
Elementos Epistemológicos no Prefácio à Fenomenologia do Espírito de Hegel

Preface to the Elements Epistemological Phenomenology of Spirit Hegel

JOÃO ALBERTO WOHLFART¹

Resumo: O artigo pretende esboçar alguns elementos da estrutura epistemológica hegeliana a partir do prefácio à Fenomenologia do Espírito. A metodologia do trabalho consiste na leitura e interpretação direta do texto, com vistas à ligação com o sistema filosófico hegeliano. O prefácio, escrito depois obra propriamente dita, já indica componentes metódicos e epistemológicos da filosofia posterior. O texto enfatiza a concepção hegeliana de filosofia como saber científico, a noção de verdadeiro como um todo, o projeto filosófico da síntese entre a substância, de Espinosa, e o eu livre, de Kant. Também destaca a inédita visão filosófica de absoluto como resultado do desenvolvimento sistemático da filosofia. Nesta perspectiva, Hegel não despreza contribuições filosóficas anteriores, mas as reintegra numa síntese mais ampla, profunda e complexa.

Palavras-Chave: Coisa mesma. Fenomenologia do Espírito. História. Sistema.

Abstract: The article aims to outline some elements of the hegelian epistemological structure from the preface to the Phenomenology of Spirit. The methodology of the work consists of the reading and the direct interpretation of the text, in order to relate it with the Hegelian philosophical system. The preface, written after the work itself, indicates methodological and epistemological components of the later philosophy. The text emphasizes the Hegelian conception of philosophy as scientific knowledge, the notion of true as a whole, the philosophical project of synthesis between the substance of Spinoza and the free self of Kant. It also highlights an unprecedented philosophical view of the absolute as a result of the systematic development of philosophy. From this perspective, Hegel does not despise previous philosophical contributions, but reintegrates them in a broader, deeper and more complex synthesis.

Keywords: Same thing. Phenomenology of Spirit. History. System.

1. Introdução

O objeto do artigo é identificar e explicitar elementos epistemológicos estruturantes do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Escrito

¹ Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE); Faculdade de Administração da Associação Brasileira de Educação (FABE). E-mail: joao@fabemarau.edu.br.

cronologicamente depois do texto da *Fenomenologia do Espírito*, mas introduzido na obra na condição de prefácio, não se restringe a uma síntese da estrutura argumentativa dela, mas a ultrapassa e estabelece uma espécie de projeto do sistema filosófico que o filósofo constrói posteriormente. Em outras palavras, o prefácio em questão pode ser lido na perspectiva de uma introdução ao conjunto do sistema filosófico que Hegel formula a partir da *Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e de outras obras históricas como a *Filosofia da História*, da *História da Filosofia* e da *Filosofia da Religião*.

O pano de fundo do artigo é evidenciar no texto hegeliano proposto uma estrutura epistemológica alternativa em relação àquelas principais construídas ao longo da *História da Filosofia*. Referimo-nos ao objetivismo clássico centralizado no objeto como fonte inquestionável de verdade e de conhecimento. Igualmente, nos referimos ao subjetivismo moderno segundo o qual o sujeito é fonte de conhecimento. Em outras palavras, o problema epistemológico é o embate entre o racionalismo e o empirismo respectivamente defensores das ideias eternas e inatas e da aquisição do conhecimento pela via dos sentidos. Hegel, no texto aqui em questão e em todo o sistema filosófico, integra a subjetividade do inatismo e a objetividade do empirismo pelo desenvolvimento da coisa mesma em sua universalidade interior e exterior e na construção histórica da filosofia que compreende a evolução racional do pensamento filosófico e a sua respectiva estruturação.

Desenvolveremos, na sequência, alguns pontos estruturantes do texto do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Merecem a atenção aspectos históricos e sistemáticos da filosofia ali evidenciados por Hegel, a estrutura e o método do conhecimento filosófico, a noção epistemológica hegeliana segundo a qual o verdadeiro é o todo, a síntese operada por Hegel entre Espinosa e Kant etc. Com essas questões, o prefácio pode ser indicado como um dos textos referenciais no todo do pensamento hegeliano, comparado com outros de importância semelhante como a introdução à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a introdução à *Filosofia do Direito*, a introdução à *História da Filosofia*.

2. Alguns Elementos Introdutórios

Mesmo que a *Fenomenologia do Espírito* contenha um prefácio sobre o qual versa o artigo, Hegel dispensa a exigência acadêmica de incluir numa obra um prefácio. Trata-se de uma razão metodológica segundo a qual a dialética não necessita de uma indicação prévia, em forma de introdução ou de prefácio, dos assuntos que serão abordados ao longo de uma obra. Numa visão dialética da qual Hegel está ensaiando os primeiros passos, a leitura de um texto consta da progressiva introdução na estrutura, na argumentação e na linha de raciocínio quando advém a lógica do próprio texto. Por esta via, segundo o filósofo, há uma correlação entre a leitura do texto e a exposição de seu raciocínio, pois o roteiro inclui a exposição, o conteúdo e o acompanhamento de sua leitura. Sobre a nova concepção de filosofia, Hegel escreve:

Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade – que em si inclui o particular-, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial (HEGEL 2005, § 1).

