pode-se, ao contrário, pensar simultaneamente o funcionamento destes dois primeiros momentos da eticidade, assim como ocorre na concomitância entre a sociedade civil e o Estado. Por conseguinte, o que afirma Karl-Heinz Ilting, a propósito da matéria dos *Cursos*, não se aplica ao texto da *Filosofia do direito*.

A exposição de Hegel da transição da família em direção à sociedade civil é muito insuficiente. Aquilo que ele escreve segundo o modelo aristotélico (cf. a *Política* I, 2, 1252b 15-27) é mais propriamente o desenvolvimento histórico da grande família patriarcal em direção ao clã, do que o desenvolvimento especulativo do conceito da substância ética imediata (a família) em direção ao “sistema da eticidade perdido em seus extremos”.¹⁶

Para este desenvolvimento especulativo, a estratégia da *Filosofia do direito* consiste em pôr o princípio da personalidade “em potência” na imediatidade familiar no momento da formação da “riqueza” familiar, antes que este princípio torne-se uma realidade subsistente para si quando de sua “atualização” no momento social. Além disso, a segunda razão, da

¹⁵ Ibid. § 89, p. 108. Ibid. § 90, p. 258. Cf. C. Colliot-Thélène, *Critique du subjectivisme et théorie de l'action: Carl Schmitt et Hegel*, p. 267-289.

¹⁶ *Philosophie des Rechts*, Erläuterung des Herausgebers 192, p. 316-7.

antecipação do conceito de *Vermögen*, atém-se ao fato de que não somente ele contrabalança o peso subjetivo da *Gesinnung* como determinação familiar, mas também porque assim se retoma uma questão surgida na esfera do espírito subjetivo a propósito da definição da alma pelas suas faculdades (*die Seelenvermögen*). Do ponto de vista do desenvolvimento do conceito de espírito, a verdade das pretensas faculdades da alma encontrar-se-ia em seu momento social, ou seja, na conexão das faculdades de diferentes agentes produzindo a riqueza universal. Esta possibilidade de relação entre o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo, do espírito subjetivo e do espírito objetivo, pode, daqui por diante, ser atualizada pelo movimento que começa no primeiro momento natural da eticidade, e que conduz aos extremos da sociedade civil-burguesa.

8 - Riqueza Social

a) As faculdades subjetivas e as riquezas objetivas

*Não há ocupação especial na administração da cidade
que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher,
ou ao homem, enquanto homem*

PLATÃO

Segundo Hegel, o principal problema no uso do conceito *Vermögen*, assim como também acontece no caso dos conceitos de *Kraft* e *Macht*, reside no fato deles expressarem “relações” que se pretendem “absolutas”, sem receberem o tratamento necessário para tanto. Esse problema se coloca em dois níveis. De maneira geral, enquanto conceitos do entendimento, eles se põem como determinidades fixas, suscetíveis de serem pensados de maneira isolada de seus contextos. Em outras palavras, são conceitos que partem de determinados pressupostos sem justificarem as pressuposições que os embasam, como no caso da separação de princípio entre subjetividade e objetividade. Com isso, apesar de postularem apreender completamente a realidade sobre a qual se referem, não efetuam senão um certo recorte “estático” de uma realidade, a qual, no entanto, é essencialmente “dinâmica”. De maneira específica, esse é o caso das teorias das faculdades da alma, tanto empiristas quanto racionalistas, que pretendem descrever as forças e os poderes do espírito humano. Porém, devido ao seu procedimento, acabam em verdade por enfraquecê-lo, na medida em que mantêm a idéia de espírito fixa através de oposições. Ou seja, para tratar do espiritual, elas são doutrinas que não ascendem à principal característica do espírito, que é o suspender as suas oposições através da atividade da autodeterminação. Tal desespiritualização do espírito mostra-se na finitude de um pensamento infinito, que se põe frente a uma realidade finita, ou na finitude de um pensamento finito face a uma realidade infinita. Nesse viés, separam-se, sem unirem-se depois da separação, corpo e alma, sujeito e objeto, pensamento e ser, assim como a subjetividade das faculdades mentais é tomada em uma relação de diferença da objetividade das riquezas materiais.

Frente a qualquer perspectiva estática, o movimento dialético procede à superação imanente pela auto-negação das determinações do entendimento: “tudo aquilo que é finito tem

por seu ser suspender-se a si mesmo”.¹ Assim, se o conceito de faculdade não foi pensado de um modo especulativo, então é preciso que o seja. Nesse caso, em especial, está latente no seu próprio conceito a efetuação dessa auto-supressão. Possuir um *Vermögen* é inicialmente algo subjetivo, no sentido de denotar potências existentes em geral para a subjetividade, e em cada uma segundo as suas particularidades. Dessas potências, algumas serão colocadas em ato, através das ações de cada indivíduo. que assim cumpre as suas potencialidades, suas possibilidades. Isso provém de um certo conteúdo objetivo dado, e resulta na formação de um autodeterminado conteúdo objetivo, o qual servirá de nova base objetiva para a confirmação da própria subjetividade em sua atividade de reiteração. Deste modo, retomando a noção aristotélica de potência e de ato, Hegel desenvolve uma teoria da ação baseada na efetivação das potencialidades dadas pela idéia. Isso estabelece, por um lado, a existência necessária de um contexto substancial, e, por outro, a essência de uma subjetividade livre.² Esse complexo de questões, que coloca em jogo a compreensão da passagem entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo, apresenta-se em foro privilegiado através do exame do conceito de faculdade em seu deslocamento ao sentido de riqueza. As faculdades ampliam efetivamente em uma essência objetiva aquilo que é potencial em um ser subjetivo. No crivo da teoria hegeliana da eticidade, a verdade das faculdades da alma individual é a sua posição na efetividade coletiva, o seu aparecer em ligação com as outras “almas” na objetividade de um *produto social*. Desta maneira, já vimos que é a partir da vida familiar que os indivíduos podem verdadeiramente cumprir as suas capacidades, graças à constituição de um patrimônio comum. Essa idéia pode ser perfeitamente demonstrada a partir do duplo sentido do conceito *Vermögen*, faculdade e riqueza, na esfera da sociedade civil, e que talvez seja uma das melhores ilustrações para a tese do *institucionalismo* hegeliano.

Sobre o conceito de “instituições” no âmbito da teoria hegeliana da eticidade, lemos na *Filosofia do direito* que:

O ético objetivo, que toma lugar do Bem abstrato, é a substância [que é] *concreta* através da subjetividade *enquanto forma infinita*. Por isso ela põe, dentro de si, diferenças que são assim determinadas pelo conceito, e graças às quais o ético passa a ter um *conteúdo* estável, que é para si necessário, e que é um ato de subsistir situado além da opinião e do bem-querer subjetivos: as leis e as instituições que são em si e para si.³

¹ “Alles Endliche ist diß, sich selbst aufzuheben”. ECF (C), *Conceito mais preciso e divisão da lógica*, § 81 Obs., HW 8, p. 172.

² Cf. G. Marmasse, “Qui est coupable? Action et imputation chez Hegel”, em *Hegel Penseur du Droit*, p. 113-29.

³ “Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität *als unendliche Form konkrete* Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiermit durch den Begriff

A teoria hegeliana da eticidade é essencialmente institucionalista. Isto é, a vontade precisa pôr e repor no registro das formas e dos conteúdos que sejam não apenas subjetivos, mas que tenham uma expressão e um modo de funcionamento permanentes. Esse é um desdobramento da concepção hegeliana da liberdade enquanto mútua determinação entre a consciência de si e os valores e regras substanciais, para além de decisões circunstanciais. A teoria da ação, aqui implicada, Hegel a coloca para além das contingências da multiplicidade ou de uma unívoca observância às normas, pois ela depende de uma adequação entre o sujeito da ação e o contexto. Esse contexto está disposto (*einrichten*) como resultado de ações anteriores, e depende para a sua permanência de novas ações que lhe mantenham.

Esse parece ser o mesmo problema colocado por Leo Strauss, através da pergunta *O que é a filosofia política?* Segundo tal autor, toda ação política visa conservar ou modificar uma situação real.⁴ Se a pretensão é uma mudança, então a ação visa instituir uma situação que seja melhor que a presente. Se a ambição é conservar a estrutura atual, então a ação se faz no sentido de impedir uma mudança para o pior. Toda ação política, assim, é guiada por alguma idéia de pior e de melhor, colocada dentro de um determinado contexto. O melhor e o pior são conceitos relativos a uma idéia de Bem, de boa vida, de boa sociedade, em suma, de um bem político. Um primeiro nível dessa concepção de Bem é o seu caráter de opinião. Dentro de certo quadro institucional dado, cada indivíduo tem suas concepções, partidos, interesses, etc. As opiniões podem ser privadas ou públicas. O conjunto dessas opiniões pode ser estudado cientificamente, ou seja, pode ser tomado como uma realidade a ser explicada e prevista em suas reações frente a determinados fatores. Esse é o âmbito da ciência política. Mas, além de um estudo científico sobre as opiniões, é possível uma investigação sobre o conhecimento dessa idéia de bem. “A filosofia política é a tentativa de substituir a opinião acerca da natureza das coisas políticas, pelo conhecimento da natureza das coisas políticas” (p. 11-2). Ora, essa parece ser também a perspectiva hegeliana se a considerarmos do ponto de vista da natureza ética do espírito. A ação individual se coloca dentro de um contexto substancial, que poderá ser mudado ou conservado. Mas, ao invés de um paralelismo entre as duas instâncias, Hegel percebe uma objetivação da vontade subjetiva nessa substância ética objetiva. Deste modo, ao invés de privilegiar o aspecto subjetivo, pensando o processo político em última análise dependendo das decisões das vontades; ou então, colocar em relevo

bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen.*” FD, *A eticidade*, § 144, HW 7, p. 293-4.

⁴ L. Strauss, *What is political philosophy?* p. 9-55.

a universalidade abstrata enquanto fundamento das regras a serem seguidas; a vontade se expressa dentro de contextos que demarcam pontos de referência. Estes pontos de referência são regras incorporadas nas instituições, pontos de partida para as vontades nelas se inserirem. Estes pontos serão conservados ou modificados, de acordo com a vontade, mas não de uma vontade pura ou transcendental. Tais parâmetros, pelo contrário, são visualizados no ângulo maior da história do mundo, em uma perspectiva de racionalidade que é efetiva, e de uma efetividade racional. Assim, mesmo que haja algum “consenso”, por exemplo, por um retorno à instituição da *escravidão*, a partir de algum falso, mas convincente discurso pela servidão voluntária, essa alternativa, segundo Hegel, não seria válida do ponto de vista da racionalidade efetiva do mundo moderno.⁵ Isso porque, no quadro das instituições do mundo moderno, após a Revolução Francesa, um princípio de igualdade universal, contrário ao da escravidão, viu-se efetivado na ordem do mundo.

Porém, existem variações nesta posição da vontade nas instituições. Por um lado, lê-se na apresentação de Dieter Henrich às *Lições da Filosofia do direito de 1819/20* a exposição de uma tese que defende um *institucionalismo forte* por parte da eticidade hegeliana.⁶ Ou seja, segundo Henrich, haveria na vida ética uma prevalência da objetividade sobre a subjetividade. Deste modo, o institucionalismo hegeliano seria uma identidade entre subjetividade e objetividade no elemento da objetividade. Um exemplo direto é o debate pela “Constituição” (*Verfassung*) na Alemanha, no qual Hegel está pessoalmente engajado, e que mostraria a importância de uma visibilidade clara das regras objetivas.⁷

Por outro lado, uma outra leitura sublinha a prevalência da subjetividade sobre a objetividade. Segundo Kervégan, no quadro da teoria da eticidade hegeliana valeria um *institucionalismo moderado*, pois a consciência de si nunca desaparece em toda a exposição da eticidade.⁸ O indivíduo é o centro de gravidade da teoria hegeliana da eticidade, e a liberdade individual é o fiel da balança na compreensão das realidades institucionais. Neste sentido, o institucionalismo seria uma identidade entre subjetividade e objetividade no elemento da subjetividade. Um exemplo dessa alternativa seria o papel atribuído por Hegel à “disposição de

⁵ Cf. E. de la Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, ed. bilingüe e comentada, Ed. Brasiliense, 1986. Em uma atualização do argumento, cf. H. Marcuse, *One Dimensional Man*, traduzida em português por *A ideologia da sociedade industrial* (sic).

⁶ Dieter Henrich, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20*, p. 30-31.

⁷ Desde o texto sobre a CA até a FD, Hegel demonstra acompanhar de perto os debates para a promulgação de uma *Constituição* alemã. Na FD, *Verfassung* é utilizado como sinônimo para o próprio direito público interno (ou direito estatal interno, ou ainda direito político interno), *inneres Staatsrecht*; cf. § 259, HW 7, p. 404.

⁸ Jean-François Kervégan, “Le droit du monde, sujets, normes et institutions”, em *Hegel Penseur du Droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse, p. 31-46. Cf. também a Apresentação de sua ed. da FD, significativamente intitulada “A instituição da liberdade”.

espírito” (*Gesinnung*), enquanto marca da consciência de si que se eleva à universalidade, ponto de referência do mundo moderno (ao contrário do mundo antigo, que tinha de modo imediato a vontade substancial expressa nos costumes).⁹

Contudo, talvez essa seja uma questão que não possa ser decidida *a priori* pelo hegelianismo. A teoria hegeliana enfatiza concomitantemente os dois aspectos, tanto o da substancialidade quanto o da consciência de si. O fato é que, em cada época histórica, cabe à ação individual pautar o ponto de equilíbrio da relação através de uma ênfase naquele que aparece como o mais fraco. Por vezes, cabe à ação o reforço substancial, por outras, é o caso de afirmar a liberdade da consciência de si. Essas justamente são as encruzilhadas pelas quais a dialética não pode deixar de aventurar-se. A leitura hegeliana da *República* de Platão (frente ao individualismo dos sofistas) expressaria o primeiro caso. A leitura hegeliana do *Contrato social* de Rousseau (face às instituições do Antigo Regime), o segundo caso. Por sua vez, essa dupla perspectiva é pertinente à teoria hegeliana da eticidade. É nesse sentido que a teoria da eticidade desemboca na perspectiva da História do Mundo, enquanto tribunal do mundo (§ 340). Assim, “a filosofia da história conduz à filosofia política. Os problemas colocados pela história, e o modo de tratá-los, puseram-nos diante da tarefa de pensar a ação em suas relações com os acontecimentos que adquiriram uma conotação universal”.¹⁰ O homem é um ser indeterminado que se constitui historicamente, e nessa constituição histórica, as suas ações conformam os modos da relação entre a sua liberdade substancial e a sua liberdade individual.

⁹ Cf. J.-F. Kervégan, “Les conditions de la subjectivité politique, Incidences du concept hégélien de *politische Gesinnung*”, em *Les Etudes Philosophiques*, p. 99-111.

