

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E FILOSOFIA E DA
EDUCAÇÃO**

ORIENTADOR: Prof. Dr. HERMAS GONÇALVES ARANA

ORIENTANDO: PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI

**O IDEALISMO DE HEGEL E O MATERIALISMO DE MARX:
DEMARCAÇÕES QUESTIONADAS**

CAMPINAS

1998

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E FILOSOFIA E DA
EDUCAÇÃO**

ORIENTADOR: Prof. Dr. HERMAS GONÇALVES ARANA

ORIENTANDO: PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI

**O IDEALISMO DE HEGEL E O MATERIALISMO DE MARX:
DEMARCAÇÕES QUESTIONADAS**

**Tese apresentada como exigência para a
obtenção de grau de Doutor em Educação,
Área de Concentração - História e Filosofia
da Educação da Faculdade de Educação da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Professor Doutor Hermas
Gonçalves Arana.**

CAMPINAS

1998

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E FILOSOFIA DA
EDUCAÇÃO**

ORIENTADOR: Prof. Dr. HERMAS GONÇALVES ARANA

ORIENTANDO: PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI

**Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida por Pedro Geraldo
Aparecido Novelli e aprovado pela Comissão
Julgadora.**

Data: ____/____/____

Assinatura: _____

Orientador

**O IDEALISMO DE HEGEL E O MATERIALISMO DE MARX:
DEMARCAÇÕES QUESTIONADAS**

CAMPINAS

1998

**Tese apresentada como exigência parcial
para obtenção do Título de DOUTOR em
EDUCAÇÃO na Área de Concentração:
História e Filosofia da Educação à Comissão
Julgadora da Faculdade de Educação da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Hermas Gonçalves
Arana**

Comissão Julgadora:

Dedicada

à Sônia, presença do outro,
à Débora, desafio da vida,
a Fiori e Rosa, avós, in memoriam,
que cultivaram e fizeram florescer
um jardim.

Agradecimentos:

- Ao Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana, orientador, pelo incentivo, pelo exemplo de investigação radical, rigorosa e profunda e pela atuação profissional sempre privilegiando a comunicação e, dessa forma, o outro.
- Ao Prof. Dr. José Luiz Sigrist pelo estímulo transmitido em seus cursos que convidavam a um contato maior com os autores estudados; pelo acesso, em particular, dado ao sistema filosófico de Hegel, permitindo uma compreensão mais rica da vida.
- Aos professores do Departamento de História e Filosofia da Educação pela socialização de tanto conhecimento.
- Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação e da Biblioteca da Faculdade de Educação pelo atendimento sempre solícito.
- Aos colegas de pós-graduação que contribuíram com suas reflexões e presenças.
- Aos amigos do Departamento de Educação do Instituto de Biociências de Botucatu, Unesp, Angelina, Alfredo, Betina, Gilberto, Irene, Juliano, Lúcia Maria, Luciana, Maria Lúcia, Marília, Míriam, Renato e Tânia, pelas cobranças, fé e carinho.
- Agradeço, em particular, Tânia e Juliano, pelo trabalho de digitação e confecção das cópias.
- À diretoria do Instituto de Biociências pela presença constante ao longo da pesquisa.
- Aos alunos dos vários semestres pelo estímulo à melhoria e ao progresso.
- Ao CNPq e à Capes pela subvenção dada a esta pesquisa.
- Aos meus familiares, parentes e amigos pelo apoio e incentivo.
- À Fundação Regional Educacional de Avaré pelo apoio fornecido nos momentos iniciais dessa pesquisa.

“O conhecimento da realidade, o modo e a possibilidade de conhecer a realidade dependem, afinal, de uma concepção da realidade, explícita ou implícita. A questão: como se pode conhecer a realidade? é sempre precedida por uma questão mais fundamental: o que é a realidade?”

Karel Kosic. Dialética do Concreto

RESUMO

Hegel e Marx têm sido relacionados na História da Filosofia pela redução de um ao outro, pela exclusão de um em relação ao outro e ainda pela completude entre eles.

O que é investigado aqui é precisamente a relação que afirma a complementariedade entre eles.

Não se busca a anulação de diferença que distingue um do outro, mas recuperar a aproximação que a mesma diferença viabiliza.

A mencionada aproximação entre Hegel e Marx é procurada na dialética idealismo-materialismo. Hegel é marcadamente idealista e Marx, por sua vez, materialista, mas até que ponto ambos encontram-se enclausurados em si mesmos e afastados da posição do outro?

Da análise do que Hegel pensava sobre o idealismo e sobre o materialismo e do que Marx pensava sobre o idealismo de Hegel e sobre o materialismo depreende-se que tanto um quanto o outro invadem o campo alheio. Se isso não atesta a assunção dos posicionamentos do outro, também não possibilita uma desconsideração cabal do contrário. Em outras palavras, Hegel não evitou o materialismo e o mesmo não fez Marx para com o idealismo. O momento da passagem do idealismo pelo materialismo e vice-versa é um momento da superação, mas essa ocorre necessariamente por esse caminho.

Procurando aprofundar e oferecer sustentação a essa tese realizou-se a busca do materialismo na ontologia, na epistemologia e na história em Hegel e, por outro lado, as indicações da presença do idealismo na ontologia, na epistemologia e na história em Marx. Obviamente a ontologia, a epistemologia, e a história não são vistas em separado nem por Hegel nem por Marx. Por isso a abordagem empreendida intenciona uma exposição para efeito de melhor compreensão.

A consideração dos textos de Hegel permite apontar para a materialidade do Espírito mesmo que ela seja resultante deste, pois a exteriorização do Espírito nas diversas formas de matéria é o que garante o ser em-si. Não há em-si sem o para-si. O infinito depende do finito. A dependência é uma necessidade, mas é o único fundamento da liberdade.

A obra de Marx insiste na primazia da materialidade e essa insistência abre espaço ao Espírito, à idealidade ao constituir a premência de uma explicitação. Esta não acontece sem referenciais postos antes e que projetam o depois. A realidade dada não se abre por completo, posto que o dado é também um em-si que precisa ser tomado no para-si da idéia para ser atingido.