Uma categoria fundamental do prefácio é Coisa mesma. Não se trata, evidentemente, da essência aristotélica ou da coisa em si kantiana, mas da realidade em seu processo de estruturação. A Coisa mesma caracteriza um dinamismo de auto-organização e autodesenvolvimento do real em cujo movimento são conjugadas a racionalidade e a sistemática do real. A questão preliminar da filosofia é a associação da racionalidade filosófica representada pelo conceito de universalidade com a particularidade de múltiplos elementos culturais, políticos, sociais e linguísticos. Hegel coloca na base de sua filosofia a integração entre a pura racionalidade da universalidade, uma espécie de filosofia transcendental, e a particularidade dispersa do mundo material representada pelo empirismo, pelo desenvolvimento sistemático que inclui uma multiplicidade de elementos na constituição da razão. Hegel esboça uma nova concepção de filosofia segundo a qual a universalidade do pensamento mergulha no universo das culturas que configuram o mundo do período de Hegel. A Coisa mesma é resultado de um longo processo de desdobramento da

racionalidade filosófica, das culturas, dos contextos históricos até chegar ao complexo mundo moderno. Para Hegel, não apenas conta o resultado de um longo caminho de desdobramento das culturas, mas o próprio processo de desenvolvimento em relação ao qual o resultado não é simplesmente exterior.

Na exposição de seu projeto de filosofia, Hegel surpreende ao aproximar o verdadeiro e o falso, separados na lógica e na metafísica tradicionais. Para o filósofo, os valores de verdadeiro e de falso pressupõem-se reciprocamente no sentido de que um está incluído no outro. Segundo o filósofo, não é possível simplesmente dizer que algo é verdadeiro e outro algo é falso, que a verdade é isenta de toda a falsidade e vice-versa. Para algo ser dado como verdadeiro, passa antes pela falsidade e aparece como falsa diante de outro grau de expressão. Hegel toma como exemplo a integração de diversos sistemas filosóficos como componentes no desenvolvimento da verdade filosófica, pois correntes filosóficas opostas, tais como o racionalismo e o empirismo, não são simplesmente verdadeiras e falsas, mas momentos constitutivos do desenvolvimento filosófico mais global. Para Hegel, a diversidade filosófica não é uma contradição no sentido de que uma neutraliza a outra, mas momento diferenciado de um só sistema em autodesenvolvimento. As diferenças filosóficas e as contradições são as condições para a constituição da verdade filosófica estruturada no formato de uma síntese dinâmica da multiplicidade de sistemas filosóficos e na permanente integração entre a universalidade e a particularidade.

Outro elemento indicado por Hegel para expressar a sua concepção filosófica é a ligação entre o botão, a flor e o fruto. Por um lado, a flor dissolve o botão, como o fruto dissolve a flor; por outro, o botão é suprasumido na flor e a flor é suprasumida no fruto. Trata-se de um processo de desenvolvimento no qual as etapas se encontram organicamente encadeadas no jogo dialético da superação do momento anterior e a sua conservação no seguinte.

3. O Saber Científico

No prefácio à *Fenomenologia do Espírito* Hegel tenta construir uma nova concepção de filosofia e uma nova forma de articulação, através do deslocamento do clássico adágio de amor à sabedoria por saber científico. Aqui, ciência não significa um saber empírico particular, mas a apreensão racional e especulativa da totalidade do processo histórico e cósmico nos rigores do pensamento filosófico. No saber científico, a Coisa mesma é estruturalmente caracterizada na inteligibilidade racional e no caráter multiforme das determinações culturais e históricas interligadas pelo pensamento filosófico. Para Hegel, “com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (HEGEL, 2005, § 3). Não é mais o mundo e a filosofia estáticos como em grande parte da tradição filosófica que se estende de Platão a Kant, mas o sistema de ciência é caracterizado pelo movimento permanente. A atualização não é apenas um meio para alcançar um determinado fim, tal como a instauração do Reino de Deus na terra ou o ideal comunista da sociedade sem Estado e sem classes sociais. Hegel, por um lado, chama a atenção para uma visão filosófica que tem como regra o movimento universal que produz resultados em permanente atualização e superação, por outro, qualquer sistema filosófico ou determinação histórica advém de um longo processo de desenvolvimento e superação. Para Hegel,

Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém, a necessidade exterior é idêntica à necessidade interior – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos (HEGEL, 2005, § 5).

No saber científico, a necessidade interior e exterior coincidem. Na estrutura da Coisa mesma a interioridade é a reflexividade da razão que impregna a realidade e a organiza por dentro, enquanto a exterioridade aparece como a estrutura do real também constitutiva da racionalidade filosófica. Nesse dinamismo, a interioridade e a exterioridade não se justapõem como duas dimensões separadas, mas a estrutura do real é resultado da exteriorização da

reflexividade da razão, e a necessidade interior é a própria inteligibilidade do real que retorna a si. Mas no processo de permanente atualização da razão, quando a interioridade é traduzida na exterioridade do mundo, a razão adquire outra estrutura sistemática e novo ímpeto de criticidade que ultrapassam a tradução da razão na realidade. A realidade, idêntica à razão, também é capaz de transcender a razão, pois ela apresenta determinações e dinamismos que requerem novas formas de reflexão. Desta forma, no sistema científico anunciado por Hegel, a necessidade interior e a necessidade exterior integram-se num mesmo sistema porque um é a realização do outro e se diferenciam porque se determinam em novos graus de universalização. Hegel se refere, aqui, à estrutura de uma época composta pelo sistema de pensamento, pela estrutura social, pelo sistema político e pela configuração das nações em suas relações internacionais, pelo sistema cultural na complexidade da articulação dessas dimensões.