¹⁰ Denis Rosenfield, *Filosofia política e natureza humana*, 1990, cap. II, A historicidade política do homem, esp. partes 1 e 2, p. 127-145.

b) A riqueza permanente e universal

As paixões que fazem o homem tender para a paz são o medo da morte, o desejo de uma vida confortável e a esperança de consegui-la através do trabalho.

HOBBS

A riqueza permanente e universal é produzida pela sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Os dois princípios da sociedade são a *particularidade* dos indivíduos, que necessitam satisfazer as suas carências, e a *universalidade* das relações entre eles, a qual possibilita essa satisfação (FD § 182). Dessa tensão e dessa complementaridade, entre os princípios do particular e do universal, é que Hegel compreende a sociedade como o “sistema da eticidade perdido em seus extremos” (FD § 184).¹ De fato, aqui, os extremos se encontram: a particularidade e a universalidade, a necessidade e a possibilidade, e, no bojo dessas relações, aquela entre a *subjetividade* e a *objetividade*. As necessidades dos indivíduos, de cada um e de todos, podem ser satisfeitas por meio da *riqueza* objetiva, por sua vez produzida pelo trabalho comum, que se vale das *faculdades* individuais subjetivas. No entanto, ao contrário da esfera da família, na qual os indivíduos estão imediatamente presentes enquanto membros desse grupo, de modo que os extremos estão submetidos a uma mediação natural através da substancialidade ética dada, na sociedade civil os indivíduos estão presentes *enquanto indivíduos*, e o aspecto de serem membros de todo um sistema universal de carências aparece de uma forma não imediata, mas obtida através de um processo de *reflexão*. Por isso, a sociedade é compreendida como o estado do “entendimento”, através do qual as oposições são mantidas enquanto oposições, e a reflexão estabelece para si as relações entre elas. Deste modo, a sociedade está além da substancialidade imediata da família, mas aquém do universal em si e para si do Estado. As suas relações têm a marca de uma universalidade instrumental: a universalidade é pensada e querida em vista dos interesses particulares. A Economia Política é a ciência da sociedade civil-burguesa, em conseqüência, uma das ciências que surgem na época moderna: “o seu desenvolvimento mostra o aspecto interessante de como o pensamento (veja-se Smith, Say, Ricardo), descobre na multidão infinita de

¹ Cf. G. Campagnollo, “Modernité de la production et production du monde moderne. Travail et richesse selon Hegel”, em *Hegel Penseur du droit*, p. 193-210.

singularidades que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da coisa, o entendimento que nela opera e que a rege”.²

A relação entre os indivíduos que buscam a satisfação de suas carências, e a possibilidade real dessa satisfação, está presente na conexão social (*gesellschaftlichen Zusammenhang*). O produto dessa conexão é o resultado do trabalho de todos, e constitui a riqueza universal e estável (*allgemeine, bleibende Vermögen*), formada pelas habilidades de cada um (FD §§ 199, 200; ECF (C) § 524). “A particularidade das pessoas compreende antes de tudo em si mesma suas necessidades. A possibilidade da satisfação delas põe-se aqui na conexão social que é a riqueza universal, da qual todos obtêm sua satisfação... A mediação da satisfação pelo trabalho de todos constitui a riqueza universal”.³ Tal riqueza estável e universal, por sua vez, “contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado de sua subsistência”.⁴ Dois aspectos assim se destacam: a produção da riqueza universal pelos indivíduos e o aproveitamento por parte dos indivíduos dessa riqueza universal.

A riqueza na sociedade civil é marcada pelo signo da inversão, no compasso lógico da lógica da essência.⁵ A satisfação egoística das carências inverte-se na contribuição para a satisfação das carências dos outros. A subjetividade das faculdades desdobra-se na objetividade da riqueza, e a objetividade dos recursos repercute novamente na própria formação da subjetividade. A produção de uma *riqueza* comum é fonte para a satisfação das carências materiais individuais, ao mesmo tempo em que, nessa produção, incorrem as *faculdades* espirituais subjetivas de todos. Desta maneira, encontra-se aqui o desdobramento próprio entre os dois sentidos do *Vermögen*, seu fundo comum, atestado da passagem entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo através de um conceito estrutural da transição entre esses dois níveis da topografia hegeliana: a autodeterminação do espírito subjetivo cria as condições para a satisfação objetiva de suas carências. Neste contexto, *esse modo* de liberação

² “Es ist dies eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet”. FD, *O sistema das carências*, § 189 Obs., HW 7, p. 346-7.

³ “Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine *Vermögen* ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen... diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit aller macht das allgemeine *Vermögen* aus”. ECF (C), *O sistema das carências*, § 524, HW 10, p. 321-2.

⁴ “Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. § 170), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, - so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine *Vermögen* erhält und vermehrt.” FD § 199, *A riqueza*, HW 7, p. 353.

⁵ Cf. FD, *Transição da família em direção à sociedade civil*, § 181, HW 7, p. 338. As remissões aos §§ 64 e 81 et seq. da ECF (A), em ECF (C) §§ 112 e 371 et seq., remetem aos capítulos sobre a “essência” e sobre o “fenômeno”.

das necessidades, vetor das esferas privadas da família e da sociedade, é a condição para a efetivação objetiva da liberdade do espírito objetivo na esfera pública do Estado, ao mesmo tempo a sua instância superior e o seu fim imanente.⁶

A participação das faculdades individuais na riqueza universal ocorre através do trabalho, o qual gera, conserva e aumenta a riqueza universal. A possibilidade de cada *Vermögen* particular contribuir no *Vermögen* universal é condicionada por uma base própria imediata - um capital, e pelo talento particular, o qual é, por sua vez, ele mesmo condicionado pelo capital, e também pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz uma diversidade no desenvolvimento das aptidões naturais, corporais e espirituais, que já são para si desiguais.⁷ Esse fenômeno está presente na estrutura mesma da relação entre subjetividade e objetividade, visível no duplo sentido do *Vermögen*. A desigualdade subjetiva das faculdades é simétrica à desigualdade objetiva das riquezas. A desigualdade da natureza imediata aqui se transforma em desigualdade espiritual, estando presente nas duas dimensões. Frente a essa desigualdade, a qual ocorre pela ordem do mundo e pelo destino, não cabe propor uma igualdade imediata simples. A igualdade nesse âmbito não é um fato, nem natural, nem ético. Neste sentido, a “sociedade civil” conserva o que restou do “estado de natureza” (FD § 200 Obs.). Uma formulação de igualdade “por natureza” confunde a natureza do conceito e a natureza simples. Pela natureza simples, os homens são mais propriamente desiguais. Mas, pelo conceito de liberdade o homem é subjetividade abstrata, como pessoa que é capaz de propriedade, e que isso seja reconhecido para todos, e não para alguns homens, é o que diferencia os tempos modernos da Grécia e Roma, por exemplo. A igualdade perante a lei é também, nesse sentido, uma tautologia, pois só exprime o estado legal em geral, no qual as leis imperam. “Somente a *igualdade, presente, aliás, casualmente*, de qualquer maneira que seja, da riqueza, da idade, da força física, do talento, da habilidade, etc. pode e deve, no concreto, fazer capaz de um igual tratamento perante à lei, com referência aos impostos, deveres militares, acesso aos empregos públicos, etc. à sanção penal, etc. As leis

⁶ Ao contrário do pressuposto da antiga política, Hegel não exige a *liberação* das necessidades, mas o *modo* de sua satisfação estabelecerá a dupla face da relação entre sociedade e Estado. Cf. FD, *Direito público interno*, § 260, HW 7, p. 406-7. Para uma tematização da questão, cf. M. Müller, “A gênese especulativa do Estado ético”.

⁷ “Die *Möglichkeit der Teilnahme* an dem allgemeinen *Vermögen*, das *besondere Vermögen*, ist aber *bedingt*, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die *Geschicklichkeit*, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände *bedingt* ist, deren Mannigfaltigkeit die *Verschiedenheit* in der *Entwicklung* der schon *für sich ungleichen* natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt - eine *Verschiedenheit*, die in dieser Sphäre der *Besonderheit* nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen *Zufälligkeit* und *Willkür* die *Ungleichheit des Vermögens* und der *Geschicklichkeiten* der Individuen zur notwendigen Folge hat”. FD, *A riqueza*, § 200, HW 7, p. 353-354.

mesmas, exceto no que concerne àquele estreito círculo da personalidade, pressupõem situações desiguais, e determinam as competências e os direitos desiguais que daí resultam”.⁸

No caso do sistema dos *Vermögen*, ele articula-se em um todo orgânico das diferenças.⁹ Entretanto, se não há possibilidade de igualdade de riquezas ou de faculdades entre os indivíduos, existem mecanismos éticos para a regulação das diferenças. Dentro da lógica da sociedade civil-burguesa, esse é o papel dos estamentos (*Stände*).

A partir da constatação sobre a desigualdade subjetiva e objetiva, a análise de Hegel passa à diferenciação da riqueza universal, desenvolvendo-a em sistemas particulares de carências, meios e trabalhos: a diferença dos estamentos (FD §§ 201-207, ECF (C) §§ 527-528). Segundo a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, “o que faz a *diferença dos estamentos* é a divisão concreta da riqueza universal (que é também uma tarefa universal) entre as massas particulares determinadas segundo os momentos do conceito, as quais possuem uma base peculiar de subsistência; e, em conexão com isso, são os modos correspondentes do trabalho, das necessidades e dos meios para sua satisfação”.¹⁰

Quanto ao conceito de riqueza, é interessante reter em particular as considerações de Hegel sobre o “estado substancial”, o qual tem a sua *riqueza* nos produtos naturais de um solo que é cultivado (FD § 203). O estado substancial recebe a sua posição e a sua consideração política a partir da *riqueza independente* da riqueza do Estado e da insegurança da riqueza das empresas. Os membros do estado substancial são chamados a pertencer à câmara alta, e eles

⁸ “Nur die *sonst*, auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des *Vermögens*, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze - in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf., Bestrafung usf. - im Konkreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten”. ECF (C), *Direito público interno*, § 539 Obs., HW 10, p. 331.

⁹ “Dem in der Idee enthaltenen objektiven *Rechte der Besonderheit* des Geistes, welches die von der Natur - dem Elemente der Ungleichheit - gesetzte Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste produziert, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des *Vermögens* und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt, die Forderung der *Gleichheit* entgegen[zu]setzen, gehört dem leeren Verstande an, der dies sein Abstraktum und sein *Sollen* für das Reelle und Vernünftige nimmt. Diese Sphäre der Besonderheit, die sich das Allgemeine einbildet, behält in dieser nur relativen Identität mit demselben ebensowohl die natürliche als willkürliche Besonderheit, damit den Rest des Naturzustandes, in sich. Ferner ist es die im Systeme menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert; s. folg. §”. FD, *A riqueza*, § 200 Obs. HW 7, p. 354.

¹⁰ “Die konkrete Teilung aber des allgemeinen *Vermögens*, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den *Unterschied der Stände*. - Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, und in derselben ihre *Sittlichkeit* als *Rechtschaffenheit*, ihr Anerkanntsein und ihre *Ehre*”. ECF § 527, *O sistema das carências*, HW 10, p. 321-2.

não dispõem livremente de suas propriedades por completo. Sua *riqueza* torna-se um *bem hereditário inalienável* (FD § 306). Por outro lado, o estado que emana do elemento móvel e variável da sociedade civil tem a garantia das propriedades e da disposição de espírito que corresponde a esse fim enquanto uma riqueza independente das instituições e dos interesses da sociedade civil e do Estado, adquiridos pela conduta efetiva dos negócios (FD § 310). Segundo Hegel, o primeiro estamento, substancial, natural, tem no *solo e chão fértil* uma riqueza natural e fixa; sua atividade recebe sua direção e seu conteúdo mediante as determinações naturais, e sua eticidade se funda sobre a fé e a confiança. O *segundo* estamento, o que é *refletido*, é assignado à riqueza da sociedade, ao elemento colocado na mediação, na representação e em um conjunto de contingências; e o indivíduo é assignado à sua habilidade, talento, entendimento e zelo subjetivos. O *terceiro* estamento, o que é *pensante*, tem por tarefa os interesses universais; como o segundo estado, tem uma subsistência mediatizada pela habilidade própria, e como o primeiro, porém, uma subsistência garantida pelo todo da sociedade.¹¹

Assim, a sociedade civil tem por fim (*Zweck*) a satisfação presente e futura da carência. Mas, no mecanismo social, esta satisfação torna-se contingente, pois o indivíduo não aproveita necessariamente a riqueza universal. Segundo a formulação da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, “na mecânica da necessidade da sociedade está presente a contingência da satisfação... pela capacidade condicionada do singular de tirar proveito para si dessa riqueza universal”.¹² Dois casos limites então se apresentam: o populacho e os funcionários.

Segundo a *Filosofia do direito*, “apesar do *excesso da opulência*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para remediar o excesso de pobreza e à geração da plebe”.¹³ Esta patologia do social afeta o indivíduo tanto objetivamente, privando-o da participação na riqueza universal, quanto subjetivamente, inibindo as faculdades que lhe permitiriam sair desta situação. Esta é a lógica

¹¹ Der *substantielle, natürliche* Stand hat an dem fruchtbaren *Grund und Boden* ein natürliches und festes Vermögen; seine Tätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der *zweite, der reflektierte* Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der *dritte, denkende* Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäft; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz. ECF (C), *O sistema das carências*, § 528, HW 10, p. 323.

¹² “In der Mechanik aber der Notwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden... insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben”. ECF (C), *A polícia e a corporação*, § 533, HW 10, p. 329.

¹³ “Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.” FD, *A polícia*, § 245, HW 7, p. 390.

social da exclusão, contra a qual Hegel já apresentara um argumento de ordem moral, no sentido de não se permitir a universalização dessa possibilidade:

Do direito de necessidade decorre o benefício da imunidade, segundo o qual se deixa a um devedor as ferramentas, os instrumentos de arado, roupas, de maneira geral, deixa-se-lhe com sua riqueza [faculdade], ou seja, as propriedades que seriam do credor, na medida em que estas são vistas como importantes para a possibilidade de sua sobrevivência, e mesmo de uma sobrevivência conforme o seu estado.¹⁴

Por sua vez, o poder público deveria garantir para os indivíduos a possibilidade de tomar parte na riqueza universal, mas esta é uma garantia necessariamente incompleta e submetida às contingências do lado subjetivo, o que pressupõem as condições de talento, de saúde, de capital, etc. Esta é a afirmação do princípio da incompletude do campo político face ao âmbito social (FD § 237),¹⁵ salvo para o caso limite do funcionário do Estado. Este encontra, em decorrência de seu contexto substancial, a riqueza e a segurança da satisfação de sua particularidade, assim como a liberação de sua situação externa e de sua atividade oficial, de toda outra dependência e influência subjetivas.¹⁶

Se a participação individual é em geral necessária para a formação da riqueza universal, o seu proveito por cada um resta contingente. Cabe assim à família, enquanto todo substancial, agir de tal maneira que os seus membros desenvolvam as suas faculdades, trabalhem, aumentem a riqueza da família e assim contribuam à riqueza universal. Por seu lado, do ângulo da sociedade civil, ela extrai o indivíduo destes laços, torna seus membros estrangeiros uns aos outros, reconhece-os como pessoas subsistentes para si, e a subsistência da família é ela mesma submetida a uma relação de dependência para com a sociedade civil. Mas, ao mesmo tempo, “o indivíduo tornou-se *filho da sociedade civil*, a qual tem tantas reivindicações (*Ansprüche*) para ele quanto ele tem de direitos (*Rechte*) para com ela” (FD § 238), e é a partir do conceito *Vermögen* que se pode afirmar que a sociedade possui um caráter de “família universal”: face ao arbítrio e à contingência dos pais, ela tem a obrigação e

¹⁴ “Aus dem Notrecht fließt die Wohltat der Kompetenz, daß einem Schuldner Handwerkszeuge, Ackergeräte, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. i. vom Eigentum der Gläubiger so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner - sogar standesgemäßen - Ernährung dienend angesehen wird”. FD, *A intenção e o bem-estar*, § 127 Obs., HW. 7, p. 240.