Hegel e Marx também são um sem o outro, mas enquanto empenharam-se em buscar o real parece que, unidos pela diferença, compõem melhor o todo tão perseguido.

ABSTRACT

Hegel and Marx have been seen in the history of Philosophy in three different ways: one has been reduced to the other, they have been set completely apart and finally put together in an harmonious relation.

It is the aim of this work to search for a relation of completion between them.

It is not envisaged here to dissipate the difference which distinguishes one from the other, but to rescue the possibility of closeness present in the very difference.

The mentioned approximation is searched in the dialectics between idealism and materialism.

Hegel is basically an idealist and Marx a materialist, but would it be possible to say that one does not ever step in the path of the other?

From the analysis of Hegel's idealism and what he thought about materialism as well as the analysis of Marx's materialism and his thinking about Hegel's idealism it can be affirmed that both of them cross the limits to the field of the other. If it does not mean that one assume the position of the other, it may not be said that the opposite is completely discarded. In another words Hegel did not avoid materialism at all and not even Marx despised Hegel's idealism. Each one of them has to pass through the position of the other. This passing of idealism through materialism and the other way round is the moment of overcoming and it can only happen in this way.

Trying to deepen this thesis an investigation was conducted through Hegel's and Marx's works. A particular attention was given to the presence of materialism in the ontology, theory of knowledge and history in Hegel and to the signs

of idealism in Marx's. It is worthwhile mentioning that none of the instances above is to be seen isolated from the others. However, they were treated separately for pedagogical aims.

According to the analysis on Hegel's texts it is possible to point out that Spirit cannot be without the material even if this results from the very Spirit. The going out of itself is what enables Spirit to be, to become in-itself by the for-itself. There is no infinite without the finite! Such dependence is a necessity and this is the foundation of freedom.

On the other side, Marx stresses the primacy of material and this very stress opens the door to Spirit for the exposition of material passes by this way. Reality does not give itself open wide to man but it has to be built up which forces man to put there something. The in-itself is achieved by the for-itself that takes place in idea.

Hegel and Marx can be taken without one another for each one of them is an original thinker. Yet, both of them struggled all their lives after reality and the difference that they represent may contribute to achieve the whole of the same reality.

INTRODUÇÃO

A relação Hegel-Marx foi muitas vezes posta ou como redução de um ao outro ou como não tendo nada que ver um com o outro, ou ainda como uma relação de completude. É precisamente por esta última perspectiva que Hegel e Marx são aqui considerados.

A diferença é entendida aqui como condição necessária para que se constitua a identidade em sua totalidade. Por isso, a diferença, ao criar oposição, contribui para que se crie a posição. Relacionar Hegel e Marx, portanto, implica vê-los em suas especificidades e, apesar disso, tomar a diferença entre eles como elemento de completude.

Hegel e Marx afirmam lidar com a realidade, como, aliás, todo filósofo também afirma. A história da filosofia não mostra pensador algum que se diga especulador do irreal. Do mesmo modo não há um sequer que julgue o próprio sistema irrelevante, inconsistente, sem pertinência alguma. Enquanto parte desse contexto, Hegel e Marx não apontam de forma definitiva os limites de seus respectivos sistemas. Eles se manifestam criticamente sobre os outros e vice-versa. Confirmando a tese acima, percebe-se que a crítica a um sistema vem sempre de fora. O problema é que criticar um sistema de dentro significa estar no seu interior e partilhar de suas afirmações.

Hegel, por exemplo, critica a insuficiência do idealismo subjetivo de Fichte e do idealismo objetivo de Schelling. A síntese proposta por Hegel é o idealismo absoluto, que incorpora os idealismos subjetivo e objetivo. Para Hegel, cada uma das abordagens empreendidas pelos idealismos indicados acima possui sua verdade, porém uma é insuficiente sem a outra. As duas posições aproximam-se mais do todo e este exige tudo. O idealismo absoluto de Hegel pretende ampliar os idealismos de Fichte e Schelling, mas ao mesmo tempo critica o idealismo enquanto somente subjetivo e objetivo. Assim o próprio sistema hegeliano é criticado no referencial idealista e pela dialética o idealismo precisa deixar de ser constantemente o que é para poder ser.

Por outro lado, Marx critica o marco teórico de sua época, ou seja, o hegelianismo. Para Marx, o idealismo, posto como absoluto e determinante, representa uma leitura equivocada da realidade. Apesar disso, a crítica de Marx é muito mais veemente contra os neo-hegelianos, pois estes perdem de vista questões vitais sobre o real, já trabalhadas pelo próprio Hegel. Marx reconhece o fato de Hegel apreender e indicar as leis do movimento do real, mas insiste em que a dialética sofre certa mistificação nas mãos de Hegel. Marx aplica a crítica dialética a seu referencial, pois sabe muito bem que ninguém brota do nada. Se algo pode ter derivação de Hegel, este algo não pode ser assumido se não pela ciência de suas implicações. Entretanto, a crítica dirigida a Hegel por Marx é levada para o interior do pensamento hegeliano, pois, assim como o idealismo é verdadeiro em Hegel se for absoluto, para Marx o real precisa ser respeitado pela sua materialidade. Marx contrapõe o materialismo histórica e dialeticamente concebido ao idealismo absoluto de Hegel. Tanto o que é histórico quanto o que é dialético critica o materialismo, pois este é situado no devir posto pelo não ser para ser.

Dessa forma o idealismo hegeliano e o materialismo marxista existem enquanto construção, vir a ser: pode-se falar na ausência de um idealismo em Hegel e na ausência de um materialismo em Marx. A ausência evoca sempre a presença ou, pelo menos, a sua possibilidade. A possibilidade efetivada situa a presença que precisa afirmar-se, o que também contribui para a sua superação.