Do ponto de vista estritamente epistemológico, o método científico hegeliano busca captar a riqueza quase infinita das determinações. Para Hegel, “trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao pensamento da Coisa em geral também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito” (HEGEL, 2005, § 4). Hegel tem em vista um conhecimento geral baseado no conjunto que abrange a totalidade do universo, a totalidade histórica e a totalidade do sistema captadas por uma visão integradora. Esse momento abrangente não exclui a especificidade das diferenças dispostas num sistema de determinidades. Trata-se de uma totalidade integradora de elementos que inclui a universalidade abrangente e a multiplicidade diferenciada de determinações. O prefácio da *Fenomenologia do Espírito* já trata de incluir a universalidade do absoluto e a multidiversidade de objetos como uma riqueza cujas densas vinculações internas formam a totalidade e a universalidade; essa, por sua vez, efetiva-se na multiplicidade das diferenças. Na postura hegeliana, o conhecimento que isola a universalidade numa possível esfera numênica e transcendental é vazio e indeterminado, enquanto o conhecimento que separa as diferenças é dispersivo e desordenado. Essas duas dimensões são integradas pela força e pelo rigor do conceito cuja

autodeterminação ordena sistematicamente as determinidades em forma de saber científico. Para Hegel,

Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser conceito simples do todo (HEGEL, 2005, § 12).

O prefácio à *Fenomenologia do Espírito* é repleto de imagens que significam argumentos filosóficos. A imagem do carvalho é, seguramente, uma das mais significativas e repleta de vários componentes epistemológicos. O carvalho, uma árvore frondosa e densa, apresenta o viés sistemático do caráter diminuto e indeterminado da semente e se transforma, num dinamismo de desdobramento e desenvolvimento, numa árvore adulta. Para simplificar a exposição, o carvalho contém a verticalidade do tronco, a horizontalidade da distribuição circular dos galhos e a densidade das folhagens, representando uma tridimensionalidade epistemológica de momentos integrados. O tronco representa o fio condutor da racionalidade do pensamento filosófico que atravessa a História, os galhos representam o desdobramento circular de várias épocas condensadas na estrutura do contexto histórico atual e as folhagens representam as densas relações entre as determinações históricas, tais como a organização política e social. Trata-se de um amplo processo de formação cultural em cujo percurso há diferentes civilizações, épocas, modelos políticos de organização e modelos de pensamento filosófico resultantes dessas realidades. Segundo a formulação hegeliana, quanto mais avançado o processo de desenvolvimento cultural, mais complexo e mais amplo ele se torna. Essa sistemática é constituída pela linha do tempo na qual se sucedem as civilizações e pela extensão do espaço indicativa da complexidade e amplidão do sistema.

A imagem do carvalho é indicativa da dupla perspectiva de evolução da história e do pensamento filosófico como dois aspectos inseparáveis. É a complexa e globalizada sociedade moderna resultante do processo de atualização das culturas e civilizações que atravessam a história. É, igualmente, expressão da sistematicidade do pensamento filosófico como consequência da superação, atualização e síntese filosófica de concepções sistemáticas provenientes da filosofia grega, medieval e moderna. Se a argumentação fosse estendida para a filosofia posterior ao prefácio, Hegel constrói um único sistema com o universo ontológico da filosofia grega e medieval, com o universo da subjetividade moderna, dentro da perspectiva da tradição sistemática do neoplatonismo. Mas a imagem do carvalho antecipa a visão filosófica hegeliana segundo a qual a sistematização do pensamento filosófico é expressão do exercício de pensar a complexidade da realidade histórica. A concepção hegeliana evidenciada no texto do prefácio não é mais de uma pura filosofia, mas ela interage com a efetividade histórica (*Wirkungsgeschichte*) na condição da atualidade expressa nos rigores do pensamento. Mas Hegel completa:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si mesmo (HEGEL, 2005, § 20).

A concepção hegeliana acerca do verdadeiro como um todo é uma das referências para a compreensão de seu pensamento. O conhecimento restrito a um objeto particular ou a um acontecimento determinado não pode ser verdadeiro. A referência conceitual da particularidade deve ser situada dentro de um contexto maior e numa sistemática de determinações com as quais interage. Na visão hegeliana, o verdadeiro como um todo se justifica na exposição de círculos concêntricos cada vez mais amplos e complexos dispostos em movimentos de totalização e de singularização. O todo hegeliano não é uma estrutura sobreposta ao múltiplo e particular, não é um Estado totalitário que esmaga os indivíduos, mas a totalidade é resultante da interação

e integração das partes. O todo é expressão da interrelação das partes entrelaçadas por movimentos interesféricos, por sentidos de transversalidade, circularidade, verticalidade e horizontalidade. A concepção de todo hegeliana não é uma estrutura estática, imóvel, mas inspira-se num processo de desenvolvimento que integra as partes na perspectiva do movimento global de exposição e da evolução histórica. A noção de movimento e de desenvolvimento compreende a totalidade do processo de evolução cosmológico, a totalidade metódica do autodesenvolvimento do sistema filosófico e a totalidade do processo histórico na perspectiva dos quais algo é compreendido. A noção hegeliana de conhecimento não consiste em captar a substancialidade das coisas, mas em compreender especulativamente algo no contexto do desenvolvimento global da história universal como resultante de uma evolução que atravessa civilizações e contextos históricos variados.