¹⁵ Cf. D. Rosenfield, *O que é democracia*, esp. “O princípio democrático, a imperfeição”, p. 43-48. Cf. também J.-F. Kervégan, “‘La vie éthique perdue dans ses extrêmes...’ Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”, esp. p. 381-384.

¹⁶ “Das Individuum, das durch den souveränen Akt (§ 292) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es *als Folge* dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§ 264) und Befreiung seiner äußeren Lage und Amtstätigkeit von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet.” FD, *O poder governamental*, § 294, HW 7, p. 461-462.

o direito de ter um controle e uma influência sobre a educação, na medida em que esta diz respeito à relação com a capacidade de tornar-se um membro da sociedade (*Fähigkeit, Mitglied der Gesellschaft zu werden*, FD § 239). Este aspecto será finalmente desenvolvido na análise da corporação, ou seja, no domínio do “reconhecimento institucional” desta mediação entre a particularidade das faculdades subjetivas e a riqueza universal objetiva - dois princípios surgidos na unidade da família:

Na corporação, a família não só *tem* o seu solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*, não só tem uma *riqueza* estável (§ 170), mas ambos são, também, *reconhecidos*, de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar por ulteriores *provas externas* de espécie alguma a sua aptidão e o seu rendimento regular e a sua prosperidade ordinária, de que ele *é algo*.¹⁷

Neste sentido, na corporação, o fim da universalidade substancial e de sua ativação fica limitado na esfera da particularidade, e o cidadão particular encontra, como homem privado, a garantia de suas riquezas, assim como sai de seu interesse privado singular. Porém, por outro lado, ele passa a ter uma atividade consciente para um fim relativamente universal, assim como tem sua eticidade nos deveres jurídicos e estamentais.¹⁸

Em suma, a articulação entre o aspecto *subjetivo* da riqueza universal (o desenvolvimento das faculdades da alma) e o aspecto *objetivo* das faculdades individuais (a constituição de uma riqueza universal) é conquistada pela *Filosofia do direito*, graças aos remanejamentos em torno do conceito *Vermögen*, o que é comum à família e à corporação, isto é, as duas raízes éticas do Estado (FD § 255).¹⁹

Para concluir esse aspecto, é interessante lembrar que a riqueza, em particular a riqueza da família, possui uma importância singular enquanto determinação da idéia ética, ou

¹⁷ “In der Korporation *hat* die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch *Befähigung* bedingte *Sicherung* der Subsistenz, ein festes Vermögen (§ 170), sondern beides ist auch *anerkannt*, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß *es etwas ist*, durch keine weiteren *äußeren Bezeugungen* darzulegen nötig hat”. FD, *A corporação*, § 253, HW 7, p. 395.

¹⁸ “*Andererseits* bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck *substantieller* Allgemeinheit und deren Betätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; - die *Korporation*, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, ebenso sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt und eine bewußte Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat”. ECF (C) § 534, *A polícia e a corporação*, HW 10, p. 329-30.

¹⁹ “Pode à primeira vista chamar a atenção no Estado que das muitas habilidades, posses, atividades, talentos e das *riquezas* vivas infinitamente variadas que aí se encontram, que simultaneamente estão unidas com a disposição de espírito, e Estado não exige nenhuma prestação direta, mas só reclame esta *uma* forma de riqueza que aparece no dinheiro... De fato, o dinheiro não é uma riqueza particular ao lado das restantes, mas ele é o elemento universal das mesmas, na medida em que elas se produzem na exterioridade do ser-aí, na qual podem ser apreendidas como uma coisa.” FD, *O poder legislativo*, § 299 Obs., HW. 7, p. 467. Cf. D. Rosenfield, *Lições de filosofia política: o estatal, o público e o privado*, 1996, cap. II, Determinações contemporâneas do Estado, esp. p. 47-54.

seja, não somente para o desenvolvimento do *conceito* de eticidade, mas também do ponto de vista de sua *efetivação* histórica. A riqueza da família forma, junto ao casamento, a figura “fundadora” dos Estados. Já foi vista a afirmação, da Introdução da *Filosofia do direito*, de que, do ponto de vista mais especulativo, o modo de ser-aí de um conceito e de sua determinidade são a mesma coisa. Mas, por um lado, para o desenvolvimento científico da idéia, os momentos lógicos do conceito precedem o resultado, enquanto que por outro, para o desenvolvimento temporal, as configurações (*Gestaltungen*) aparecem como sendo as condições dos momentos lógicos dos conceitos. O exemplo aduzido por Hegel é o da família: “Assim, a idéia, tal qual ela se determina como família, tem por pressuposto as determinações do conceito... mas, estes pressupostos internos estão também presentes como configurações”.²⁰ Ou seja, na ordem dos conceitos, a família supõe o direito e a moral, na ordem histórica, serão justamente a estabilidade da família e a sua riqueza as condições para o desenvolvimento do direito e da moral.²¹ Esse é mais um ângulo para iluminar a importância da substancialidade imediata da idéia ética, e do papel que nela desempenha o movimento dos *Vermögen*.

²⁰ “So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie im folgenden dargestellt werden wird. Aber daß diese inneren Voraussetzungen auch für sich schon als *Gestaltungen*, als Eigentumsrecht, Vertrag, Moralität usf. vorhanden seien, dies ist die andere Seite der Entwicklung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigentümlich gestalteten Dasein ihrer Momente gebracht hat”. FD, *Introdução*, § 32 Obs., HW 7, p. 85.

²¹ As referências a este aspecto histórico da família e do casamento estão apresentadas na FD nas Obs. dos §§ 170, 167 e 203. Cf. as notas de J.-F. Kervégan, p. 247, e M. L. Müller, p. 155, em suas trad. da FD, elucidativas da relação entre as configurações e os momentos lógicos do conceito.

c) O reconhecimento e a sociedade

*O estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época;
o de poderoso e de fraco pela segunda;
e, pela terceira, o de senhor e escravo.*

ROUSSEAU

Em um ciclo organizado pelo Museu do Louvre, chamado de *Les images de la pensée*, foram projetados filmes seguidos de abordagens filosóficas sobre os seus conteúdos.¹ Nesta programação, *The Servant*, filme de Joseph Losey, com roteiro de Harold Pinter, foi apresentado como a transposição para as telas da dialética do senhor e do escravo de Hegel.² A história mostra a inversão de papéis entre um mordomo, representado por Dirk Bogarde, e o seu patrão, a partir de um processo de reconhecimento das consciências de um e de outro em termos de dominação e servidão. Esse filme do diretor, que tanto apreciava o teatro de Brecht, é um bom exemplo da força que essa poderosa figura da filosofia hegeliana exerceu, e continua exercendo, sobre o imaginário contemporâneo, principalmente nos termos do domínio e da submissão sociais e políticos. Até que ponto tal leitura acompanha o horizonte da própria análise hegeliana da mesma questão? Em que medida as faculdades subjetivas, o trabalho e a riqueza objetiva fazem parte desse contexto?

O conceito de reconhecimento (*Anerkennung*, *Reconnaissance*) e a tematização do tipo de ação que está suposto no conteúdo deste conceito - a luta pelo reconhecimento - têm sido alvos de uma especial atenção na filosofia prática dos últimos tempos.³ Mais exatamente, tais conceitos apresentam-se na esteira das polêmicas envolvendo a *Teoria do agir comunicativo* de Jürgen Habermas. Em resumo, essa teoria efetua uma crítica à sociedade moderna, utilizando-se de um espelho ideal das normas imanentes à atividade comunicativa orientada para o entendimento, ao descrever e analisar quais são os obstáculos sociais e políticos, reais e simbólicos, que se oporiam a uma prática discursiva pautada pela intercompreensão. Ao contrário, pensar a sociedade através dos conceitos de reconhecimento, e de luta pelo reconhecimento, seria deixar de lado este ponto de vista abstrato, e passar a conceber as relações sociais de dominação a partir de uma dinâmica de grupos que buscam a

¹ *Les Images de la Pensée*, Musée du Louvre, Paris, setembro de 2001. A conferência de abertura do ciclo foi um texto de Stanley Cavell, sobre a comédia estadunidense dos anos 1940 e 1950; para sua reflexão sobre cinema e filosofia, cf. *La projection du monde, Réflexions sur l'ontologie du cinéma*, trad. C. Fournier. Paris: Belin, 1999.

² *The Servant*, dir. Joseph Losey, rot. Harold Pinter, Inglaterra, 1963.

³ Para uma apresentação da questão, cf. nossa contribuição “Dialética do reconhecimento, consciência e consciência de si”, à *Cruzamentos*, org. N. Miranda e L. Francischelli, 2000, p. 67-81.

afirmação de sua própria identidade e autonomia, ou seja, o seu reconhecimento.⁴ O próprio Habermas atenta para esta discussão em um ensaio denominado *A luta pelo reconhecimento no estado de direito democrático*, publicado, em 1996, no livro *A relação unívoca com o outro - Estudos para uma teoria política*.⁵

A dialética do senhor e do escravo é uma das principais, e mais famosas, figuras da *Fenomenologia do espírito* de Hegel.⁶ Isso, por um lado, porque ela é uma das principais figuras da obra, correspondente ao momento da consciência de si, constituída pelo movimento do reconhecimento, marcando a passagem da consciência que conhece objetos (em sua dimensão teórica) para a consciência de si que reconhece outras consciências de si (em direção a uma dimensão prática).⁷ Na ciência da experiência da consciência, em seu estilo de “romance filosófico de formação”, tal passagem é essencialmente conflitiva, pois se a consciência até aqui teve sua certeza frente às coisas, quando ela passa a estar frente a outra consciência ela tratará a esta como se ela também fosse uma coisa. O fato é que a outra consciência, tomada como objeto, como também é consciência, pensa e age da mesma maneira. E assim, nessa duplicação da consciência, nesse espelhamento no seu outro, instaura-se uma lógica pela qual cada consciência, para manter-se como é (consciência frente a coisas, objetos), precisa negar a outra enquanto consciência. Disso resulta uma luta entre ambas. Uma luta de vida e de morte, pois está em jogo a própria certeza de cada uma daquilo que elas são.⁸ A verdade das certezas das consciências surgirá somente quando elas levarem as suas contradições até o fim. (a) Ao final da luta entre as consciências, uma ganha, a outra perde. A vencedora pode matar a vencida, mas a vencida pelo medo da morte violenta prefere a vida à liberdade. A vencida se coloca à mercê da vontade da vencedora. Esta conjunção faz perder-se a simetria que havia entre as duas consciências, e agora uma vem a ser aquela que manda e a outra, aquela que obedece; um é o senhor e o outro é o escravo. (b) O senhor se vale do trabalho do escravo para melhor gozar uma boa vida, o escravo tem o próprio desejo refreado, e um aprendizado ocorre com essa sua condição. Mas, origina-se, então, uma inversão dos pólos. Nessa circunstância, não será mais o vencido que dependerá do vencedor, mas exatamente o contrário. A consciência trabalhadora chega assim à intuição de sua independência. (c) Finalmente, deste modo, ao invés de continuamente alternarem-se nos

⁴ F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La Reconnaissance*, esp. p. 67 et seq.

⁵ J. Habermas, “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat” in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

⁶ FE, *Autonomia e dependência da consciência de si, dominação e servidão* (Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft), HW 3, p. 145 et seq.

⁷ Cf. nosso artigo, “A dialética do senhor e do escravo não é política”, in *Jornal A Priori*, ano 1, n° 3, novembro 2003, p. 8.

⁸ Cf. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 151-171.

papéis de quem é senhor e quem é escravo, cada consciência passa a aceitar que existe, como *seu outro*, algo que não é simplesmente um objeto para a satisfação dos desejos, mas que é tão consciência quanto ela mesma.⁹ Nesse sentido, incorporar o fato de depender e não depender dos outros, mandar e obedecer, servir e ser servido pelo trabalho, é o resultado do processo do reconhecimento para a consciência de si.¹⁰

Por outro lado, ao ser uma das mais famosas figuras da *Fenomenologia do espírito*, a dialética do senhor e do escravo é muitas vezes compreendida para além de seus limites filosóficos. Lembrando um conhecido apótema hegeliano, o que é muito conhecido, por isso mesmo, não é conhecido. Neste caso, devido à presença de noções como dominação e subordinação, luta de vida e morte, dependência e independência, seria possível pensar que essa relação entre senhor e escravo seria um arquétipo especificamente político. Contudo, não é este o caso, muito antes pelo contrário. Isso porque, por princípio, Hegel não pensa o Estado como sendo o monopólio do uso legítimo da violência e do poder. Ao invés disso, o Estado é concebido como sendo a esfera pública para a realização efetiva da liberdade. Portanto, as relações políticas não se fundam essencialmente sobre relações de comando e de obediência, marcadas por uma inevitável exterioridade entre os seus atores. As ações políticas resultam do desenvolvimento de vontades singulares, que *se reconhecem* na universalidade *das instituições*, nas quais elas são membros. Hegel esclarece, sobre este ponto, na Observação do § 433 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “a luta do reconhecimento e a submissão a um senhor é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados (Staaten)*. A *violência*, que é o fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário e legítimo* na passagem do *estado (Zustand)* da consciência de si submersa no desejo e na singularidade ao estado (*Zustand*) da consciência de si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não o seu *princípio substancial*”.¹¹ Ou seja, na ordem do tempo, a dialética do reconhecimento é o momento fundacional dos Estados, o engendramento do conceito mesmo de vida política. Na idéia lógica do Estado, isso já está pressuposto, e não estão em questão as causas que lhe originaram, mas o melhor desenvolvimento *possível* desse conceito. Em outras palavras, de um ponto de vista histórico, Hobbes tem razão ao representar a instituição dos Estados como

⁹ Cf. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*.