É precisamente sob o aspecto do idealismo e do materialismo que a presente investigação considera a relação entre Hegel e Marx. Uma vasta bibliografia filosófica situa Hegel como idealista e Marx como materialista. Ocorre que essa apresentação não retrata, ao nosso ver, a totalidade dos pensadores citados, pois eles podem ser ditos predominantemente idealista e materialista. Contudo, isso não inviabiliza a possibilidade de que, em algum momento de seus pensamentos, eles possam adotar a posição que desejam superar. Conforme foi mencionado, a dialética prima em Hegel e em Marx e prima ainda entre eles. O momento da negação não é da exclusão, mas de superação por incorporação. O que se investiga aqui é a possível presença de materialismo em Hegel e de idealismo em Marx. Isso não significa que se queira recuperar Hegel por associá-lo ao materialismo em algum momento. Também

não significa que a intenção seja criticar Marx, aproximando-o do idealismo. Por trás dessa análise está a concepção de que o materialismo é a atitude mais crítica, revolucionária e sempre progressista e que o idealismo é sinônimo de conservadorismo, retrocesso e ilusionismo. Hegel rejeita o idealismo de seus contemporâneos e Marx é severo crítico do materialismo mecanicista.

O primeiro passo dessa pesquisa é o de percorrer com Hegel a formação de seu idealismo, como ele o concebe, seguindo seu desenvolvimento bibliográfico. Na sequência desse passo, apresenta-se a posição de Marx sobre o idealismo hegeliano.

O segundo passo é a exposição do materialismo de Marx de acordo com sua concepção e como este se desenvolve ao longo de sua obra. Completa-se essa etapa expondo-se a análise de Hegel sobre o materialismo que ele pode conhecer e reconhecer até sua época.

O terceiro passo é a exploração de materialismo em Hegel na sua ontologia, epistemologia e compreensão de história. Essas três instâncias são trabalhadas separadamente para efeito de uma possível melhor clareza, porém isso não aparece assim em Hegel, posto que as considera em interdependência e em relação dialética.

O quarto passo é a avaliação da presença de idealismo na ontologia, epistemologia e história marxistas. Novamente utiliza-se o expediente da separação pelos mesmos motivos descritos acima.

Várias das citações inseridas no texto aparecem na língua da bibliografia utilizada como inglês e espanhol. Optou-se pela não tradução dessas partes porque não se teve acesso às traduções existentes e qualquer tradução pessoal contrapor-se-ia a uma já existente e aceita.

Marx escreveu na “Contribuição à Crítica da Economia Política” que

“Aquilo a que se chama desenvolvimento histórico baseia-se, ao fim e ao cabo, sobre o fato da última forma considerar as formas passadas, como jornadas que levam ao seu próprio grau de desenvolvimento e dado que ela raramente é capaz de fazer a sua própria crítica e isto em condições bem determinadas (...) concebe-as sempre sob um aspecto unilateral”. (p.224).

Eis que Hegel ganha compreensão maior em Marx, mas talvez seja necessário perguntar se acabada e definitiva. Como o próprio Marx afirma na passagem citada acima, a análise empreendida pelo que vem depois sempre é unilateral. Quem e desde onde poderia abalizar as críticas marxistas ao sistema hegeliano? Marx foi um leitor de Hegel e certamente não um leitor qualquer. A questão que aqui se coloca é a da crítica das críticas dirigidas a Hegel por Marx. Guardadas as devidas proporções, a perspectiva da análise será coincidente entre o que Marx afirmava sobre Hegel e o que se pretende questionar sobre isso em Marx. É de fora que o de dentro será olhado. Isso já implica em assumir a postura de que qualquer análise feita sobre o outro é parcial e limitada. Não poderia ser diferente, posto que pretender abarcar o outro por completo e definitivamente seria transformá-lo numa extensão do próprio eu. Nesse caso caberia indagar como o contato primeiro teria ocorrido. Se para Narciso o que não é espelho é feio, torna-se-lhe possível pleitear a beleza em si? É o não-espelho, o feio, que abre a possibilidade do reconhecimento da beleza.

Hegel primou pela evocação da existência e da necessidade do outro. O estágio no qual se pode encontrar esse outro é essencialmente caracterizado pela diferença, não pela inferioridade. Aliás, o superior, assim denominado, não pode advir por si mesmo. Pressupõe algo que o tenha antecedido. Antes do advento do denominado superior, o inferior era tido como superior em relação a um outro. Essa é a novidade hegeliana em relação a Fichte e seu eu absoluto.

“El fundamento del sistema de Fichte es la intuición intelectual, pensar puro de sí mismo, autoconciencia pura, yo = yo, yo soy; lo absoluto es sujeto-objeto, y el yo es esta identidad de sujeto y objeto.” (Hegel. Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling, p.57).

Portanto, o superior é constituído pelo inferior e vice-versa. Estabelece-se a afirmação e a postulação da relação. Tudo é com. O ser precisa do nada!

“La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía.” (Hegel, Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.20).

Entre Hegel e Marx não há senão relação. Não poucas provocações podem brotar disso: o que teria sido de Marx sem Hegel, e o que tem sido de Hegel por causa de Marx? Um momento da causa do que Marx fez com Hegel certamente se encontra no próprio Hegel. Assim como os sistemas de Fichte e Schelling traziam em seus bojos suas próprias negações, ou apresentavam seus flancos expostos, do mesmo modo Hegel criou todas as condições para a crítica ao seu sistema. Hegel, como tantos outros, não se deixou perturbar pela indagação platônica no Fedro.

“... enquanto saber se, justamente, é decente ou indecente escrever, em quais condições é bom que isso se faça e em quais isso seria inconveniente, eis uma questão que nos resta, não é verdade?” (Platão. Fedro, 274b em Derrida. A Farmácia de Platão, p.18).

Para Hegel, a matéria de consideração sempre foi o passado e o presente. O futuro não deveria ser objeto da Filosofia, pois estaria no campo da especulação. Nesse sentido a proposta da revolução permanente em Marx também não aponta para o depois. Por outro lado, tanto Hegel quanto Marx pleiteavam um presente sempre futuro ou um futuro sempre presente. *“(...) the last stage in history, our world, our own time.”* (Hegel. Philosophy of History, p.362). *“Proletários de todos os países, uni-vos!”* (Marx-Engels. O Manifesto Comunista de 1848, p.140). Hegel e Marx são homens de seus respectivos tempos e, como tais, privilegiaram o que determinava a realidade, isto é, o que estava tendo lugar. Obviamente, como já foi mencionado, ambos não se restringiam ao presente, pois estavam cientes da influência condicionante do passado e do futuro.