A concepção epistemológica do verdadeiro como um todo anunciada no texto do prefácio tem os seus desdobramentos posteriores no sistema filosófico, com especial destaque à *Ciência da Lógica* e à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, nas quais Hegel expõe o seu sistema filosófico completo. A estruturação da totalidade do sistema em *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* caracteriza uma organização de entrelaçamentos entre círculos de totalidades regionais em cujo movimento a estrutura própria de cada uma, as relações entre essas esferas e a totalidade do sistema caracterizam o verdadeiro como um todo. Na perspectiva do sistema filosófico, o todo compreende a sequência de círculos, de estruturas parciais e a universalização de esferas cada vez mais amplas movidas por relações dinâmicas que interconectam e inter-relacionam as partes na perspectiva do todo e o todo na interdependência das partes.

Hegel dá os primeiros indicativos acerca da concepção dialética de absoluto. Esse conceito não consiste mais em identificar o absoluto com um universo autotélico refugiado acima do mundo sensível, tal como fora o motor imóvel aristotélico, o Deus do cristianismo e o transcendental kantiano, mas o absoluto hegeliano integra dialeticamente o transcendente e o imanente, o espiritual e o material, o universal e o particular, o absoluto e o relativo. Trata-se da combinação entre as relações entre as coisas, entre os componentes

constitutivos de diferentes esferas do real como a natureza e o espírito e a constituição do todo na conjugação de diferentes universos integrados. A concepção hegeliana de absoluto jamais pode ser pensada como o começo do qual tudo é deduzido e onde tudo tem o seu fundamento, mas é resultado do desenvolvimento global do universo e do espírito. Em Hegel não é possível pensar num absoluto configurado antes da criação da natureza e do mundo, mas no absoluto que resulta de um longo desenvolvimento sistemático e histórico. Em outras palavras, a convergência totalizante e integradora de todos os movimentos, de todos os sentidos, de todas as esferas do real na atualidade do desenvolvimento constitui o absoluto. Do ponto de vista metódico, na filosofia posterior à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel começa pelo mais abstrato e indeterminado e conduz a reflexão ao universal e determinado, do múltiplo e dispersivo para a unidade sistemática e organizada da multiplicidade sintetizada na totalidade concreta. Aqui é possível indicar uma homologia da concepção hegeliana de absoluto com a noção do filósofo de História da Filosofia, no desenvolvimento conjunto de concepções filosóficas e de sistemas filosóficos que se distribuem entre modelos idealistas, substancialistas e empiristas, todas elas convergentes nos modelos sistemáticos do chamado Idealismo alemão e do pensamento hegeliano.

4. Componentes Histórico-Sistemáticos

Hegel se encontra numa encruzilhada histórica de profundas transformações epocais requerentes de uma nova concepção de filosofia. É o mundo pós-revolucionário que proporciona nova estrutura econômica e produtiva, novo sistema político, novos referenciais culturais, perfazendo uma nova época histórica muito diferente das anteriores. Diante de novo cenário histórico, o grande desafio de Hegel é a elaboração de uma filosofia adequada para a compreensão filosófica dessa nova realidade. Segundo o filósofo, os filósofos imediatamente anteriores não deram conta desse desafio.

No prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já esboça uma visão filosófica que integra a história e a põe em evidência. Na sua Filosofia da História (*Geschichtsphilosophie*), o filósofo expõe a sequência de civilizações e de

épocas ordenadas pelo critério de desenvolvimento da consciência de liberdade. Entre a civilização persa, passando pela grega, romana e germânica, há uma evolução na conquista efetiva da liberdade humana evidenciada na consciência de que todos os homens são efetivamente livres. Para Hegel, a história é estruturada por um sentido vertical que é o fio condutor da racionalidade que perpassa a história, e pelo sentido horizontal da plataforma das diferentes culturas e civilizações que marcam o processo de complexificação da história universal. Por outro lado, como é sabido, Hegel também formula uma história da filosofia compreendida como um todo epistemológico e sistemático em evolução através dos filósofos, correntes filosóficas e sistemas filosóficos, na condição de uma única filosofia na diversidade de suas expressões. Com essas considerações, Hegel viveu e formulou o descortinar de uma nova época histórica e escreveu um pensamento filosófico adequado a essa época. Hegel escreve:

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber (HEGEL, 2005, § 17).