¹⁰ Cf. J. H. Santos, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*.

¹¹ “Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*.” ECF (C), *A consciência de si que reconhece*, § 433 Obs., HW 10, p. 223.

sendo a saída de um estado de guerra. Porém, de um ponto de vista conceitual, Rousseau tem mais razão ao pôr a autonomia da vontade como sendo o princípio da política. Aliás, este é exatamente o ponto de partida da *Filosofia do direito*: a vontade que é livre e o sistema do direito, em sentido amplo, como a realização desta liberdade; o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo como sendo uma segunda natureza. Desta maneira, a dialética do senhor e do escravo desempenha um papel central para a suspensão do problema tradicional do direito natural, que aborda a transição do estado de natureza ao estado de sociedade, a partir do pacto de submissão ou de dominação, *Herrschaftsvertrag* segundo a terminologia dos teóricos alemães do século XVIII.¹² Em torno da dialética do senhor e do escravo, Hegel suprime o fundamento contratualista do Estado na ordem das razões, conserva a noção de poder e de violência (*Gewalt*) como formadora da consciência de si, e eleva o estado de natureza à sua verdade ética - a sociedade civil-burguesa enquanto esfera das relações de trabalho. Nessa direção, seria possível avançar questionando se as lutas *sociais* não seriam justamente demandas de reconhecimento, tais como, por exemplo, minorias que buscam a afirmação de sua identidade frente a uma maioria estabelecida, e assim visam alcançar a participação não somente no capital econômico, mas também no capital simbólico da cultura. De todo modo, a dialética hegeliana do senhor e do escravo não é propriamente *política*, mas a consciência de si, enquanto resultado dessa dialética é uma condição para uma vida política efetiva.¹³

Na linha de uma leitura *social* da dialética do reconhecimento,¹⁴ destaca-se a obra de Axel Honneth *Luta por reconhecimento*, que também assina o verbete *Reconhecimento* no *Dicionário de ética e filosofia moral* dirigido por Monique Canto-Sperber.¹⁵ Em linhas gerais, Honneth elabora uma crítica a Hegel, a qual consiste em apontar um não aproveitamento por completo das potencialidades do conceito de reconhecimento, tal como esboçado na *Realphilosophie* de Jena, mas não desenvolvido na *Fenomenologia do espírito*, e nem tampouco nos textos posteriores. Ou melhor, o não aproveitamento por completo de *uma* potencialidade em particular, a saber, pensar diretamente através do conceito de reconhecimento os conflitos sociais. Segundo Honneth, Hegel teria se desviado desse que seria o caminho natural do raciocínio, a julgar pelo conjunto de suas considerações à época de Jena, em prol de uma *circunscrição* do reconhecimento ao fenômeno da consciência de si, e da aposta de uma *conciliação* dos interesses conflitantes da sociedade através do Estado. As

¹² V. Goldschmidt, "Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel" (1964), *Ecrits*, tome II, 1984.

¹³ Cf. D. Rosenfield, "Reconnaissance et Démocratie", 1992, *Actes du Colloque franco-brésilien de 1990*, p. 89-96.

¹⁴ Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11-34.

¹⁵ A. Honneth, "Reconnaissance" in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par Monique Canto-Sperber. Paris, PUF, 1996.

perdas e os ganhos, daquele que veio a ser o percurso hegeliano, aparecem expostos no livro *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*.¹⁶

A crítica de Honneth a Hegel parece estar amparada nos moldes do que se pode identificar como sendo a “Teoria crítica da sociedade”. Nesse sentido, o trabalho de Honneth é um legítimo produto da chamada “Escola de Frankfurt”. A idéia, aqui, é colher subsídios para uma crítica desta crítica da teoria crítica da sociedade ao conceito fenomenológico hegeliano do reconhecimento, uma vez que isso permite melhor determinar uma das decisões teóricas mais importantes de Hegel em seu tratamento do conceito *Vermögen*: a negação de uma *plena* realização das faculdades, e de uma *equidade* das riquezas, no âmbito do espírito objetivo.

Isso coloca em jogo, inicialmente, tanto uma questão de método, quanto de conteúdo, em relação ao tratamento filosófico de autores clássicos. É uma questão de método, na medida em que conduz a refletir sobre o modo de leitura dos autores e dos textos clássicos. A exigência para uma boa compreensão dos clássicos não implica uma atitude de subserviência, mas de interpelação crítica e atenta às posições fundamentais que eles colocam. A questão de conteúdo, por seu turno, aparece na medida em que procura estabelecer qual é o valor do conceito de reconhecimento para a apreensão de nosso tempo. Em que medida pois esse conceito se liga com as especificidades da consciência em geral e da consciência do tempo presente?

Neste viés, as críticas de Honneth a Hegel situam-se no marco mais amplo das decisões teóricas tomadas pela Escola de Frankfurt, isto é, tal como são expressas sob a égide de “teoria crítica da sociedade”. Em verdade, a “escola” de Frankfurt é o *Institut für Sozialforschung*, fundado, em 1924, por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock, junto à Universidade de Frankfurt.¹⁷ Financiado por uma doação privada, ao diretor do Instituto caberia também uma cátedra na Universidade, ocupada a partir de 1930 por Max Horkheimer no departamento de Filosofia, denominada de “filosofia social”. O referencial teórico seria a obra de Marx e o marxismo, temas até então ausentes nos currículos universitários alemães. Apesar de ser chamada de Escola de Frankfurt, em função do Nazismo o *Instituto para a Pesquisa Social* deslocou sua sede sucessivamente para Genebra, Paris e Nova York (Universidade de Columbia), para depois da II Guerra Mundial retornar a Frankfurt (1950). Max Horkheimer, diretor do Instituto desde 1930, na volta a Frankfurt

¹⁶ A. Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, tese de livre-docência na Univ. de Frankfurt, 1ª ed., Suhrkamp, 1992.

¹⁷ Cf. a Introdução de M. Nobre à ed. brasileira.

também se tornou o reitor da Universidade. Tendo sempre Theodor Adorno como o seu mais próximo colaborador, este se tornou o seu sucessor como diretor do Instituto em 1958. As suas atividades foram relevantes tanto do ponto de vista teórico, quanto no debate político e intelectual da Alemanha nas décadas de 1950 e 1960. Os seus desdobramentos constituem, até hoje, fonte de inspiração para a reflexão, principalmente nos estudos acadêmicos em torno da teoria de Habermas.

A Escola de Frankfurt, enquanto movimento filosófico, pode ser considerada a partir da sua pretensão de formular uma “teoria crítica da sociedade”, tal como foi apresentada pelo texto de Horkheimer, de 1937, intitulado *Teoria tradicional e Teoria crítica*.¹⁸ Enquanto uma teoria tradicional visa *descrever* corretamente o funcionamento da sociedade, a teoria crítica da sociedade é *orientada* para a emancipação da dominação. Na perspectiva de Marx, um comportamento crítico pressupõe a *possibilidade* de uma sociedade *emancipada* inscrita na forma *atual* de seu desenvolvimento, uma potência a ser atualizada. Nessa direção, a idéia original de uma teoria crítica da sociedade está bem próxima da perspectiva marxista, transferindo a práxis revolucionária do ativista político pela teoria transformadora do intelectual engajado; os filósofos devem transformar interpretando o mundo! Se a crítica da teoria crítica à teoria tradicional é um movimento de recuperação da dimensão teórica, que assim se contrapõe ao modelo pragmatista soviético, conserva, contudo, a mesma crítica de Marx a Hegel, reproduzindo estruturalmente a detecção do problema e a sua profilaxia: as premissas da *Fenomenologia do espírito* não foram acompanhadas pela *Filosofia do direito*.

O referencial teórico, fornecido pela Teoria crítica da sociedade, serviu de “norte” para diversos desdobramentos posteriores, tais como os apresentados pela *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e de Adorno, a *Teoria do agir comunicativo*, de Jürgen Habermas, e também para a tese de doutorado de Axel Honneth, defendida em 1983 na Universidade Livre de Berlim, e publicada em 1985, intitulada *Crítica do poder, estágios de reflexão de uma teoria crítica da sociedade*,¹⁹ antecedendo a sua *Luta por reconhecimento*, que é a tese de livre docência na Universidade de Frankfurt. Acrescente-se que, em 1996, Honneth sucedeu a Habermas na cátedra em Frankfurt e, em 2001, assumiu também a direção do Instituto de Pesquisa Social. Seria interessante aqui acompanhar o apresentador Marcos

¹⁸ *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), p. 145-200 dos Ensaios Reunidos de Max Horkheimer, agrupados em torno de: *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie* (1940), Suhrkamp, Frankfurt, 1974. É interessante também conferir os demais trabalhos apresentados nessa coletânea: *Egoismus und Freiheitsbewegung, zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936); *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* (1937); *Nachtrag* (1937) do texto *Philosophie und kritische Theorie*, publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a partir de uma discussão com Marcuse; *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938).

¹⁹ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt, 1985, 1988.

Nobre, e mostrar os deslocamentos sofridos na teoria crítica através das revisões de Horkheimer e Adorno, o caminho sugerido por Habermas, em torno da idéia do agir comunicativo, e a crítica de Honneth a Habermas. Entretanto, em vista dos interesses atuais, a questão mais importante é o enfoque da leitura de Honneth sobre o movimento do reconhecimento, tal como esse é apresentado por Hegel. Neste sentido, uma das teses centrais do livro de Honneth é seu “recuo” na indicação do momento da verdade da filosofia hegeliana, por comparação à leitura marxiana de Hegel. Ou seja, Marx elogiava o “método” fenomenológico de emancipação da consciência, pois, em seu *trabalho* de auto-posição, ela acabava por cumprir todas as suas potencialidades, ainda que ficasse restrita no plano teórico; sua crítica da *Filosofia do direito*, então, reside em denunciar o não cumprimento, no espírito objetivo, desse mesmo projeto emancipatório da consciência.²⁰ Honneth, a seu turno, procura mostrar como a própria *Fenomenologia do espírito*, no que tange à análise das questões sociais, apresenta uma teoria bem mais conservadora do que aquela apresentada na *Realphilosophie* de Jena. Isso pode ser visto na estrutura do livro como um todo, bem como nas conclusões que são expressamente afirmadas.

Estruturalmente, o livro é composto de três partes, cada parte com três divisões. Na primeira parte, Honneth apresenta a concepção hegeliana do reconhecimento, através da demarcação da especificidade da filosofia política de Hegel frente às concepções antiga e moderna, da determinação do surgimento do conceito de eticidade e de sua relação ao crime através do texto *Sistema da Eticidade*, e da noção da luta por reconhecimento tal como apresentada pela *Realphilosophie* de Jena. Na segunda parte, tal autor oferece a contrapartida empírica do conceito de reconhecimento, através da indicação das formas empiricamente observáveis de reconhecimento. Para tanto, procede a uma abordagem da *psicologia social* de Herbert Mead, de um diálogo com as concepções *psicanalítica* do amor (particularmente em Donald Winnicott); *jurídica* das relações entre pessoas de direito (em especial Rudolph von Ihering); e *sociológica* do fenômeno da estima (em diálogo com Weber); e, para concluir essa parte, as *formas negativas* do reconhecimento, expressas nos maus-tratos e na violação, na privação de direitos e na exclusão; na degradação e na ofensa. Na terceira parte, Honneth passa a examinar, na trajetória do pensamento pós-hegeliano, os vestígios da idéia hegeliana da luta pelo reconhecimento, tais como eles aparecem na *filosofia social* de Marx, Sorel e Sartre, para, em seguida, abordar diretamente a lógica moral das lutas sociais enquanto

²⁰ “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação... o homem efetivo como o resultado de seu próprio trabalho”. Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Terceiro Manuscrito, p. 37.

demandas de reconhecimento. E, ao concluir, com a sua atualização da teoria crítica da sociedade através da fundamentação da luta pelo reconhecimento, como sendo um componente empírico e estrutural de uma eticidade voltada para o progresso social.

A segunda parte origina-se da crítica mais geral de Honneth à concepção de Habermas, em relação ao que é chamado de seu “déficit sociológico”. Ou seja, o exame das formas afetiva, jurídica e social do reconhecimento individual através dos outros, procurando combinar a filosofia e as ciências humanas. Nessa direção, a terceira parte consiste em fundamentar normativamente o que se poderia chamar uma “ética do conflito”, e de um conflito social visto como inevitável. A primeira, contudo, é aquela que aqui mais interessa, e de certo modo é a mais importante, na medida em que a pertinência do “medicamento” e da “posologia” recomendados por Honneth, dependem do diagnóstico que ele faz do que é considerado como um entrave patogênico da teoria hegeliana do reconhecimento. Esta perspectiva está expressa ao longo de todo livro, porém, particularmente, ela se expressa na conclusão de sua primeira parte. Afirma Honneth:

Nunca mais Hegel retomou, em sua forma original, o programa esplêndido que ele seguiu em seus escritos de Jena com abordagens sempre novas e também sempre fragmentárias. Na obra teórica que ele, logo depois da *Realphilosophie*, conclui seu trabalho em Jena e que define a rota de sua criação futura, encontra-se uma sistemática destituída de um ponto decisivo: a *Fenomenologia do espírito* deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão-somente a função única de formar a autoconsciência; além disso, restrita a esse único significado, representado na dialética do senhor e do escravo, a luta entre sujeitos que pugnam por reconhecimento, é ligada tão intimamente à experiência da confirmação prática no trabalho que sua lógica específica acabou quase saindo inteiramente de vista. Por isso, a nova concepção da *Fenomenologia*, certamente superior do ponto de vista do método, teve o efeito de um corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel; ela lhe obstruiu daí em diante o recurso a mais forte de suas antigas intuições, o modelo, ainda inacabado, da “luta por reconhecimento”. Conseqüentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos *media* de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a idéia de um papel historicamente produtivo da luta moral, voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel.²¹

O que parece realmente interessar a Honneth, é o encontro, na dialética do reconhecimento, do modelo estrutural da *luta social* pelo reconhecimento. Esse aspecto social localizar-se-ia na passagem do espírito subjetivo em direção ao espírito objetivo, ou seja, no

²¹ A. Honneth, *Luta por reconhecimento*, p. 113-14. Cf. também, nessa mesma direção, p. 30, 66-7, 117-8, 228.

processo de formação da consciência até sua constituição como pessoa de direito. Segundo a *Filosofia do espírito* de 1805, a passagem da subjetividade em direção à sua objetividade se faz pelo trabalho, particularmente no trabalho que utiliza instrumentos para o domínio da natureza, e pela linguagem. O momento da “intersubjetividade” aparece na relação entre as pessoas através do amor, da sexualidade e da posse familiar. Um terceiro momento é o da luta por reconhecimento, marcado pela passagem da família em direção à formação da sociedade civil.²² O elogio de Honneth a esse modelo, tendo em vista os posteriores desdobramentos da *Fenomenologia do espírito* e da *Filosofia do direito*, é apontar para uma instância que guarda dentro em si um núcleo coletivo marcado como instância dos conflitos, ou seja, sem ser reduzido ao fenômeno subjetivo das consciências de si, nem ampliado no quadro objetivo de uma sociedade civil que tem seu fim imanente no Estado. Nessa última instância, haveria também uma relação de reconhecimento, porém tratada nos termos da relação entre direitos e deveres, supondo, assim, um quadro institucional em que a esfera pública do Estado aparece como o “racional em si e para si”.