“(...) el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia

algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectabilidad.” (Hegel. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal, p.127). *“A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (...) nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os Espíritos do passado (...).”* (Marx. O 18 Brumário de Luís Bonaparte, p.7).

Portanto, Marx recebeu do próprio Hegel a munição que precisava para disparar toda a sua artilharia contra esse professor de Iena. Uma das cargas atiradas contra Hegel por Marx diz respeito ao posicionamento idealista hegeliano. Para Marx o idealismo não dá conta da realidade humana e, como tal, deve ser posto de lado.

“No sistema de Hegel, as idéias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam, dominam a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais.” (Marx. Engels. A Ideologia Alemã, p.19). *“(…) Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento (...).”* (Marx. Contribuição à crítica da economia política, p.219).

Assume-se aqui a conceituação comumente aceita de idealismo como basicamente tomando o ser enquanto ideal por primeiro. Trata-se agora de empreender uma avaliação do idealismo hegeliano e saber como o próprio Hegel entendia o idealismo, o ‘seu’ idealismo.

O IDEALISMO, SEGUNDO HEGEL

Em Hegel, a história não dá saltos e todos os homens são frutos de sua época. Não há como estar à frente de seu tempo, posto que esse é condição para que algo aconteça e se faça. O próprio Marx afirma em seus escritos que a humanidade somente se põe as tarefas que é capaz de resolver. Hegel foi determinado pelas instâncias que ele próprio considerou em seu sistema. Ao interpretar a realidade e a existência humanas não podia furtar-se do processo. Não foram intuições abstratas que o fizeram compreender a vida construída no verso e reverso, marcada pela contradição. Hegel experimentou o conhecimento da Revolução Francesa e entrou em contato com o pensamento iluminista. As ordens intelectual e política mudavam ao seu redor. Apesar de conviver com alterações significativas para a humanidade, Hegel trouxe sempre consigo a fidelidade ao Cristianismo que ele desenvolveu e nutriu enquanto “Stiftler”, estudante de teologia na Universidade Regional de Tübingen. A crença hegeliana em um fundamento último irá configurar-se na elaboração e exposição de seu sistema de idéias. Não se entenda aqui que da opção de Hegel pela religião advenha, como conseqüência, a constituição de idealismo. Obviamente precisa-se perguntar agora se seria viável um posicionamento religioso não vinculado ao idealismo. Se entendermos por idealismo o primado da idéia sobre o real e essa mesma idéia enquanto transcendendo a ordem estabelecida, a religião aproxima-se dessa postura por orientar-se pelo que está além do sensível. Tanto as obras da juventude sobre a religião, como “Fragmentos sobre Religião Popular e Cristianismo” (1793-4), “Vida de Jesus” (1795) e “A Positividade da Religião Cristã” (1795-1796) quanto as edições postumamente organizadas de seus cursos de “Filosofia da Religião” revelam a intensa e relevante preocupação de Hegel com o tema e sua convicção sobre o mesmo como profunda demanda dos seres humanos. A alusão aqui almejada é a de que Hegel inicia sua aproximação com o idealismo a partir do contexto religioso e teológico como investidas sugestionadoras para suas obras consideradas da maturidade.

Se os escritos hegelianos sobre a religião não são considerados suas obras maiores, isso não deve contrariar o fato de que o pensador alemão tem a religião como assunto de seus primeiros e últimos ensaios. Os textos privilegiados como os

maiúsculos compõem o centro de seu trabalho e vida intelectual, mas mesmo assim a temática religiosa também aí se encontra e permeia todo o desenrolar dos textos citados. Propor a religião como o sedimento básico da Filosofia hegeliana significa uma investigação nesse sentido. Não é essa a intenção da presente pesquisa, mas tão-somente sugerir uma das fontes da tendência de Hegel ao idealismo.

O Iluminismo propiciou a Hegel um ponto de partida para todo o seu sistema. Tal movimento contribuiu para pôr em xeque a ordem estabelecida até então, na qual realza e clero representavam os principais baluartes. No entanto, o que eclodia na França não ressoava simetricamente na Alemanha. O materialismo de Diderot, Holbach e Helvetius tornavam-se na Alemanha uma tendência à religião racional.

“Tocante a la otra cuestión de por qué los franceses han pasado en seguida de lo teórico a lo práctico, mientras los alemanes han permanecido en la abstracción teórica, podría decirse que los franceses son cabezas calientes (ils ont la tête près du bannet). Pero la razón es más honda. En Alemania, al principio formal de la Filosofía se oponen el mundo e la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una conciencia tranquila. Los alemanes solo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados en la realidad.” (Hegel. Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal, p.690).

A formação dada aos estudantes de Tübingen na época de Hegel revela que ele teve conhecimento de nomes marcantes da França e da Inglaterra. Pelo mesmo motivo teve acesso aos clássicos gregos dos quais depreendeu lições que ilustrariam sua obra posteriormente. As críticas hegelianas à religião colocariam-no à esquerda da ordem vigente na Alemanha. Sua crítica era tida como radical para o momento histórico. Hegel preocupava-se em combater uma religião exclusivamente realizadora. Ela deveria ser calorosa e atraente. O posicionamento racionalista apregoava a capacidade do sujeito de conhecer o objeto. Na mesma linha o racionalismo concluía a universalidade do conhecimento do objeto pelo sujeito. Mas, como poderia o indivíduo manter-se enquanto tal e ainda aspirar à universalidade? O idealismo afirma a possibilidade de resolver tal impasse. Por outro lado, os empiristas demonstravam que os conceitos ou leis da razão não possuiriam respaldo na experiência, mas tão-somente no costume e no hábito. Os idealistas retrucariam,

dizendo que tanto a unidade quanto a universalidade não seriam fatos e, como tais, jamais seriam encontrados no mundo empírico. Se a razão não resolvesse esse problema, então o homem se tornaria um juguete das pressões e processos determinados pelo tipo de vida empírica dominante. Hegel precisa romper o enclausuramento dogmático e aproveitar a prática popular, fazendo com que o racional seja o objetivo final.