Hegel sintetiza, em poucas palavras, o projeto de seu sistema filosófico formulado nas obras posteriores à *Fenomenologia do Espírito*. Um dos eixos articuladores de seu projeto é a conciliação da substância, de Espinosa, e o eu livre e transcendental, de Kant. Na ótica hegeliana, o sistema spinozista é formado pela substancialidade quase material que subsume os atributos e os modos. Nessa força racional, a substancialidade universal determina unilateralmente os atributos e os modos na condição de um movimento de verticalização que rebaixa os modos em relação à substância. Na crítica hegeliana, a substância é dura e impenetrável, infinitamente densa e sem espaço para a liberdade e a subjetividade. Por outro lado, é conhecida a posição de Hegel diante do eu livre e transcendental kantiano, na sua crítica ao formalismo do filósofo de Königsberg. O filósofo não aceita a condição da subjetividade

formal centrada na autodeterminação de sua interioridade pura, uma liberdade independente da determinação da realidade. Nessas condições, o imperativo moral kantiano é vazio porque não respeita as diferenças, não integra a dimensão histórica e cultural e não proporciona nenhuma instância de mediação.

Hegel formula, particularmente em sua fase mais sistemática da qual resultam a *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a síntese entre Espinosa e Kant. Do primeiro, Hegel recebe a noção de sistema, de substancialidade e de interconexão de todas as determinações com uma substância. Nessa perspectiva, o capítulo final da *Lógica* da essência é particularmente ilustrativo no que diz respeito ao diálogo crítico de Hegel com Espinosa, superando-o no conceito de relação absoluta estruturada em relação de substancialidade, relação de causalidade e ação recíproca. Nessa crítica, a substancialidade rígida de Espinosa é superada pelo sistema de relações que constitui a nova substancialidade e essa na multiplicidade de acidentes determinados em relações complexas. De Kant Hegel recebe a noção de subjetividade enquanto autodeterminação introduzida dentro do sistema e que o dinamiza a partir de dentro. Da conciliação entre substancialidade e accidentalidade resulta um sistema filosófico mais aberto, em permanente autodesenvolvimento e autodeterminação na interação entre a totalidade e a diferenciação.

A conciliação hegeliana entre Espinosa e Kant, sem a pretensão de entrar na lógica da *Ciência da Lógica* e do sistema como um todo, pode ser especificada nas relações entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real constituída pelos universos da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. A primeira é representativa da subjetividade pela lógica da autodeterminação intrínseca a ela, e as segundas são representativas da substancialidade e da objetividade como expressão da automanifestação. As esferas do real são formas de autoexpressão da razão representada na *Lógica*, enquanto essa é a autodeterminação racional das diversas instâncias do real. Na interação dialética de várias partes da filosofia, as esferas são diferentes formas de determinação do sistema filosófico em sua totalidade. Da conciliação hegeliana entre Espinosa e Kant resulta o chamado sistema de liberdade na condição de

conteúdo e sistema em autodeterminação em diferentes instâncias, em conformidade com as partes da filosofia.

Na síntese hegeliana entre substância e sujeito, essas duas realidades são suprassumidas e reintegradas num outro nível de efetividade. A pura subjetividade kantiana é transformada por Hegel no sistema categorial da Lógica em autodesdobramento imanente, num movimento que vai das categorias mais abstratas do ser até a estrutura do método exposta no capítulo da Ideia absoluta. A subjetividade transcendental kantiana centralizada em si mesma é declarada por Hegel vazia e impossível de ser racionalmente sustentada, transformada no conceito de reconhecimento e de intersubjetividade. Na *Fenomenologia do Espírito*, a intersubjetividade hegeliana tem a configuração sistemática “das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, 2005, § 177). Nessa formulação, o Eu é a subjetividade coletiva intersubjetivamente estruturada e o Nós a unidade sistemática dos eus individuais e comunitários. Por outro lado, Hegel transpõe a substância spinozista na sistemática das interconexões do sistema e no real na condição da autodeterminação típica do espírito. A despeito da síntese entre substância e sujeito, subjetividade e substancialidade configuram-se como intrinsecamente implicadas em novos círculos filosóficos de subjetividade e de realidade.

Mesmo que seja dado um destaque à síntese hegeliana entre Espinosa e Kant, não é menos significativa a formulação da síntese entre Fichte e Schelling. O sistema de Fichte pressupõe uma subjetividade absoluta como unidade incondicionada de subjetividade e de objetividade, na qual a forma determina incondicionalmente o conteúdo e o conteúdo determina incondicionalmente a forma. Desse princípio incondicionado como sentença primeira seguem sentenças segundas e sentenças terceiras, na imagem de um edifício sustentado por fundamentos firmes e inabaláveis. Nisto, o sistema de Fichte parece ser um sistema imóvel no qual o princípio, os círculos e os raios estão fixamente determinados, dentre os quais as ciências particulares têm especificados os seus lugares de forma inexorável. O sistema de Schelling, conforme confronto que estabelecemos acima com Hegel, não faz mais essa distribuição de sentença primeira e sentença segunda, mas estabelece a

coextensividade universal entre a forma e o conteúdo, entre a inteligibilidade da razão e a estrutura da natureza como uma autoatividade que concilia a mobilidade e a imobilidade. O sistema filosófico de Hegel concilia esses dois modelos, traduzindo a relação da subjetividade absoluta fichteana na progressão sistemática de círculos que representam vários níveis de efetividade do sistema e a indiferença schellinguiana na diferenciação metódica e integração sistemática de diferentes esferas ordenadas nos critérios organização lógica e epistemológica. Em outras palavras, o chamado idealismo subjetivo, de Fichte, e o idealismo objetivo, de Schelling, são integrados por Hegel no caráter especulativo do sistema na distribuição das esferas da Lógica e da Filosofia do Real.