Na perspectiva hegeliana, a luta pelo reconhecimento é um processo de formação da consciência de si, possuindo o conflito como um *momento* do processo que conduz à formação das instituições. Este aspecto subjetivo da formação da consciência é incontornável, assim como a sua ampliação na objetividade das instituições. Ou seja, a luta pelo reconhecimento enquanto formadora das consciências é condição para a entrada na objetividade institucional, enquanto modos concretos de realização da liberdade. Ao contrário, Honneth parece atacar justamente essa concepção, segundo a qual se harmonizam (em algum nível) as esferas privadas da família e da sociedade com a esfera pública do Estado.

Com isso, atualiza-se a matriz lógica da crítica de Marx a Hegel, nos termos de seu ataque à teoria hegeliana da eticidade. O problema percebido começa pelo postulado da liberdade concreta ser a identidade entre o interesse particular e o interesse universal, enquanto relação de subordinação e fim imanente entre sociedade e Estado.²³ Segundo Marx, Hegel faz dessa relação uma antinomia sem solução, pois seu viés mostra-se um “misticismo lógico”, na medida em que efetua uma “inversão” (*Verkehrung*) do elemento atuante pelo atuado, da condição pelo condicionado, do determinante pelo determinado, e do produtor pelo produto. Em verdade, não seria o Estado que suspende a sociedade, mas a sociedade que determina o Estado. No quadro de uma eticidade assim constituída, não há condições para uma emancipação *humana*, ou seja, para o cumprimento efetivo das potencialidades do

²² Cf. FES, trad. francesa, p. 46-50.

²³ K. Marx, *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, crítica aos §§ 261-2, MEW I, p. 203 et seq.

gênero humano, uma vez que essas potencialidades, riquezas ou faculdades estarão sempre plenamente disponíveis apenas para *alguns* homens. A particularidade social pode produzir riquezas universais, mas seu aproveitamento sempre estaria restrito à particularidade daqueles que concentram em si essas riquezas.

Contudo, a consciência (subjéctiva) desse processo permite encontrar nos meandros dessa realidade (objectiva) os germes de sua ultrapassagem. Marx inscreve-se assim na trajetória do Idealismo Alemão, com a mesma questão pelas condições de efetivação da liberdade. Sua resposta: a própria realização da filosofia no mundo na forma de uma *nova eticidade*, na qual a concentração de *riqueza* nas mãos de particulares não impeça o *livre desenvolvimento* de cada um, e conseqüentemente o livre desenvolvimento de todos, em nome de uma efetiva universalidade.

Ora, o que aqui parece estar novamente em questão são as diversas dimensões do espírito, percebidas através de seus diferentes *Vermögen*: suas faculdades subjéctivas, sua riqueza objectiva, e as próprias potências de seu conceito a serem atualizadas.

A perspectiva de uma realização plena da potência do conceito é a base mesma da leitura marxista da realidade: “pode-se aceitar a formulação de Lyotard segundo a qual, na concepção hegeliana, a relação entre o presente do saber e o presente da realidade histórica é de redobramento desta naquele. E se pode admitir igualmente a tese de que, em Marx, o presente da teoria não repete o presente histórico, mas que, antes, o revira (*retourne*), rasgando o véu de ilusões por ele gerado, desentranhando-se os limites que em si esconde e antecipando, deste modo, os princípios daquilo que deverá sucedê-lo”.²⁴ Segundo Hegel, entretanto, a relação entre as condições subjéctivas e as realidades objectivas estaria sempre marcada por um “*resto*”, pois não há como trazer para a esfera do espírito *objectivo* elementos que somente terão seu sentido pleno no espírito *absoluto*.²⁵ Marx, ao contrário, “tendo eliminado a tensão entre o ideal e o real, se viu obrigado a buscar um ponto de referência estável, espacialmente localizável, temporalmente determinado e que compartilhasse naturalmente os atributos do homem real”.²⁶ Tal contraste permite ver o horizonte hegeliano como uma busca da *reconciliação* “objectiva” entre os antagonismos particulares, mediante a

²⁴ J. C. B. Torres, “O marxismo e a historicidade do saber”, em *Transcendentalismo e dialética*, p. 95-6.

²⁵ “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a *potência*, o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência”; “Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Notwendigkeit, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen und der erscheinende Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntsein, d. i. ihr Gelten im Bewußtsein ist”. ECF (C), *O espírito objectivo*, § 484, HW 10, p. 303.

²⁶ D. Rosenfield, “Invertendo a inversão ou lendo Marx a partir de Hegel”, em *Introdução ao pensamento político de Hegel*. p. 75.

força da universalidade das instituições; mas, não uma reconciliação absoluta, e sim precária, de algum modo sempre imperfeita, como não poderia deixar de ser no âmbito de sua própria finitude. “Se a noção clássica do saber... se acomoda à definição física do tempo como medida do movimento segundo o antes e o depois, o mesmo não acontece com o conceito de ação. Esse requer a assimetria ontológica do passado e do futuro, isto é, a peculiar forma de necessidade que afeta o primeiro, mas não o segundo”.²⁷ O espírito objetivo age assim conforme as suas potências, reconhecendo a necessária contingência da efetivação.

²⁷ B. Barbosa Filho, “Saber, Fazer e Tempo, uma nota sobre Aristóteles”, p. 23.

CONCLUSÕES

Saber seu limite significa saber de sua ilimitação

HEGEL

As palavras do pórtico desse trabalho espelham a nossa relação para com as palavras. Enquanto membros de comunidades lingüísticas, nós somos assim advertidos da importância de recusar a sua banalização. Ou seja, que a riqueza dos vocábulos, os seus significados e as suas acepções presentes nas línguas naturais, não seja perdida pela familiaridade do uso diário, pela platitude dos clichês de ocasião ou pelo uso irrefletido de estrangeirismos desnecessários. Ao mesmo tempo, enquanto filósofos, nós reconhecemos naquela sentença o nosso próprio meio, o mundo dos conceitos. Isto é, o trabalho da filosofia consiste em estabelecer determinações conceituais, por meio de argumentos, para refinar cada vez mais o pensamento.

O exame aqui realizado do conceito *Vermögen* ligou esses dois marcos. Ao investigar os seus dois sentidos, de “faculdade” e de “riqueza”, na língua alemã e na filosofia hegeliana, o primeiro resultado foi ter conseguido estabelecer um caminho que permitisse fazer convergir uma questão de detalhe em direção às estruturas básicas da filosofia hegeliana. Neste sentido, o trabalho acabou por se constituir como uma espécie de *Aleph*. A primeira letra do alfabeto hebraico é utilizada na Matemática para denotar a potência dos conjuntos infinitos, mas, segundo Jorge Luis Borges, um *Aleph* é um dos pontos do espaço que contém todos os pontos. Do mesmo modo, o conceito *Vermögen*, aqui, permitiu desdobrar outros tantos conceitos fundamentais do sistema de Hegel.

Ao se tratar das faculdades no espírito subjetivo, e da riqueza no espírito objetivo, foi preciso compreender as principais decisões teóricas da filosofia hegeliana, para conferir suas ampliações nos aspectos que ligam a constituição interna da subjetividade à sua exteriorização na realidade. Comprovou-se então que, segundo Hegel, a verdade das faculdades subjetivas está orientada para seu aparecer na objetividade de uma riqueza familiar e social. Portanto, as faculdades do espírito e as riquezas materiais podem ser consideradas como a face e o verso desse conceito *Vermögen*. Se tal relação está sugerida de modo imediato naquele termo do léxico alemão, isso é apenas um ponto de partida para o trabalho de mediação da filosofia, tal como

Hegel o desenvolve. Isso implica em que os modos do espírito subjetivo conhecer a si mesmo sejam mostrados em níveis cada vez mais elevados (donde as críticas frente às doutrinas das faculdades da alma, que supõem a separação entre sujeito e objeto), até encontrar a sua verdade na objetividade de um mundo reconhecido como seu (o que ocorre quando as faculdades individuais recebem e contribuem nas riquezas familiares e sociais). Esse é o percurso, neste trecho, da liberdade do espírito objetivo, enquanto produção de suas próprias determinações. Sua expressão mais completa dá-se nos diversos modos da eticidade, formada pela suspensão entre a consciência de si e seus contextos substanciais. Atualmente, este processo também é pensado nos termos do institucionalismo hegeliano. Os elementos desenvolvidos no trabalho permitem ver esta temática mais de perto.

Para o acompanhamento desta determinação do conceito *Vermögen*, a escolha hegeliana do mesmo termo para tratar dos sentidos de “faculdade” e o de “riqueza” dificilmente poderá ser mantida nas traduções. Apesar da orientação geral de manter sempre uma mesma palavra para cada termo, no sentido de possibilitar ao leitor a identificação das recorrências escolhidas pelo autor, nesse caso parece forçado tentar reter em uma palavra em português toda a extensão do conceito *Vermögen* em alemão. Apesar de faculdade em português conter o sentido de recursos materiais, seria exagero o seu uso nos contextos mais diretamente vinculados à riqueza; a riqueza, apesar de também possuir um sentido subjetivo, também não serviria naturalmente para designar as faculdades da alma. Algum recurso artificial, como, por exemplo, aquele empregado para diferenciar os conceitos de *Objekt* e *Gegenstand*, “objeto” e “ob-jeto” (com hífen), neste caso não seria possível.

O que se impõe é manter sempre o mesmo termo, seja riqueza, patrimônio, ou fortuna, no contexto da eticidade, assim referindo-se à riqueza ou patrimônio da família e à riqueza ou patrimônio social, destacando-se, pelo menos uma vez, entre colchetes, o correspondente termo em alemão [*Vermögen*]. Quando então ele aparecer com o sentido de faculdade, então poderiam os mesmos colchetes ser repetidos, assim identificando para o leitor que se trata de um mesmo termo, que está sendo usado naqueles dois sentidos. Assim procedeu Paulo Meneses, em sua tradução da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, quando manteve o mesmo termo em português “necessidade” para [*Bedürfnis*] e para [*Notwendigkeit*], assim destacando quando era o caso de um ou de outro. Ainda que, como o faz Marcos Lutz Müller em sua tradução da *Filosofia do direito*, pudesse ter sido utilizado naquele caso os conceitos de “carência” e “necessidade”, respectivamente.

Finalmente, é importante também reconhecer que Hegel interdita a passagem imediata de aspectos do espírito absoluto para o espírito objetivo, isto é, que o pensamento infinito possa se

efetivar completamente no terreno da finitude. Nesse caso do *Vermögen*, isso significa que não há como realizar plenamente as *faculdades* humanas; nem pressupor que uma nova eticidade em potência simplesmente suprima as diferentes formas de distribuição das *riquezas*. A atualização dessas potências restará sempre contingente no terreno do mundo.

Porém, se uma realização integral do reino dos fins é transcendente, e não imanente, isso não significa o conformismo do pensamento ao mundo como ele é. Pelo contrário, a *crítica*, efetuada pela consciência de si das formas atuais da substância ética, sempre envolve uma busca pela efetivação de novas possibilidades, pois, nesse contexto, o possível é necessário. Quanto ao *Vermögen*, é possível, é desejável, que as melhores capacitações de cada indivíduo produzam maiores riquezas, que possam então se voltar para aprimorar ainda mais as capacitações individuais. Mas, também pode acontecer o caso contrário, e a exclusão das chances pessoais de reconhecimento no “capital simbólico” da cultura, bem como uma excessiva concentração das riquezas, colocarem em risco as próprias figuras da liberdade realizadas ao longo da história, fazendo perder a efetividade da natureza espiritual em direção às formas mais imediatas e brutais da natureza simples.

Esse é o ardil do *Vermögen* na articulação entre o espírito subjetivo e o objetivo. Quanto a seu posterior desdobramento rumo ao espírito absoluto, esse aspecto pode ser apontado especialmente através da referência de Hegel que encerra a sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, isto é, *Metafísica* XII 7, 1072 b 18-30, cuja tradução por H. Bonitz se vale do conceito *Vermögen*:

Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, in noch vollere Sinne göttlich, als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation ist das Angenehmste und Beste. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. So verhält es sich aber mit ihr. Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.¹

¹ ECF (C), *Inscrição final*, HW 10, p. 395.

A tradução apresentada na edição brasileira da *Enciclopédia das ciências filosóficas* é difícil de ser compreendida.² Confira-se então a tradução de Ross:

And thinking in itself deals with that which is best in itself, and that which is thinking in the fullest sense with that which is best in the fullest sense. And thought thinks on itself because it shares the nature of the object of thought; for it becomes an object of thought in coming into contact with and thinking its objects, so that thought and object of thought are the same. For that which is *capable* of receiving the object of thought, i.e. the essence, is thought. But it is *active* when it possesses this object. Therefore the possession rather than the receptivity is the divine element which thought seems to contain and the act of contemplation is what is most pleasant and best. If, then, God is always in that good state in which we sometimes are, this compels our wonder; and if in a better this compels it yet more. And God *is* in a better state. And life also belongs to God; for the actuality of thought is life, and God is that actuality; and God's self-dependent actuality is life most good and eternal.

O que é capaz, aquilo que tem a potência ou a faculdade de ser pensado, tudo é pensamento. Esse pensamento, quando objetivo, é pensamento ativo. Podemos reconhecer aqui as instâncias do espírito subjetivo e objetivo, inscritas na dinâmica do movimento do sistema hegeliano. Além delas, o elemento divino está na efetividade do que é *melhor*, na prevalência do ato sobre a potência, e *para nós* no caminho que leva à arte, à religião e ao espírito absoluto.

² “Mas o pensamento, o segundo si-mesmo, [é] a respeito do melhor segundo-si: e o melhor [pensamento] a respeito do [que for] melhor. A si mesma se pensa a razão na apreensão do pensável, pois ela se torna pensável apreendendo e pensando, até [ser] o mesmo: a inteligência e a [coisa] pensável, pois o recipiente do pensável e da substância é a razão; mas a razão opera quanto o tem. De tal modo [que] aquele [o pensável] é mais divino do que o que a razão parece ter [como] o mais divino; e a contemplação é o mais agradável e o ótimo. Se pois, assim como nós às vezes, Deus sempre está bem [em tal estado], [isso] é admirável. Se está mais, ainda é mais admirável; mas ele está sempre assim. Também vida lhe compete, pois o agir da razão [é] vida e de Deus é a efetividade; e a efetividade em si [subsistente] de Deus [é] vida ótima e eterna. Declaramos que Deus é vivente, eterno, ótimo, de modo que vida e duração contínua e eterna competem a Deus: pois Deus é isto: [vida, eternidade]”. ECF (C), citação após o último parágrafo, § 577, trad. bras. p. 365, cf. a ed. espanhola, p. 624-5, com versão em espanhol, o texto grego e a tradução latina de G. de Moerbeck.