Como Kant, Hegel vê os problemas sociais como resultado dos problemas morais,

“Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina, não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada.” (Kant. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p.30). *“A vida ética é sem sofrimento e bem-aventurada; com efeito, suprimiu-se nela toda a diferença e toda a dor.”* (Hegel. O sistema da vida ética, p.58).

Ambos também coincidem na questão da prática, ou seja, a transformação da realidade social pelo homem. A Crítica da Razão Prática, de Kant, e a Filosofia de Direito, de Hegel, denotam a preocupação desses pensadores com respeito ao que fazer. A diferença entre Kant e Hegel reside no fato de que o último opta por uma subjetividade coletiva. Enquanto Kant considera quem faz, Hegel analisa o que é feito e o que é feito por uma coletividade. Daqui brota uma mordaz crítica hegeliana ao cristianismo, pois este se tornava uma religião do particular, do privado, esfacelando a atividade do coletivo e como coletiva. Isso indica que Hegel tomava o cristianismo como ponto angular da sociedade existente. A recuperação do cristianismo original deveria conduzir à reestruturação de uma sociedade mais racional e nos moldes da antiga pólis grega.

Para Hegel *“a religião e o fundamento (Grundlage) do Estado são uma e a mesma coisa; são idênticas em si e para si (...).”* (Vorlesugen über die Philosophie der Religion, I, C, III; Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. 16, pp. 236-237).

A Revolução Francesa sempre foi assumida por Hegel como necessária e plenamente justificável em seu sistema. Necessária, porque atualização do anseio do coletivo, e justificável, porque se constituiu num momento de negação da ordem vigente. Ao calor dos acontecimentos revolucionários franceses Hegel acalenta suas aspirações por liberdade e democracia. Como esse momento histórico coincide com o período de Tübingen a abordagem religiosa assume um enfoque não pouco perturbador. Numa carta a Schelling, de 16 de abril de 1795, Hegel escreve:

“No creo que haya para la época signa mejor que este hecho de que la humanidad se represente como tan respetable ante si misma. Ello es una prueba de que está disipándose el nimbo que aureolaba las cabezas de los opresores y los dioses de la tierra. Los filósofos enseñan y proclaman esa dignidad de la humanidad y los pueblos aprenderán a sentirla, y a no pedir más sus desechos humillados en el pelvo, sino tomarlos por sí mismos, apropiárselos. La religión y la política han jugado la misma carta. La religión ha enseñado lo que el despotismo ha querido: el desprecio del género humano, la incapacidad de éste para cualquier cosa buena, para ser algo por sí mismo. Con la difusión de la idea de cómo debe ser todo, desaparecerá la indolencia de la gente sentada, que está dispuesta a tomarla todo eternamente tal como es.” (K. Rosenkrans. Hegels Leben, Berlin, 1844, p.70 in Luckács. El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, p.43-4).

É possível notar nessa carta a referência a Kant através do dever ser. Hegel rompe com a visão transcendental kantiana do eu subjetivo e calcado sobre si mesmo, propondo a adoção do dualismo político-social progressista ou reacionário. Ao dever ser Hegel antepõe o poder ser. Poder ser implica sobre o que é viável e, de acordo com determinadas condições, acontece ou não. O poder ser abre espaço para o diferente, a alteridade, o diverso. Não há um protótipo ao qual se deva seguir a uniformidade, a padronização. Poder ser significa permitir o devir, o surgimento de algo não o já estabelecido e instituído. A liberdade ganha vida pelo poder ser, pois não há um comportamento, um agir, a ser adotado. A ação deve ser criada, realizada pelo sujeito. Hegel aponta em Kant um maniqueísmo ético: ser como, ou não ser. Poder ser convida ao convívio com a certeza da incerteza, isto é, com a necessidade de escolher e

construir o novo, posto que o pronto e acabado não possui lugar. Óbvio que Hegel não pregou um agir incoerente. Se o indivíduo é chamado ao exercício de uma lei faz-se necessário que esse mesmo indivíduo consiga discernir sobre como cumprir tal lei. Decorre daí que o indivíduo precisa ponderar a partir da situação na qual se encontra qual o procedimento mais adequado a adotar. Em outras palavras, se o preceito de amar ao próximo deve ser respeitado, então cabe saber como fazê-lo, pois, conforme escreveu o próprio Hegel “(...) *devo amar o próximo com inteligência; um amor ininteligente talvez lhe faria mais dano que o ódio.*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.262). Não estaria Hegel reconhecendo que se devem levar em conta as condições objetivas? Em parte sim, porque condiciona o cumprimento da lei ao que resultará para o beneficiado, mas ele está muito mais preocupado com a escolha feita pelo cumpridor da lei. No final das contas o sujeito decide sobre o que fazer. Essa colocação não deve ser tomada como definitiva, pois num momento distinto do ensaio procurar-se-á discutí-la com maior atenção. O que ela expressa é a convicção comumente partilhada pelo ‘senso comum filosófico’.

É digno de nota o fato de Hegel deixar-se impressionar pela Revolução Francesa e valorizá-la enquanto desenvolvia estudos teológicos, pois, diferentemente de outras revoluções, esta não se apoiou em temas religiosos. Com isso qualquer menção elogiosa sobre a Revolução Francesa implicava numa crítica ao cristianismo vigente. Apesar de considerar a grande importância da Revolução Francesa, Hegel a toma como resultado de uma revolução moral e que se alastraria após a revolução armada, contribuindo para o progresso do povo. Nesse sentido a religião desempenharia papel significativo, pois busca fins no ânimo e consciência das pessoas. A religião na concepção hegeliana atua no interior para repercutir no exterior. “*Más en concreto en lo que se refiere al saber religioso ocurre que se trata esencialmente de un saber inmediato.*” (Hegel. El concepto de religión, p.141).