Do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* brota uma nova concepção de filosofia. Trata-se de uma evolução coextensivamente histórica e sistemática na formação de formas de pensamentos filosóficos cada vez mais complexos. A filosofia não se concentra mais em filósofos individuais ou obras filosóficas específicas, mas numa evolução global da filosofia em autossistematização e autocomplexificação através da atualização constante de todos os sistemas filosóficos construídos ao longo da história da filosofia. É muito comum para Hegel a coexistência de concepções e de sistemas opostos e excludentes num mesmo período histórico, com posterior sistematização em forma de síntese. A conjugação entre Espinosa e Kant e entre Fichte e Schelling é um indicativo claro de que sistemas opostos são reintegrados em estruturas mais complexas e dinâmicas que fazem do modelo hegeliano a atualidade integrada e integradora de múltiplos sistemas filosóficos.

5. A Estrutura Do Movimento Epistemológico

O prefácio à *Fenomenologia do Espírito* já contém uma estrutura do movimento epistemológico que supera as noções tradicionais de epistemologia filosófica e de teoria do conhecimento, tais como a aristotélica clássica e a kantiana moderna. O texto pode ser lido na perspectiva da noção de conhecimento filosófico que compreende uma noção de sujeito do

conhecimento articulada com a estrutura do objeto em movimento. Hegel escreve:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, 2005, § 18).

Hegel expõe a estrutura do movimento epistemológico com as suas etapas internamente interligadas. O primeiro momento é a simplicidade genérica e abstrata do vazio ilimitado, uma extensão sem determinação e sem diferença. Do ponto de vista do conhecimento, caracteriza uma visão aérea e exterior às diferenças, um universo de significação indiferente em relação ao real. Em outras palavras, esse momento abstrativo encerra-se no puro pensamento capaz de alçar os sobrevoos mais amplos e genéricos e afastar-se de quaisquer formas de limitação. Hegel incorpora ao seu método de conhecimento referências idealistas e transcendentais com pretensões de afastar a razão do real, ou então a pretensão de reduzi-lo a uma indiferença universal. O filósofo integra como momento de sua estrutura a proposta schellinguiana da indiferença qualitativa do universo e do sistema da natureza.

O segundo momento é o do entendimento, a fragmentação qualitativa do universo dos objetos e dos saberes. Da abstração genérica, a razão desce na multiplicidade de determinações racionais consideradas separadamente. Cada elemento é encarado de forma isolada e independente de qualquer outra realidade. É o ato supremo da fragmentação, da divisão, da elementarização e da diferenciação. Mesmo que Hegel em sua *Lógica da essência* sustente a

destruição da coisa, é o momento da configuração de múltiplos objetos e mônadas sem relações, a cada qual corresponde um conhecimento específico.

O terceiro momento é o retorno da dispersão e fragmentação do saber e da realidade para a síntese entre a simplicidade e a oposição, resultando na totalidade das sólidas relações entre as diferenças. Nesse momento, desaparecem as singularidades elementares e coisas fixas indicadas por nomes, para dar lugar a sistemas de interação que esboçam movimentos dos mais simples até os mais amplos e universais, em interações entre sistemas dos mais complexos, tais como da natureza e da história, da religião e da filosofia etc. Nessa formulação que Hegel vai consolidar na construção do seu sistema filosófico, as interações universais, os movimentos de totalização e as relações entre os sujeitos serão mais fortes que as singularidades individuais separadas e monadicamente fechadas nelas mesmas. A diversidade e a determinação, sem serem rebaixadas em relação aos horizontes mais universais, tornam-se constitutivas da estrutura do todo na condição de componentes fundantes. O sistema de interações em movimentos de transversalidade, horizontalidade, verticalidade e circularidade transforma os elementos mais simples e particulares em polos de convergência e de ultrapassagem de movimentos universalíssimos que particularizam a universalidade e totalizam a singularidade.

A estrutura do sistema no terceiro momento do movimento epistemológico é uma substancialidade viva e espiritual, uma subjetividade em autodeterminação e autodiferenciação. A noção de sistema esboçado a partir do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* pode ser pensada na totalidade do universo e no sistema do absoluto como uma única estrutura de substancialidade integradora de todos os momentos e círculos. Em outras palavras, o ser humano está estruturalmente conectado com as macroestruturas mais amplas do universo em autodesenvolvimento na história e no conhecimento filosófico. Não se trata, conforme indicado acima, de uma substancialidade material, tal como seria o caso de Espinosa, mas de uma inteligibilidade espiritual na forma de autoconsciência da totalidade estruturada na interconexão e intersubjetividade dos sujeitos particulares. A totalidade racional do absoluto, ao desdobrar-se numa diferença exterior, tal como seria

no sistema a passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*, retorna a si mesma na condição de que a diferenciação é o próprio caminho de autodeterminação e autossistematização. Nessa configuração, a única estrutura de totalidade perpassada pela racionalidade é um sistema de múltiplos círculos, de múltiplos patamares de efetivação e de diferenças sistematicamente mediatizadas. O ser humano está ligado a esse sistema porque é constitutivamente as realidades macrossistemáticas às quais estruturalmente se relaciona, efetivando internamente e localmente essas relações.