ANEXO

Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, die objektive Logik.

Erstes Buch, die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt, Bestimmtheit (Qualität).

Erstes Kapitel, Sein.

C. Werden

Anmerkung. Der Ausdruck: *Aufheben*

Aufheben und das *Aufgehobene* (das *Ideelle*) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. - Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das *Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein *Vermitteltes*, es ist das Nichtseiende, aber als *Resultat*, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die *Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich*.

Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. - So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. - Die angegebenen zwei Bestimmungen des *Aufhebens* können lexikalisch als zwei *Bedeutungen* dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen. Der Doppelsinn des lateinischen *tollere* (der durch den Ciceronianischen Witz “*tollendum esse Octavium*”

berühmt geworden) geht nicht so weit, die affirmative Bestimmung geht nur bis zum Emporheben. Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend *Moment* genannt werden. *Gewicht* und *Entfernung* von einem Punkt heißen beim Hebel dessen mechanische *Momente*, um der *Dieselbigkeit* ihrer Wirkung willen bei aller sonstigen Verschiedenheit eines Reellen, wie das ein Gewicht ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie; s. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Ausgabe [1830], § 261 Anm. - Noch öfter wird die Bemerkung sich aufdrängen, daß die philosophische Kunstsprache für reflektierte Bestimmungen lateinische Ausdrücke gebraucht, entweder weil die Muttersprache keine Ausdrücke dafür hat oder, wenn sie deren hat wie hier, weil ihr Ausdruck mehr an das Unmittelbare, die fremde Sprache aber mehr an das Reflektierte erinnert.

Der nähere Sinn und Ausdruck, den Sein und Nichts, indem sie nunmehr *Momente* sind, erhalten, hat sich bei der Betrachtung des Daseins als der Einheit, in der sie aufbewahrt sind, zu ergeben. Sein ist Sein und Nichts ist Nichts nur in ihrer Unterschiedenheit voneinander; in ihrer Wahrheit aber, in ihrer Einheit sind sie als diese Bestimmungen verschwunden und sind nun etwas anderes. Sein und Nichts sind dasselbe; *darum weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Sein und Nichts* und haben eine verschiedene Bestimmung; im Werden waren sie Entstehen und Vergehen; im Dasein als einer anders bestimmten Einheit sind sie wieder anders bestimmte Momente. Diese Einheit bleibt nun ihre Grundlage, aus der sie nicht mehr zur abstrakten Bedeutung von Sein und Nichts heraustreten.

APÊNDICE

Hegel, *Ciência da Lógica*. Primeiro tomo, a lógica objetiva.

Primeiro livro, a doutrina do ser. Primeira seção, determinidade (qualidade).

Primeiro capítulo, ser.

C. Devir.

Observação. A expressão: *Suspendere*.

Suspendere e o *suspendido* (o *ideal*) constituem um dos mais importantes conceitos da filosofia, uma determinação fundamental, que facilmente repete-se por todos os lados, mas cujo sentido tem que ser tomado de maneira determinada, e particularmente diferenciado do nada. - O que se suspende não vem a ser com isso um nada. Nada é o *imediato*; um *suspendido*, ao contrário, é um *mediado*, ele é o não sendo, porém como *resultado*, saído de um ser; ele tem com isso a *determinidade, da qual ele procede, ainda em si*.

Suspendere tem na língua [alemã] o duplo sentido de significar tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo de fazer cessar, *dar um fim*. O conservar ele mesmo já contém em si o negativo, como quando algo sai de sua imediatidade, e com isso do ser-aí em aberto de influências exteriores, para manter-se. - Deste modo, é o *suspendido* ao mesmo tempo um conservado, que apenas perdeu a sua imediatidade, mas que com isso não se nadaificou. - As duas determinações mencionadas do *suspendere* podem ser lexicalmente enumeradas como dois *significados* dessa palavra. Porém, é surpreendente que uma língua tenha chegado ao ponto de usar uma só e mesma palavra para duas determinações opostas. Para o pensamento especulativo isso é um prazer, encontrar nesta língua palavras que têm em si mesmas um significado especulativo; a língua alemã possui muitas destas palavras. O duplo sentido do latim *tollere* (tornado famoso pelo chiste de Cícero: “*tollendum esse Octavium*”) não vai assim tão longe, pois a determinação afirmativa só vai até o levantar. Algo é assim *suspendido*

somente quando colocado na unidade de seus opostos; nesta determinação mais exata de um refletido que pode ser chamado mais precisamente de *momento*. O *Peso* e a *distância* de um ponto em uma alavanca são chamados de seus *momentos* mecânicos por causa da *identidade* do seu efeito, não obstante todas as demais diferenças entre um [algo] real, como é um peso, e um [algo] ideal, a pura determinação espacial, [isto é,] a linha; ver *Enciclopédia das ciências filosóficas*, 3ª. edição [1830], § 261 Observação. - Mais frequentemente ainda vem a se impor o comentário sobre a utilização pela linguagem técnica da filosofia de expressões latinas para as determinações de reflexão, ou porque a língua materna não possui nenhuma expressão para elas, ou porque, ainda que as tenha, como ocorre neste caso, a sua expressão recorda mais o imediato, e a língua estrangeira, ao contrário, mais o refletido.

O sentido e a expressão mais exatos que recebem o ser e o nada, agora que eles são *momentos*, resulta na consideração do ser-aí como sendo a unidade na qual eles estão conservados. Ser é ser e nada é nada somente em sua diversidade recíproca; porém em sua verdade, em sua unidade, eles desapareceram enquanto tais determinações e passam a ser algo de outro. Ser e nada são o mesmo; *e porque eles são o mesmo não são mais ser e nada*, e eles têm uma determinação diferente; no devir eles eram nascer e perecer; no ser-aí, como uma outra unidade determinada, eles são novamente outros momentos determinados. Esta unidade torna-se, neste momento, a sua base, da qual não mais sairá nenhum significado abstrato do ser e do nada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹

OBRAS DE HEGEL²

Obras reunidas³

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845; neu edierte Ausgabe; Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982-1983 (Theorie-Werkausgabe).

Werke, Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, gedruckt mit Unterstützung der deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968...⁴

Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des von Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich

¹ Para conferir um levantamento exaustivo das fontes primárias e da literatura secundária atinentes à filosofia hegeliana, v. *Bibliografia hegeliana* de Kurt Steinhauer: *Hegel Bibliography, Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy*, compiled by Kurt Steinhauer Vol. 1: 1980, Vol. 2: 1998 (os dois volumes abrangem a bibliografia hegeliana entre os anos de 1802 a 1991).

² Informações atualizadas sobre os últimos lançamentos de textos de Hegel em alemão, traduções, e literatura secundária, podem ser colhidas nas notícias e nas resenhas da revista *Hegel Studien*, ou nos *Bulletins de littérature hégélienne* publicados pelos *Archives de Philosophie*. Boa parte dessas informações podem ser acessadas também pela internet, a partir do site <http://nosophi.univ-paris1.fr/>, [Actualité de la recherche sur Hegel](#).

³ Cf. K. Steinhauer, *op. cit.* Vol. 1: Obras completas de Hegel, p. 1-12 (números de referência 1-21); Obras selecionadas, p. 12-17 (nº de ref. 22-112). Vol. 2: Obras completas, p. 3-7 (nº de ref. 19/1-21/13); Obras selecionadas, p. 7-11 (nº de ref. 34/1-112/40).

⁴ Dos 22 volumes previstos, 18 já foram publicados. Entre os que faltam, o vol. 14 referente à *Filosofia do direito*, organizado por Elisabeth Weisser-Lohmann.

Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze, besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1965...

*Fenomenologia do espírito*⁵

Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 (Werke in zwanzig Bänden, 3) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Fenomenologia do Espírito. Parte I. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen, apresentação Henrique C. de Lima Vaz. Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Pensamento Humano, coordenação de Emmanuel Carneiro Leão).⁶

Fenomenologia do Espírito. Parte II. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1992. 222 p. (coleção Pensamento Humano, coordenação Emmanuel Carneiro Leão).

Fenomenologia do Espírito. Prefácio, Introdução, Caps. I e II. Seleção, tradução e notas de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces com a colaboração de Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, primeira edição 1966, sexta reimpressão 1985. (Colección de Textos Clásicos).

La Phénoménologie de l'Esprit. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier Éditions Montaigne, tomo I, 1939, tomo II, 1941. (Collection Philosophie de l'Esprit).

Phénoménologie de l'Esprit. édition de 1807. Trad. et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991. (Collection Bibliothèque Philosophique).

⁵ Id. ib. Vol. 1: edições em separado da *Fenomenologia do espírito*, p. 22-26 (números de referência 214-284). Vol. 2: p. 19-25 (números de referência 215/1-284/75).

⁶ A edição em dois volumes apareceu até 2001 (6ª edição da parte 1, 5ª edição da parte 2). A primeira edição em volume único surgiu em 2002, segunda edição em 2003.

Phénoménologie de l'Esprit. Trad., notas e apêndice de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, tomos I e II. Paris: Gallimard, 1993. (Collection Folio / Essais).

*Ciência da lógica*⁷

Wissenschaft der Logik. I. Erster Teil, Die objektive Logik, Erstes Buch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 5) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Wissenschaft der Logik. II. Erster Teil, Die objektive Logik, Zweites Buch. Zweiter Teil, Die subjektive Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 6) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Ciencia de la Lógica. Primera parte. Trad. directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Libreria Hachette, sem data [a partir do tomo II, sabe-se que a 1ª ed. é de 1956] (Biblioteca Hachette de Filosofia).

Ciencia de la Lógica. Tomo II. Trad. directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar / Hachette, 2ª ed. 1968, 3ª ed. 1974.

Science de la Logique. Premier tome, premier livre, l'être: édition de 1812. Trad., apresentação e notas de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1972, 1987. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Premier tome, deuxième livre, la doctrine de l'essence. Trad., apresentação e notas de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976, 1982. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Deuxième tome, la logique subjective ou doctrine du concept. Trad., apresentação e notas de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1981. (Bibliothèque Philosophique).

⁷ Id. ib. 1980: edições em separado da *Ciência da lógica*, p. 26-29 (números de referência 286-340). 1998: p. 25-29 (números de referência 289/1-340/45).

*Enciclopédia das ciências filosóficas*⁸

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 8) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil, Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 9) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Werke in zwanzig Bänden, 10) auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume I, A Ciência da lógica. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental).

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume II, A Filosofia da Natureza. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Pe. José Nogueira Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997 (O Pensamento Ocidental).

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume III, A Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental).

⁸ K. Steinhauer, op. cit. Vol. 1: edições em separado da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, p. 29-34 (números de referência 341-445). Vol. 2: p. 29-35 (números de referência 345/1-445/85).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. - La Science de la Logique. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1970 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, II. - Philosophie de la Nature. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2004 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, III. - Philosophie de l'Ésprit. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Concept Préliminaire de la Philosophie. Concept Préliminaire de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé. Traduction, introduction, notes et commentaire par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1994 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé. [1830] Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler. Paris: Gallimard, 1970, nouvelle édition 1990, 2001 (Bibliothèque de Philosophie, collection fondé par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty).

*Filosofia do direito*⁹

Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 (Werke in zwanzig Bänden) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

⁹ Id. ib. Vol. 1: edições em separado da *Filosofia do direito*, p. 34-37; 1998: p. 35-42. No primeiro levantamento do Vol. 1 são listadas 61 edições, em língua alemã e em diversas traduções, entre 1820 e 1974 (números de referência 446 à 506). Destas, apenas uma em língua portuguesa, aquela de O. Vitorino em 1959. No volume 2 aparecem um Adendo (acrescentando as edições que não tinham sido listadas entre os anos de 1832 a 1975) e o Suplemento (abrangendo de 1976 a 1991); dessas outras edições acrescentadas, em língua portuguesa constam apenas a segunda edição de O. Vitorino em 1976 e a tradução da sociedade civil-burguesa por J. Saramago em 1979, a partir da versão francesa de Lefebvre.

Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition und Kommentar in 4 Bänden von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog KG. (Frommann-Holzboog), 1973-1974.

Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Karl-Heinz Ilting. Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 1. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider mit einer Einleitung von O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Nachschrift von Hegels Vorlesungen über „Naturrecht und Staatswissenschaft“ aus dem Wintersemester 1819/20 aus dem Besitz der Lilly-Library der University of Indiana. Herausgegeben von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio (1820) - Introdução. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller, em *Analytica*, volume 1, número 2, 1994: 107- 161.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio - primeira parte, o direito abstrato. Com uma seleção das notas à mão de Hegel no seu exemplar de curso e seguida de uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825 em Apêndice. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio - terceira parte, a eticidade - segunda seção, a sociedade civil-burguesa. Tradução de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio - terceira parte, a eticidade - segunda seção, a sociedade civil. Com uma seleção dos Apointamentos das “Lições” de 1822/1923 e 1824/1825. Tradução de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2ª edição 2000.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio - terceira parte, a eticidade - terceira seção, o Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975 (Biblioteca de Filosofía, dirigida por Ezequiel de Olaso).

Principes de la Philosophie du Droit. Texte intégral, accompagné d’annotations manuscrites et d’extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Paris: Presses Universitaires de France, 1998 (Fondements de la politique).

Principes de la Philosophie du Droit. Texte intégral, accompagné d’annotations manuscrites et d’extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Édition revue et augmentée. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (Quadrige).

Principes de la Philosophie du Droit. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: GF Flammarion, 1999.

Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l’état en abrégé. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé avec la collaboration de Jean-Paul Frick. Paris: Vrin, 1986, seconde édition revue et augmentée, deuxième tirage.

Lineamenti di filosofia del diritto Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. A cura di Giuliano Marini. Biblioteca Universale Laterza 209. Bari: Editori Laterza, 1994.

Elements of the Philosophy of the Right or Natural Law and Political Science in Outline. Edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

The Philosophy of Right. Translated with Notes by T. M. Knox. Great Books of the Western World, 46. Chicago-London-Toronto: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952.

Outras obras

Escritos de juventud [1794-1801. Vários textos de Berna e Frankfurt, dentre eles, *A positividade da religião cristã, Eleusis, O espírito do cristianismo e seu destino*]. Edición, introducción y notas de Jose M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1984.

Hegels theologische Jugendschriften (Volksreligion und Christentum, Das leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion, Der Geist des Christentum und sein Schicksal, Systemfragment von 1800) [1795-1800]. Hrg. Herman Nohl. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1907.

L'esprit du christianisme et son destin [1797/1800]. Texte traduit, présenté et commenté par Franck Fischbach. Angleterre (sic): Presses Pocket, Agora Classics, 1992.