Hegel revela seu convencimento de que a religião possui um papel histórico extremamente importante. Em suas “Lições sobre a filosofia da história universal” Hegel escreve que “*Porque es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma.*” (p.696). O pensador alemão parece encontrar seu habitat na

tradição idealista alemã. Se isso pode ser questionado não se pode deixar de constatar que pela religião o idealismo fica privilegiado. Hegel fundamenta e sustenta o poder formador da religião, mas sobrevoa a percepção de que a religião, por sua vez, sofre um processo de formação.

O cenário filosófico no qual Hegel se encontra é constituído pelo racionalismo cartesiano que prega a supremacia absoluta da razão, caminho, senão exclusivo, mas privilegiado para o conhecimento, para a verdade. Em contraposição ao racionalismo aparecem os empiristas ingleses, postulando a experiência como origem de tudo. Prescindir da experiência é permanecer na eterna noite do desconhecimento e do vazio. Kant, despertado de seu “sono dogmático”, empenha-se em resolver o impasse que tomava corpo entre as posições adversas do racionalismo e empirismo. Para Kant, se os sentidos sem a razão são vazios e a razão sem os sentidos é cega, a constatação das categorias como o tempo e o espaço, formados e formadores da empiria, assume a crítica do empirismo posta à razão que teria como fonte de seus conceitos a experiência. Mas Kant afirma que a coisa-em-si não pode ser atingida. Pode-se, isto sim, embrenhar na investigação sobre o que se sabe sobre a coisa-em-si. Hegel é gestado nesse útero filosófico. O pensamento alemão vigente nesse período jamais desconheceu a relação razão teórica e razão prática. Segundo Marcuse

“Há uma transição necessária, entre a análise da consciência transcendental, em Kant, e sua exigência de comunidade de um Império Mundial; entre o conceito do Eu puro de Fichte e sua construção de uma sociedade totalmente unificada e regulada; e finalmente, entre a idéia de razão, de Hegel, e sua definição de Estado como a união dos interesses comuns e individuais, como a realização da razão.” (Marcuse. Razão e Revolução, p. 30).

Vale notar que a Alemanha, procurando ficar incólume às alterações provocadas pela Revolução Francesa, também se sustentava firmemente contra as investidas à razão. O âmbito da razão posta-se como o soerguimento primeiro e último do homem. Considere-se que Rousseau em “Do Contrato Social” define o homem como sendo muito mais um ser capaz de escolher. Sua liberdade está na escolha. Eis a bandeira defendida por Sartre, pelo existencialismo francês mais recentemente. Em

Hegel, o homem é vestido pela racionalidade e sem ela revela-se sua nudez animalesca. Essa mesma razão é sempre invocada como responsável pelo vislumbre de qualquer manifestação do superior, do melhor. Se o valor da razão era assumido, sua realização, seus caminhos apresentavam divergências.

Tomando “A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling” como o texto com o qual Hegel deu início ao seu trabalho filosófico em Iena, poder-se-á promover uma compreensão da opção hegeliana pelo idealismo e como ele o compreendia. Se o período teológico de Hegel guarda em si primícias de seu idealismo, isso parece tornar-se mais definido numa obra com cunho mais filosófico.

Hegel inicia o texto apenas citado dizendo que se tem procurado muito mais ocultar ou até disfarçar a diferença existente entre os sistemas de Fichte e Schelling do que elucidar o que já é sabido. Coerente com suas futuras investidas Hegel apóia-se sobre a menção da diferença como categoria fundante do ser. A diferença proporciona o isolamento, pois torna-se possível a distinção do um e do outro. A mesma diferença conduz à constituição tanto de um quanto de outro. Não estaria Hegel insinuando que os sistemas não se bastam a si próprios? Veja-se o seguinte diálogo epistolar entre Schelling e Hegel “*Fichte levará a filosofia à uma altura que dará vertigem inclusive à maioria dos atuais kantianos.*” Hegel responde dizendo que “*Com relação ao abuso que me escreves..., não cabe dúvida de que Fichte abriu-lhe as portas com sua crítica de toda revelação...*” (Briefe von und an Hegel, Hrsg. Von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, I, 15 e 17 - Ripalda, J.M. Introducción, en G.W.F. Hegel, *Filosofia real*, Madrid, 1984, 53 e 55).

Por outro lado, Hegel também está preocupado com a tendência de identificação entre a filosofia e a lógica.

Para Hegel, a nomeação das categorias kantianas do entendimento foi, num momento inicial, fruto da filosofia especulativa e, em seguida, uma vez definidas e determinadas as categorias, passou-se ao estacionamento da filosofia, que não seria nada mais além de uma executora e fiscal competente do uso das mesmas categorias. Por consequência as categorias conduziram à identidade entre sujeito e objeto, pois os

canais que trazem o objeto ao sujeito são os mesmos que conduzem o sujeito ao objeto. Isso somente o entendimento via categorias poderia operar. A razão é, para Kant, a responsável pelos erros. Não se pode exigir da mesma um uso positivo devendo aproveitar-se suas limitações para se obter os indicadores do que evitar. A crítica dirigida por Hegel a Kant é com respeito à função constitutiva de conhecimento da razão. Para Hegel o momento negativo da razão favorece o surgimento de uma nova instância que, sem o empuxo inicial da negação, não poderia chegar a afirmar-se. Além disso Hegel critica em Kant o tratamento racional dado ao entendimento e intelectual dispensado à razão. Ainda segundo Hegel, Kant colocaria determinações objetivas absolutas para a razão, mas não para o entendimento.

Da empreitada kantiana na direção da identificação entre sujeito e objeto pelo princípio transcendental Hegel aponta o início do sistema de Fichte, o eu igual ao eu (eu = eu). Para Hegel, tanto o princípio transcendental kantiano quanto o eu absoluto de Fichte atestam uma postura especulativa. Isto porque Kant assim como Fichte deduzem de seus princípios adotados as categorias que filtram a relação sujeito-objeto. A finitude e a diversidade experimentadas pelo eu fichteano não passam de ilusão ou deturpação do verdadeiro, que são a infinitude e a identidade. Toda oposição com a qual se depara o eu absoluto não pode manifestar-se senão estando já presente na realidade desse mesmo eu absoluto.