A combinação entre o começo e o fim é referencial para compreender a filosofia hegeliana cujos componentes estruturantes são anunciados no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Não se trata de uma unidade originária e imediata. Uma leitura simples do texto dá a entender o começo como uma unidade embrionária na condição de potencialidade interna ainda não realizada. Na atualização dessa potencialidade, o começo se faz fim e realiza inexoravelmente o que está potencialmente determinado no começo. Mas a aproximação entre o começo e o fim pode abrir caminho para outra leitura da dialética hegeliana. Na universalização concreta de emergência de novas estruturas e de novos círculos, como na passagem da *Filosofia da Natureza* na *Filosofia do Espírito*, há um evidente desenvolvimento qualitativo no qual a última supera e transcende as anteriores. A relação entre o começo e o fim não é um fim predeterminado sem a possibilidade de posteriores desenvolvimentos, mas na atualidade de determinado estágio está o fim como começo qualificado, e igualmente o começo de um novo processo de efetivação. Na noção hegeliana de movimento e de desenvolvimento imanente, o começo e o fim encontram-se fundidos no mesmo estágio, e não como polaridades distantes e insuperáveis. Já que no prefácio Hegel anuncia que a filosofia necessariamente é concebida como sistema, na exposição da totalidade do sistema constituída por movimentos circulares e interesféricos, qualquer determinação pode ser tomada como começo e como fim. Continuamos com Hegel:

A necessidade de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: “Deus é eterno” ou “a ordem moral do mundo” ou “o amor” etc. Em tais

proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa com a palavra “Deus”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o que Deus é. O predicado é a sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo [...] Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo; só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação – de que o absoluto é sujeito – longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento (HEGEL, 2005, §23).

Hegel ironiza o conceito de Deus da tradição metafísica e do senso comum. Ele é tomado como um sujeito fixo ao qual simplesmente são aplicados os predicados. Nessa concepção, segundo Hegel, falta uma exposição e um desenvolvimento de Deus como estruturação de um sistema de predicados. Na visão tradicional, Deus aparece como ponto inicial no qual são pendurados predicados fixos e em relação ao qual é deduzido o mundo e a natureza. Por essa razão, o absoluto não pode ser sujeito de um conjunto de predicados ou da criação do mundo, pois isso significa uma visão fixista, mas é o próprio processo de exposição e o resultado enquanto sistema complexo. Para Hegel, a relação entre sujeito e predicado é de outra ordem, segundo a qual um sujeito singular é princípio de sustentação de uma multiplicidade de predicados, cada qual predicável de múltiplos outros sujeitos. O sujeito particular torna-se uma estrutura universal na articulação de um sistema de predicados, dos quais cada qual se distingue de muitos outros. O automovimento anunciado por Hegel compreende a passagem de um sujeito para o outro através de múltiplos predicados, a síntese de um universo de predicados num sujeito complexo e a sua diferenciação em múltiplos sujeitos. Essa trama de interações resulta na força de autodeterminação do absoluto.

No texto do prefácio, o filósofo aparece como um grande crítico de Schelling, seu amigo e companheiro de quarto em outras épocas. Expressões como “a noite em que todos os gatos são pardos” e “tiro de pistola” são frases irônicas indicativas da dura crítica do autor da *Fenomenologia do Espírito* contra Schelling. Os gatos pardos dizem respeito à indiferença desse filósofo que pensa tudo como qualitativamente igual. Como esse filósofo formulou apenas uma filosofia transcendental e uma filosofia da natureza, aquela como idealização da natureza e essa como materialização do transcendental, a diferenciação de estruturas e de dinamismos tornam-se impossíveis. Como Schelling não formulou uma *Ciência da Lógica*, limitação que não lhe proporciona a possibilidade de distinguir natureza e espírito, por exemplo, a identidade universal e indiferenciada é dominante em sua filosofia. A não formulação dessa ciência por parte do filósofo transforma o absoluto num ponto originário que pressupõe incondicionalmente tudo, impossibilitando o processo lógico de exposição. Na ótica de Schelling, o absoluto simplesmente é afirmado e sem explicação do que é pressuposto. Continuamos com Hegel:

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é efetivo: é a essência ou o em-si-essente: o relacionado consigo e determinado; o ser-outro e o ser-para-si-essente: e o relacionado consigo e o determinado, o ser-outro e o ser-para-si, e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é em-si-e-para-si (HEGEL, 2005, § 25).