Les Orbites des Planètes (Dissertation de 1801). Traduction et notes par François de Gandt, avec une introduction sur la critique de la mécanique newtonienne chez Hegel. Préface de Dominique Dubarle. Paris: Vrin, 1979. L'histoire des sciences, textes et études.

Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum, Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen [1801]. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Neuser. Weinheim: Acta Humaniora d. VCH, 1986. Schriften zur Naturphilosophie, herausgegeben von Reinhard Löw.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling [1801], précédé de K. L. Reinhold, *Elements d'un tableau de la philosophie au début du XIXe. Siècle* (extraits) [1801], suivi de F. W. J. Schelling ou G. W. F. Hegel, *De la relation entre la philosophie de*

la nature et la philosophie en général [1802]. Présentation et traductions par Bernard Gilson. Paris: Vrin, 1986.

Écrits politiques. La constitution de l'Allemagne (1800-1802), Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique. À propos du "Reformbill" anglais. Traductions de Michael Jacob et Pierre Quillet. Paris: Editions Champ Libre, 1977.

La relation du scepticisme avec la philosophie [1802], suivi de *l'Essence de la critique philosophique* [1802]. Traduction et notes par B. Fauquet, préface de J.-P. Dumont. Paris, Vrin, 1986.

Como o senso comum compreende a filosofia [1802]. Apresentação de Jean-Marie Lardic seguido de um ensaio sobre A contingência em Hegel. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

Premières publications. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Foi et savoir [ou Philosophie de la Réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses formes en tant que philosophies de Kant, de Jacobi et de Fichte, 1802]. Trad. introduction et notes par Marcel Méry. Paris: Vrin, 1952.

Des manières de traiter scientifiquement su droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit [1802-1803] Traduction et notes par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972.

System der Sittlichkeit [1802/1803]. Herausgegeben von Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

Système de la vie éthique [1802/1803]. Traduit et présenté par Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1976.

Logique et Métaphysique (Iéna, 1804-1805). Présentation, traduction et notes de D. Souche-Dagues avec un commentaire d'André Kaan. Paris: Gallimard, 1980.

La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805. Traduite par Guy Planty-Bonjour. Paris: PUF, 1982.

Propédeutique philosophique [1808]. Traduit et présenté par Maurice de Gandillac. Paris: Les Editions du Minuit, 1997.

Escritos pedagógicos [1809-1815]. Traducción e introducción Arsenio Ginzo. México: Fondo de Cultura Economica, 1991.

Recension des Oeuvres de F. H. Jacobi [1817]. Traduction et notes sous la direction de André Doz. Paris: Vrin, 1976.

Les écrits de Hammann [1828]. Introduction, traduction, notes et index par Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne, 1981.

Cours d'esthétique (Edition Hotho) [1818... 1825]. Traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck. Paris: Aubier, 1995 (Bibliothèque Philosophique).

Leçons d'esthétique, Les formes artistiques. Caroline Guibet Lafaye. Philo-Textes, Texte et Commentaire. Paris: Ellipses, 2002.

Lições sobre a Estética, Introdução. Trad. Marco Aurélio Werle. Cadernos de tradução, n.º 1. SP: USP, 1997.

Cursos de Estética [1818... 1825] [em 4 vol.]. Trad. Marco Aurélio Werle, Olivier Tolle, consultoria Victor Knoll. São Paulo: Edusp, vol. I, vol. II, 2000, vol. III, 2002.

Lecciones sobre la historia de la filosofía [1819... 1828]. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost, traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1955, 1977.

Leçons sur l'histoire de la philosophie [1819... 1828]. Traduction et notes par Pierre Garniron, 7 volumes. Paris: Vrin, 1972.

La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'histoire. [1822, 1828, 1830] Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou. Paris: 10/18, 1988.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. [1822... 1830] Prólogo de José Ortega y Gasset, advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 3^a ed., 1985.

Filosofia da História. [1822... 1830] Trad. Maria Rodrigues, Hans Herden. Brasília: Ed. UnB, 2^a ed., 1999.

Hegel Briefe. Hegel Sämtliche Werke, neue kritische Ausgabe, begründet von Georg Lasson, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Bd. XXVII - XXX. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

Hegel Correspondance. Traduit de l'allemand par Jean Carrère, 3 vol. Paris: Gallimard, 1962.

OBRAS CLÁSSICAS SUBSIDIÁRIAS

ALEMBERT, Jean le Rond d'. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Documento eletrônico acessado a partir de www.bnf/gallica

ARISTÓTELES. Obras completas em grego e inglês da edição *Loeb Classical Library*, em documentos eletrônicos acessados a partir de www.perseus.tufts.edu

____. *Metafísica*. Edição trilingüe (grego, tradução latina de Guilherme de Moerbeek e espanhol) de Valentin Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 2ª ed. revisada, 1982.

____. *Metaphysics*. Tradução de W. D. Ross. *On the Soul*. Tradução de J. A. Smith. Great Books of the Western World, vol. I. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

____. *De l'âme*. Tradução e notas de J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.

____, *Les Politiques*. Tradução e notas de Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2ª ed., 1993.

CONDILLAC, Etienne Bonnot de. *Traité des sensations*. Documento eletrônico acessado a partir de www.bnf/gallica

DESCARTES, René. *Oeuvres Complètes*. Edição de Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. (edição de referência).

FERGUSON, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Edição com introdução de Duncan Forbes. Edinburgh: University Press, 1978.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Sämtliche Werke*. Edição de Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Co., 1845-1846, 8 vol. (edição de referência).

_____. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française*. Tradução de Jules Barni. Paris: Payot, 1974.

_____. *Discours à la Nation Allemande*. Tradução de S. Jankélévitch, com introdução de Max Rouché. Paris: Aubier, 1981.

_____. *Fondement du droit naturel selon les principes de la philosophie de la science*. Tradução e notas Alain Renaut. Paris: PUF, 1984.

HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Documento eletrônico acessado a partir de <http://gutenberg.spiegel.de/herder/sprache>

_____. *Traité sur l'origine de la langue*. Tradução e notas de Pierre Pénisson. Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

HOBBS, Thomas. *English Works*. Edição Molesworth, 1839-1845. (edição de referência).

_____. *Leviathan*. Edição com introdução de C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

_____. *Leviathan*. Tradução de François Tricaud (contém as diferenças entre as versões inglesa e latina da obra). Paris: Sirey, 1971.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edição com introd. Ernst C. Mossner. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.

KANT, E. *Kant im Context 2000-I*. Werke, Briefwechsel und Nachlass. K. Worm, Berlin, 1997, CD-ROM.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Dir. Ferdinand Alquié. Paris: NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 3 vol.: I - 1980, II - 1985, III - 1986.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlim: Dietz Verlag: 1988. (MEW, edição de referência).

PLATÃO. Obras completas em grego e inglês da edição *Loeb Classical Library*, em documentos eletrônicos acessados a partir de www.perseus.tufts.edu

_____. *A República*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes, coordenação Benedito Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 3^a ed., 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 2003.

_____, *Du Contrat Social*. Texte original publié avec introduction, notes et commentaires par Maurice Halbwachs. Paris: Aubier Editions Montaigne, 1943.

SCHELLING, Friedrich von. *Sämtliche Werke*. Org. por K. F. A. Schelling. Cotta: Stuttgart, 1856-1861. (edição de referência).

BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. (13 vol.) Lisboa: Ed. Presença, 6ª ed. 1999.

ADORNO, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus Ediciones, 3ª ed. 1981.

_____. *Dialética negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

AQUINO, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

ARANTES, Paulo. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo: Ed. Polis, 1981.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

AUBENQUE, Pierre. (dir.) *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

_____. "Aristote et la démocratie". AUBENQUE, Pierre. (dir.) *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

BARBOSA FILHO, Balthazar. "Condições da autoridade e autorização em Hobbes". *Revista de Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. "Saber, fazer e tempo: uma nota sobre Aristóteles". *Verdade, conhecimento, ação*. Ensaios em homenagem a Guido de Almeida e Raul Landim. São Paulo: Loyola, 1999.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. SP: Edições Loyola, 2001.

BARNETT, Stuart. (org.) *Hegel after Derrida*. London: Routledge, 1998.

BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: University Press, 1993.

BENJAFIELD, John G. *A history of Psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1996.

BERNARDES, Júlio. “A crítica de Hegel à teoria do contrato”. *Filosofia Política* III / 5: Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BIARD, J. BUVAT, D. KERVÉGAN, J.F. KLING, J.-F. LACROIX, A. LÉCRIVAIN, A. SLUBICKI, M. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. 3 vol. Paris: Aubier, 1981-1983.

BLOCH, Ernst. *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Economica, 1985.

BOBBIO, Norberto. “Hegel e il giusnaturalismo”. *Rivista de Filosofia*. Torino: Taylor Ed. Vol. LVII, n. 4, out.-dez. 1966.

_____. *Studi hegeliani*. Torino: Einaudi, 1981.

_____. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Ed. UnB, 1984.

_____. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.

_____ & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Hegel à Francfort, ou Judaïsme - Christianisme - Hegelianisme*. Paris: Vrin, 1970.

_____. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) - Commentaire; contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*. Paris: Vrin, 1986.

_____. *A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e metafísica em Hegel, sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BOUTON, Christophe. "L'histoire du monde est le tribunal du monde". *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

BRUNSCHWIG, Henri. *Société et romantisme en Prusse au XVIII siècle*. Paris: Flammarion, 1973.

BUNSE, Heinrich A. W. *Iniciação à Filologia Germânica*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1983.

CAMPAGNOLLO, Gilles. "Modernité de la production et production du monde moderne. Travail et richesse selon Hegel". *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

CAMPE, Joachim Heinrich. *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Braunschweig: Schulbuchhandlung, 1811.

CAMPOS, Haroldo de. *Hegel Poeta*. Folha de S. Paulo, 26 de janeiro de 1997, Caderno *Mais*, p. 5-11 e 5-12.

CANTO-SPERBER, Monique. (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.

_____. “L’unité de l’Etat et les conditions du bonheur publique (Platon, République, V ; Aristote, Politique, II)”. AUBENQUE, Pierre. (dir.) *Aristote politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*. Paris: PUF, 1993.

CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. São Paulo: Cultrix, 1964.

CASSIRER, Ernst. *La Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica. 1981.

CHÂTELET, François. *Hegel*. Paris : Seuil, 1987.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. “Critique du subjectivisme et théorie de l’action: Carl Schmitt et Hegel”. *Les cahiers de Fontenay* n° 67/68, E.N.S. Fontenay/St-Cloud, 1992.

_____. *Logique et Langage, l’Idéalisme Spéculatif*. Ensaio, 1998.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

DANTO, Arthur C. *Que és Filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 2ª ed. 1984.

DERRIDA, Jacques. *Glas*. Paris : Galilée, 1974.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DOTTI, Jorge. “A crítica ao universal hegeliano em Marx e Stirner”. *Filosofia Política* III / 5: Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

DREYER-SCHMITT. *Lehr- und Übungsbuch der deutschen Grammatik*. Ismaning: Max Hueber Verlag, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis, II - L'Idéologie Allemande*; France-Allemagne et Retour. Paris: Gallimard, 1991.

_____. *L'Allemagne répond à la France: Le Peuple et la nation chez Herder et Fichte*.

DUSO, Giuseppe. "La philosophie politique de Fichte : de la forme juridique à la pensée de la pratique". *Les Etudes Philosophiques*, n° 1 / 2001.

DÜSUNG, Klaus. "Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung". *Hegels Theorie der subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hrg. Lothar Eley. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag, 1990.

_____. "Hegels Theorie der Einbildungskraft". *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989. Hrg. Franz Hesse und Burkhard Tuschling. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag, 1991.

_____. "Politische Ethik bei Platon und Hegel". *Hegel Studien* 19, 1984.

EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

EISLER, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Zweite völlig neu bearbeitet Auflage, 1904.

_____. *Kant-Lexikon*. Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994.

EYSSIDIEUX-VAISERMANN, Anne. "La refondation du droit naturel moderne". *Hegel, penseur du droit*. Org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: CNRS Editions, 2004.

FERRARA, Giovanna. "La pitié, la Terreur et la flamme immortelle de la Raison". *Antigona*, Tommaso Traetta, tragedia per musica in tre atti di Marco Coltellini. Les Talents Lyriques conduzidos por Christophe Rousset, primeira gravação mundial. Decca, 2000.

FISCHBACH, Franck. “Extase et décision, Remarques sur le différend Hegel/Schelling”. *Philosophie* n° 52, Hegel: Études, 1996.

_____. *Du commencement en philosophie, Etude sur Hegel et Schelling*. Paris: Vrin, 1999.

_____. *Fichte et Hegel, La Reconnaissance*. Paris: PUF, 1999.

_____. “Fichte et les deux sources de l’idéalisme allemand”. *Etudes Germaniques*, Janvier-Mars 2001.

_____. “La pensée politique de Schelling”. *Les Etudes Philosophiques*, n° 1 / 2001.

_____. *L’être et l’acte, enquête sur les fondements de l’ontologie moderne de l’agir*. Paris: Vrin, 2002.

_____. “Théorie de l’action et ontologie de l’activité chez Hegel”. *Hegel, penseur du droit*. Org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: CNRS Editions, 2004.

FLEISCHMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.

FOESSEL, Michaël. “L’universel et l’intime. L’amour dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel”. *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

FULDA, Hans Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.

GADAMER, H. G. “Signification de la logique de Hegel”, “Hegel e Heidegger”. *L’Art de Comprendre*. Ecrits I - Herméneutique et tradition philosophique. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

_____. *Verdad y Método, fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 4^a ed. 1975.

GIANOTTI, José Arthur. *Marx*. Porto Alegre: LPM, 2000.

GIVSAM, H. “Der Staat - Ruckfall in den Naturzustand?”. *Hegel Jahrbuch* 1993/4.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel”. *Écrits*, tome II. *Études de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin, 1984.

_____. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos”, Apêndice de *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GUEROULT, Martial. “Fichte et la Révolution Française”, “La Wissenschaftslehre comme système nécessaire de la liberté” e “La Doctrine Fichtéenne du Droit”. *Etudes sur Fichte*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

_____. “Nature Humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte”. *Les Cahiers pour l'analyse 6, La politique des philosophes*. Travaux du Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure. Paris: Seuil, 1967.

GRIMM, Jacob & Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Zölfter Band, I. Abteilung, V - Verzwunzen, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1956.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis, estudios de filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

HAYM, Rudolph. *Hegel und seine Zeit*. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie. Berlin: Rudolph Gaertner, 1857.

HELPER, Inácio. “A violência e o Estado em Hegel”. *Filosofia Política* III / 5: Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HENRICH, Dieter. *Hegel im context*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1946.

_____. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Editions du Seuil, 1983.

HONDT, Jacques d'. *Hegel Secret, Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: PUF, 2^a ed. 1986.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento, A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORSTMANN, Rolf P. "Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geist". *Hegel Studien*, Beiheft 19.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

KAHN, Charles H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Traduções de Maura Iglésias et alii. Série Filosofia Antiga n° 1, Núcleo de estudos de filosofia antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, sem data.