“(O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr seria um o-por, mas pura e simplesmente um pôr. Somente pela referência a um pôr ele se torna um opor.)” (Fichte. A doutrina-da-ciência de 1794, p.50).

O eu é, portanto, a identidade entre o sujeito e o objeto. A consciência pura deve assim condicionar, isto é, ser a condição da consciência empírica. A consciência pura precisa obrigatoriamente ser absoluta não permitindo, desse modo, que algo escape dela e de sua determinação como consciência-condição sine qua non. Entretanto, como é possível que exista uma consciência empírica? Interpretando Fichte, Hegel diz que a consciência empírica seria uma auto-produção da consciência pura. O eu absoluto ao pôr-se põe tudo mais, isto é, tudo o que se apresenta como diverso não

passa de uma expressão inicial da identidade, posto que a diferença se identifica enquanto tal sempre sustentada pelo princípio primeiro da identidade. Daí resulta o caráter de totalidade da identidade, do eu absoluto. Contudo, na forma eu = eu está presente, além do aspecto de abrangência plena do eu absoluto, a duplicidade do mesmo. Como o próprio Hegel faz perceber o eu sempre se relaciona com um outro eu que, na verdade, é sempre o mesmo eu. O outro não é nada mais que o desdobramento do mesmo. Em outras palavras, a alteridade é o outro momento da identidade. Trata-se de um expediente didático-estratégico do eu absoluto para fazer-se, ou enquanto se põe como tal. No entanto, isso não implica na alienação do eu, pois este não pode negar-se sendo causa constituidora de tudo. O eu, para Fichte, jamais se exterioriza, posto que sua essência e natureza é a interioridade. Sem o outro, o não-eu, o eu não consegue se pôr. Porém, o eu, pondo-se, destrói o não-eu. Assim sendo, a destruição do não-eu produz concomitantemente a destruição do próprio eu. Ora, isso atribui o caráter de idealidade ao eu e ao não-eu, pois sem um e sem o outro tem-se o nada. Se o eu é o que dá origem a tudo, não é possível que o nada possua existência própria. Portanto, tudo retorna de onde jamais saiu, isto é, do eu absoluto.

“(...) el idealismo fichteano se distingue precisamente en que la identidad que él establece no niega lo objetivo, sino que pone lo subjetivo y lo objetivo en el mismo rango de realidad y certeza - siendo la conciencia pura y la conciencia empírica una misma cosa -.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.70).

A crítica hegeliana a Fichte reside no não bem sucedido esforço de superação da dualidade kantiana entre a consciência e a coisa-em-si. O que Fichte consegue realizar, segundo Hegel, é a apresentação da objetividade como algo a ser considerado.

“(...) entonces en el sistema el yo no deviene sujeto = objeto él mismo. Lo subjetivo es en verdad sujeto = objeto, pero no lo objetivo y, consiguientemente, el sujeto no es igualmente objeto.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.71).

O eu = eu de Fichte adquire característica delimitadora e determinante, pois é muito mais um ‘dever ser como’. Essa é a pretensão de

absolutidade segundo a qual o não-eu, o mundo da objetividade, seria anulado. Fazendo-se isso, o não-eu seria suprimido e, como Fichte o entende como um outro absoluto, estabelece-se uma contradição insuperável. O não-eu, o eu objetivo, o real possibilita a auto-atividade do eu absoluto, eu subjetivo, ideal. Por sua vez, o eu absoluto constitui-se no limite do real que se projeta em direção ao infinito. Enquanto limite do real o mesmo eu absoluto eleva esse real à infinitude. O ideal realiza-se no real que por sua vez é idealizado no ideal. Além disso o ideal realiza o real e este idealiza o ideal. Hegel perguntaria aqui o que precisa do que. Fichte salienta constantemente a inter-relação para negar a independência, mas termina não menos constantemente por desqualificar seu interesse primeiro, isto é, a inter-relação. É oportuno mencionar que Hegel empreende uma crítica densa e cuidadosamente trabalhada sobre Fichte, mas em nenhum momento pretende questionar a opção de Fichte pelo idealismo. O problema do conhecimento analisado por Kant forneceria a Fichte um ponto de partida para todo o seu sistema. Nos “Prolegômenos a toda Metafísica Futura que queira se apresentar como ciência” e na “Crítica da Razão Pura” Kant condicionou a validade do conhecimento à aplicação de formas e categorias apriorísticas do sujeito aos dados empíricos. Nesse sentido a metafísica não possuiria conhecimentos que pudessem ser denominados teóricos porque desconsideraria os dados da sensibilidade. Portanto, a empiria possui seu lugar e reconhecimento na filosofia kantiana. Fichte, ao criar um idealismo puramente subjetivo, teria depurado sua fonte inspiradora de seus deslizes materialistas. Aqui Hegel juntar-se-ia a Kant, reconhecendo a existência e até a necessidade da objetividade. Contudo, Hegel coopta com Fichte ao engrossar a fileira do idealismo. Por outro lado, poder-se-ia dizer que Hegel nega o idealismo por recusar a idealidade subjetiva. As histórias da filosofia retratam Hegel invariavelmente como a realização suprema do idealismo. Os grandes intérpretes de Hegel também fazem a mesma consideração. “(...) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o grande sistematizador do idealismo pós-kantiano (...)*.” (Sciacca. História da Filosofia, p.34). Ora, se é possível adjetivar o substantivo, isso se deve ao fato de que não se trata de lidar com o mesmo, mas com a diferença, com o outro. Hegel indagaria Fichte sobre a existência do outro. A retirada do adjetivo que qualifica o substantivo, desqualifica-o, toma dele a qualificação que um outro lhe poderia dar. Fichte diria que o qualificável cria em si as condições para o qualificador. Hegel retrucaria dizendo que o qualificável é o que carece de qualidade. Esta, o outro, o

qualificador pode dá-la. Se aquele que pode ser qualificado já possuísse em si a qualidade, então nem mesmo como qualificável poderia perceber ou pôr-se, pois aquele que se manifesta expõe sua carência, sua incompletude. A incompletude revela o outro, o poder ser, a possibilidade de que tudo encontre seu ser no vir-a-ser. Talvez fosse indicado atentar para a quebra que Hegel produz em seu próprio sistema. Não se identifica com o idealismo com o qual se depara, mas permanece optando pelo idealismo. Não por acaso ele estaria dialeticamente correto! Hegel não teria sido incoerente, mas contraditório segundo e seguindo a recuperação do princípio da contradição.