Para Hegel, para além de Schelling, o absoluto é necessariamente espírito. Segundo Hyppolite, “o espírito para Hegel é história, tese fundamental que é idêntica àquela segundo a qual o Absoluto é sujeito; mas a natureza orgânica não tem história e não a tem porque nela a universalidade não é mais que um interior sem desenvolvimento efetivo” (HYPPOLITE, 1991, p. 31). Na formulação hegeliana, o absoluto não é um puro pensamento afastado do mundo real, também não é uma realidade empírica ou uma natureza ordenada pela lei da gravidade. O absoluto é espírito porque é síntese entre pensamento

e realidade, entre *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real, entre subjetividade e objetividade, entre história e sistema filosófico na autodeterminação do real. Para uma interpretação mais adequada da proposição de que o absoluto é espírito, Hegel sistematiza a *Filosofia do Espírito*, último livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, como síntese entre os universos da Lógica e da Natureza. O sistema do espírito representa uma transformação ampla e profunda desses dois universos sistemáticos, no qual a *Ciência da Lógica* aparece como a força da inteligibilidade da racionalidade que ordena o real a partir de dentro, e a *Filosofia da Natureza* aparece na segunda natureza da sociedade, da história e do absoluto nas suas formas de conhecimento de arte, religião e filosofia. Assim, a noção de sistema anunciada por Hegel tem como alvo a efetivação do sistema no qual a estrutura da substancialidade aparece como subjetividade em autodeterminação, ou seja, espírito. Nisto, a religião é o conceito mais elevado dos tempos modernos, pois é nela que se dá a reconciliação entre a finitude e infinitude, entre transcendência e imanência, entre absoluto e relativo, entre universalização do particular e particularização do universal, entre a finitude e contingência de Deus e a absolutividade do homem etc.

Com essas considerações, o texto do prefácio à *Fenomenologia do Espírito* é repleto de elementos lógicos e epistemológicos. Do ponto de vista pedagógico, é uma das portas de entrada para a leitura da *Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e da Filosofia da História. Seguramente, Hegel já estabelece os principais pontos do projeto filosófico a ser desenvolvido depois, particularmente em questões que envolvem a sistematização da filosofia em estruturas de interdisciplinaridade. Uma leitura atenta é capaz de identificar componentes lógicos a partir dos quais Hegel estabelece um novo formato para a construção do pensamento filosófico. Porém, não se trata de uma pura lógica que fecha o pensamento na dimensão formal, mas de uma lógica intrinsecamente ligada ao exercício de pensar o real. A epistemologia formulada nessas páginas é enfocada na captação racional da estrutura e do processo de evolução e de complexificação do próprio real, particularmente representado na imagem do carvalho epistemologicamente estruturado no tronco, nas ramificações laterais e na densidade das folhagens. Nesta visão, a epistemologia hegeliana aqui evidenciada nas páginas do prefácio está

preocupada com o progressivo movimento de totalização do real, e qualquer particularidade é conhecida na perspectiva do desenvolvimento da totalidade. Como, para Hegel, o absoluto é espírito, não há mais conhecimento imediato dos objetos, mas todo conhecimento é mediatizado pela história e situado no transcurso histórico.

Considerações Finais

O artigo procurou apontar alguns elementos acerca da visão hegeliana de conhecimento filosófico, esboçados por Hegel no denso texto do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Sustentamos que ali o filósofo põe em evidência as colunas mestras do seu pensamento consolidadas nas décadas seguintes com a exposição do seu sistema filosófico. Nessa tarefa, por um lado, Hegel indica a insuficiência da filosofia de seu tempo, por outro, reintegra concepções e sistematizações filosóficas opostas na estrutura de seu pensamento. Tal é o caso da indicada síntese entre Espinosa e Kant como base de seu projeto.

O modelo epistemológico exposto por Hegel no texto em questão, sem sombra de dúvidas, avança muito em relação às concepções anteriores, particularmente a aristotélica tradicional e a transcendental moderna. Hegel dá mostras suficientes de integração da subjetividade do pensamento e da objetividade do real como uma evolução racional do próprio real. É nessa perspectiva que o filósofo expõe a filosofia como um sistema de ciência e o absoluto como espírito.

Há, no texto do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, indicações filosóficas significativas que confirmam o progresso da filosofia hegeliana em relação à tradição anterior, inclusive em relação aos outros expoentes do Idealismo alemão. A concepção de dialética implícita à imagem do carvalho é sugestiva, pois nela o filósofo aproxima as dimensões do sistema filosófico e da história antes nunca evidenciada. Também é muito significativa a compreensão hegeliana do verdadeiro como um todo como uma dimensão epistemológica que inclui as “coisas” particulares no universo de um desenvolvimento metódico global e a noção de sistema filosófico como a conjugação de vários sistemas filosóficos. A crítica contra Schelling na ironia da noite onde todos os

gatos são pardos compreende a síntese hegeliana entre o universal e o particular na conexão sistemática das partes. Nessa formulação, o filósofo avança em relação à indiferença schellinguiana e a unidade e a diferença, o todo e a parte, a particularização e a universalização aparecem na síntese da exposição do sistema filosófico.

Referências

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso, 1999.

HYPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones península, 1991.

Endereço Postal:

R. Sen. Pinheiro, 350
Vila Rodrigues, Passo Fundo
RS, 99070-220

Data de Recebimento: 24 de abril de 2014;
Data de Aceite para Publicação: 30 de julho de 2014;