KERVÉGAN, Jean-François. "Les conditions de la subjectivité politique, incidences du concept hégélien de politische Gesinnung". *Les Etudes Philosophiques*, n° 1, 1988.

_____. *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992.

_____. "Hegel, l'Etat et le Droit". *Droits, Revue française de théorie juridique*, n° 16, 1992.

_____. "Toute vraie philosophie est un idéalisme", l'esprit et ses 'natures'. *Hegel Passé, Hegel à venir. Futur antérieur*, numéro coordonné par H. Maler. Paris: L'Harmattan, 1995.

____. “La vie étique perdue dans ses extrêmes’, Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”. *Laval Théologique et philosophique* 51, 2. Hegel Aujourd’hui. Juin, 1995.

____. “Société civile et droit privé, entre Hobbes et Hegel”. *Architectures de la Raison*. Mélanges offerts à Alexandre Matheron. Textes réunis par Pierre François Moreau. Fontenay: ENS Editions, 1996.

____. “Soberania e representação em Hegel”. *Revista de Filosofia Política*, nova série, vol. 3, 1998.

____. “La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social”. *Revue germanique internationale*. 15/2001.

____. Présentation: L’institution de la liberté. HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 2^a edição 2003.

____. “Le droit du monde. Sujets, normes et institutions”. *Hegel, penseur du Droit*. Org. J.-F. Kervégan et Gilles Marmasse. Paris: CNRS Editions, 2004.

KERVÉGAN, Jean-François, e MARMASSE, Gilles. *Hegel, penseur du droit*. Paris: CNRS Editions, 2004.

KOHLSCHMIDT, Werner. “Sturm und Drang”, “O Classicismo” e “O Romantismo”, in BÖSCH, Bruno (org.), *História da Literatura Alemã*. SP: Herder/Edusp, 1967.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’Ecole des Hautes Etudes, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 2000.

KREBS, Angelika. *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

KRUG, Wilhelm Traugott. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Faksimile-Neudruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage, Leipzig, 1832-1838, Viertel Band, 1834, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1968, nouvelle édition, 1985.

LAFAYE, Caroline Guibet. "Le mariage: du contrat juridique à l'obligation éthique". *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

LANGFORD, Peter. *Modern Philosophies of Human Nature - their emergence from Christian Thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.

LEBRE, Jérôme. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine: Deleuze, Lyotard, Derrida*. Paris: Ellipses, 2002.

_____. "Présence de l'Etat ou présence du peuple ? Volonté et théorie de la souveraineté dans les Principes de la Philosophie du Droit". *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

LEBRUN, Gérard. "Hegel, leitor de Aristóteles". *Hegel, um seminário na UnB*. Brasília: Ed. da UnB, 1979.

LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'éthicité, Commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Vrin, 2001.

LEIVAS, Cláudio R. C. "A idéia de Deus como efetividade do mundo. A divinização do Estado em Hegel". *Filosofia Política* III n° 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LIMA, Carlos Roberto Velho Cirne. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1996.

_____. *Filosofia e o problema da fundamentação*. Ensaio, 1985.

LLOYD, Geoffrey E. R. “L’idée de nature dans la Politique d’Aristote”. AUBENQUE, P. (dir.) *Aristote politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*. Paris: PUF, 1993.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MARMASSE, Gilles. “Qui est coupable? Action et imputation chez Hegel”. *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

MARTINS, Sonia Amaral. “Fúria da destruição e totalitarismo”. *Filosofia Política III / 5: Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

MCTAGGART, John. *A Commentary on Hegel’s Logic*. Nova York: Russell & Russell, 1910.

MEINECKE, Friedrich. *The Age of German Liberation, 1795-1815*. Edited with an Introduction by Peter Paret. Berkeley: University of California Press, 1977.

MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Coleção Filosofia Passo a Passo, 2003.

_____. *Para ler a Fenomenologia do espírito, Roteiro*. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. “Hegel como mestre de (sic) pensar”. *Síntese*, nova fase, v. 23, n° 73, 1996.

MORAES, Alfredo de Oliveira. “Razão e conhecimento: considerações sobre a Weltsanschauung hegeliana”. *Filosofia Política III* n° 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MÜLLER, François. *Grammaire de l’allemand*. Paris: Le Robert & Nathan, 2001.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A gênese conceitual do Estado ético”. *Revista de Filosofia Política*, nova série, vol. 3, 1998.

_____. “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”. *Filosofia Política* III, n° 5. Estado e política, a filosofia política de Hegel.

_____. *Introduções às traduções parciais da Filosofia do direito de Hegel: Direito Abstrato* (2003), Sociedade civil (2ª ed. 2000) e Estado (1998).

NOUVEAU DICTIONNAIRE Allemand - François et François - Allemand à l’usage des deux nations, tome I contenant le François expliqué par l’Allemand, tome II Contenant l’Allemand expliqué par le François. Strasbourg: Amand König Libraire, 1762.

_____. Quatrième édition originale plus perfectionnée que les précédentes. Tome I. Contenant l’allemand expliqué par le françois. Strasbourg: Amand König, Libraire. 1789, avec approbation et privilège.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. “Eticidade e religião: o comunitarismo do jovem Hegel”. *Filosofia Política* III n° 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OERTEL. *Grammatisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, wobei zugleich Abstammung, Laut- und Sinnverwandtschaft, Sprachreinigung und Wortneuerung beachtet wird. Für Schriftsteller, Schullehrer, Friedens- und Kriegsbeamte, Kanzleiherren, Buchhändler, Kauf- Handels- und andere Geschäftsleute, vom Professor Oertel in Ansbach (gedruckt bei Dr. Carl Wolf). Zwei Bände. Zweiten Bandes zweite Abtheilung. Schwebel bis Zupresse. München, 1830. Bei Ernst August Fleischmann.

PAICHELER, Geneviève. *L’invention de la psychologie moderne*. Paris: l’Harmattan, 1992.

PEIXOTO, Katarina. “Subjetividade livre e dever universal: o que está em jogo na moralidade”. *Filosofia Política* III n° 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

PÉNISON, Pierre. “Introducion”. HERDER, *Traité sur l’origine de la langue*. Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

PERTILLE, José Pinheiro. “Comentário à palestra de Marcos Lutz Müller”. *Liberdade e reconhecimento. Ética e Política*, org. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1993.

_____. *A crítica hegeliana ao estado de natureza*. Dissertação, Mestrado em Filosofia, UFRGS, 1989.

_____. “A pena de morte na Filosofia do direito de Hegel”. *Filosofia Política Nova Série* vol. 5. Porto Alegre: L&PM, 2000.

_____. “Dialética do reconhecimento: consciência e consciência de si”. *Cruzamentos: Psicanálise, filosofia, política, ética*. Nilson Miranda & Leonardo Francischelli, org. Porto Alegre: Criação Humana, 2000.

_____. “Anatomia de um filme”. *A Priori* n° 2, 2003.

_____. “A dialética do senhor e do escravo não é política”. *A Priori* n° 3, 2003.

_____. “Une ambiguïté à propos de la famille. Das Vermögen, richesse et faculté”. *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

PFEIFER, Wolfgang. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, M-Z. Berlin: Akademie Verlag, 1989, 2ª ed. 1993.

POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2 vol. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 3ª ed. 1987.

QUELQUEJEU, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris, Seuil, 1972.

RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

RIEDEL, Manfred. “Hegels Kritik des Naturrechts”. *Hegel Studien* 4, 1967.

RITTER, Joachim. *Hegel et la Révolution Française, suivi de Personne et propriété selon Hegel*. Bibliographie (concernant l’influence exercée par la théorie politique de Hegel au XIXe. Siècle) par H. M. Sass. Paris: Beauchesne, 1970.

_____. “Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik”. *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. Milano: Mursia, 1993.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Politique et Liberté: Une étude sur la structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*. Paris: Aubier, 1984.

_____. *O que é democracia*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1984, 2ª ed. 1989.

_____. “É a aparência uma mera encenação?” *Análise*. Lisboa, nº 1, 1985.

_____. *Do mal, para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L&PM, 1988.

_____. *Filosofia política e natureza humana*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

_____. “Reconnaissance et démocratie”. *Les Cahiers de Fontenay* nº 67/68. l’Etat, philosophie morale et politique. Fontenay: Editions ENS, 1992.

_____. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.

_____. *Lições de filosofia política: o estatal, o público e o privado*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

_____. *Métaphysique et raison moderne*. Paris: Vrin, 1997.

_____. *Hegel passo a passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *A dialética do reconhecimento*. Ensaio, 2003.

ROSENFELD, Kathrin. *Antígona - de Sófocles a Hölderlin. Por uma filosofia “trágica” da literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

_____. *Sófocles & Antígona*. Filosofia passo a passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHIO, Sonia Maria. *História e liberdade em Hannah Arendt, da ação à reflexão*. Dissertação, Mestrado em Filosofia, UFRGS, 2000.

SACHS-HOMBACH, K. “Vermögen: Vermögenspsychologie”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter +, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Völlig neubearbeitet Ausgabe des „Wörterbuchs des philosophischen Begriffe” von Rudolf Eisler. Band 11, 728-731. Basel: Schwabe & COAG Verlag, 2001.

SEIXAS, Paulo Henrique Gomes de. *O desejo e a natureza humana, um estudo aproximativo entre Hobbes e Freud*. Porto Alegre: Ed. Conceito, 2003.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. “Hegel e a reforma da filosofia”. *Filosofia Política* III n° 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

STEINHAUER, Kurt. *Hegel Bibliography*. Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy. Compiled by Kurt Steinhauer. Keyword Index by Gitta Hausen. (Hegel Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte. Zusammengestellt von Kurt Steinhauer. Stichwortregister von Gitta Hausen) K. G. Saur München: New York, London, Paris, 1980. Parte I, abrangendo os anos de 1802 a 1975.

STEINHAUER, Kurt. *Hegel Bibliography*. Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy. Compiled by Kurt Steinhauer, Under the Assistance of Hans-Dieter Schlüter, Keyword Index by Anton Sergl. (Hegel Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte. Zusammengestellt von Kurt Steinhauer, Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Schlüter, Stichwortregister von Anton Sergl) K. G. Saur: München, 1998. Parte II, abrangendo os anos de 1976 a 1991, volumes 1 e 2 (volume 2 dividido em dois tomos), com adendos, suplementos e correções.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*. Chicago: University Press, 1963.

_____. *What is Political Philosophy and other Essays*. Toronto: Collier-Macmillan, 1968.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: University Press, 1975.

THONNARD, F.-J. “La notion de nature chez Saint Augustin, ses progrès dans la polémique antipélagienne”. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1965, XI, 3-4.

TINLAND. “La valeur infinie de la culture. À propos d’une remarque des Principes de la Philosophie du Droit”. *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et Société, Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: PUF, 1944.

TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado Moderno, representação política no Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Transcendentalismo e dialética, ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra, a crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

TUGENDHAT, Ernst & WOLFF, Ursula. *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam, 1983.

VAYSSE, Jean-Marie. *Hegel, Temps et histoire*. Paris: PUF, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “Senhor e escravo, uma parábola da filosofia ocidental”. *Revista Síntese*, nº 21, 1981.

_____. “Por que ler Hegel hoje?” *Boletim SEAF-MG*, nº 1, 1982, p. 61-76.

VIEILLARD-BARÓN, Jean-Louis. “Comunidade ética e comunidade religiosa na Fenomenologia do espírito de Hegel”. *Filosofia Política III* nº 3, Hegel, a moralidade e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

VINEY, Wayne. *A History of Psychology, Ideas and Context*. Massachusetts: Allyn and Bacon: 1993.

WASZEK, Norbert. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política, Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. “O Estado ético”. *Filosofia Política III / 5: Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat. Cinq Conférences*. Paris: Vrin, 5^a ed. 1980.

WOOD, Allen. "Hegels Ethics". *Cambridge Companion to Hegel*. Org. Frederick Beiser. Cambridge: University Press, 1993.

XIFARAS, Mikhaïl. "L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété". *Hegel, Penseur du droit*, org. J.-F. Kervégan & G. Marmasse. Paris: Editions CNRS, 2004.

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

FONTES DAS EPÍGRAFES

p. 2 - José Saramago, *O homem duplicado*. SP: Cia. das Letras, 2002, p. 87. Na última linha, “*nenhumas dúvidas*” (sic).

p. 22 - Johann Gottlieb Fichte, *Quinto discurso à Nação Alemã*. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Aubier Editions Montaigne, 1952, p. 122.

p. 40 - Pierre Corneille, *Le Cid*, versos 1273-1276. Documento eletrônico acessado a partir de www.bnf/gallica

p. 62 - Jorge Luis Borges, *El Aleph*. Buenos Aires: Emecê Editores, 1984, p. 164.

p. 82 - Friedrich Gottlieb Klopstock, citado por Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1811, 5º. tomo, p. 336; a tradução aparece nesse trabalho na p. 87.

p. 103 - James Joyce, *Ulisses*. Trad. Antônio Houaiss. RJ: Civilização Brasileira, 1999, p. 38.

p. 118 - Philip K. Dick, *Minority Report - a nova lei*. Trad. Ana Luiza Borges et al. RJ: Record, 2002, p. 270-1.

p. 135 - Alberto Caeiro, O guardador de Rebanhos (1911-1912), em Fernando Pessoa, *O Eu profundo e os outros Eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 146.

p. 149 - Jean-Christoph Rufin, *Rouge Brésil*. Paris: Gallimard, 2001, p. 185-6.

p. 165 - Friedrich Hölderlin, *Hipérion, ou o eremita na Grécia* (segunda carta de Hipérion à Belarmino). Trad. Erlon José Paschoal. SP: Nova Alexandria, 2003, p. 13.

p. 180 - Michel de Montaigne, *Ensaaios*, Livro I, Capítulo XXIII: “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”. Trad. Sérgio Milliet. SP: Abril Cultural, 1980, Os Pensadores, p. 61.

p. 194 - Sófocles, *Antígona*, Antístrofe 2, vv. 367-9. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre : L&PM Pocket, 1999, p. 30.

p. 200 - Ovide, *Les Métamorphoses*, XI, “124-147”. Édition de Jean-Pierre Néraudau, trad. Jean-Pierre Lafaye. Paris: Gallimard, Folio Classique, 1992, p. 355.

p. 205 - John Locke, *Segundo Tratado sobre o Governo*, cap. VI - Do pátrio poder. Trad. E. Jacy Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Os Pensadores, p. 59.

p. 210 - Platão, *A República*, livro V, 455 d. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora Universitária, 2000, p. 236.

p. 215 - Thomas Hobbes, *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Os Pensadores, p. 77.

p. 223 - Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a desigualdade*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 277.

p. 234 - Hegel, ECF § 386 Ad., HW 10, p. 35-6, Adendo do último parágrafo da Divisão da Doutrina do espírito, trad. bras., p. 33.