Hegel detecta em Fichte a separação entre filosofia e sistema. Em Schelling a identidade é completa.

“El principio de la identidad no deviene principio del sistema; tan pronto como el sistema comienza a construirse, se abandona la identidad. (...) El principio de la identidad es principio absoluto de todo el sistema de Schelling. Filosofía y sistema coinciden; la identidad no se pierde en las partes ni menos aún en el resultado.”
(Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling p.111).

A identidade plena em Schelling acontece porque sujeito e objeto são postos como sujeito-objeto. Em Fichte não sucede o mesmo porque a identidade sujeito-objeto se estende a um subjetivo que pede um objetivo que nunca aparece. Fichte procura resolver o conflito, absolutizando o sujeito sem que este rompa a interdependência sujeito-objeto. Com isso a existência de ambos ficaria garantida e ao mesmo tempo não, pois o finito se fundiria no infinito. Se sujeito e objeto são vistos como sujeito e objeto por Schelling, a separação entre eles é real, pois no absoluto ambos possuem razão de ser. E já que ambos são idênticos, pela mesma identidade faz-se a oposição entre eles. Sendo a absolutidade exclusivamente ideal, sujeito e objeto tornam-se ideais. A separação entre eles não pode ser menos ideal. Segundo Hegel, uma relação marcada pela idealidade não pode pleitear para si senão uma existência idealizada. O caráter totalizante da identidade não é alcançada, visto que conceitos ambivalentes como infinitude e finitude, determinabilidade e indeterminabilidade surgem como abstrações. Um não se põe através do outro. Em Fichte toda interrelação

é sempre formal, cumprindo uma necessidade do sistema, mas nunca chegando ao nível da realidade. Hegel afirma que, se sujeito e objeto fossem vistos por Fichte como partícipes do absoluto, a separação entre eles desapareceria, isto é, não seria uma instância isolada e inatingível. Não haveria separação sem unidade e vice-versa. “*Si ambos no son sujeto-objeto, la oposición es ideal y el principio de la identidad es formal.*” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.118).

Fichte encarnou o idealismo subjetivo privilegiando o sujeito e secundarizando o objeto. Aliás, Fichte não vê o objeto senão como um acidente, ou seja, despossuído de qualquer essencialidade. Pelo contrário, Schelling deu corpo ao idealismo objetivo supra-valorizando a natureza e desconsiderando o sujeito, ou considerando-o como, para Fichte a natureza, um mero acidente.

Se, para um, o eu absoluto é o princípio explicativo e causante de tudo, e, para outro, a natureza é tudo, para tudo não é possível uma identidade senão formal. A superação da oposição ainda que unicamente ideal ou real fica inviabilizada, posto que para cada um o ponto de partida e de chegada é respectivamente o eu absoluto em Fichte e a natureza em Schelling. Hegel vislumbra até a possibilidade de convívio das duas ciências, mas, como pretendem ser ciências do absoluto, depara-se com um entrave. Afinal, de acordo com Hegel, o absoluto deve abarcar o todo. Portanto, nenhuma das duas visões pode aspirar a uma posição absoluta, assim como por conseqüência não pode eliminar a outra. Hegel sustenta-se em Espinosa para fundamentar sua afirmação. “*A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.*” (Espinosa. Ética II, Prop. VII, p.75). A totalidade é uma só, sendo subjetiva e objetiva. Os sistemas da inteligência e da natureza são complementares. Se há alguma determinação entre eles é mútua. Enquanto postulam para si o atributo de ciência, os sistemas de Fichte e Schelling são objetivos. O objetivo move-se do limitado para o limitado, mas o próprio limite se encontra delimitado, marcado não para si mesmo, posto que poderia assim ultrapassar-se. O ilimitado abre-se para acolher as limitações, fazendo-as e por elas podendo ser.

“Cada sistema es, a la vez, un sistema de la libertad y de la necesidad.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling p.129). Para Hegel, o absoluto habita a ciência. Por isso estaria presente no elaborado e proposto por Fichte e Schelling. Porque o absoluto é livre e necessário, as filosofias de Fichte e Schelling são momentos da liberdade e da necessidade. A relação entre liberdade e necessidade é ideal, isto é, não está no campo do real. O absoluto não pode ocupar exclusiva ou preferencialmente um dos sistemas, pois pela sua liberdade não há sistema algum no qual a totalidade esteja expressa. Aliás, a totalidade é atributo e derivado do absoluto. Todo e qualquer sistema constitui-se pelo absoluto e assim se torna a possibilidade do mesmo absoluto. Hegel entende que a liberdade e a necessidade não devem ser dissociadas, pois possuiriam tão-somente um caráter de formalidade. Tanto a inteligência quanto a natureza são pontuadas pela liberdade e pela necessidade. A inteligência por estar no âmbito do absoluto extrapola seus momentos e investiga o objeto, em suas variedades, tomando-o e não se deixando tomar por ele. Por necessidade a inteligência não pode ser senão conforme o absoluto. As figuras da inteligência cooptam na progressão crescente e na identidade.

A liberdade da inteligência é abstraída por precisar dividir-se a inteligência e por conseguinte manifestar-se. Uma de suas figuras poderia isolar-se na sua liberdade de identidade e esse sair de si mesma seria condição de ser. Por necessidade a inteligência é livre, mas não pode ser o que é senão permanecendo o que é. As cisões da inteligência são um sair de si em si mesma.

Por outro lado, a natureza experimenta a liberdade por jamais permanecer em repouso. A natureza não se faz exteriorizando-se. Não pode romper seu ensimesmamento e toda cisão que venha a experimentar acontece no seu interior.

“Conseguientemente, si la ciencia de la naturaleza en general es la parte teórica de la filosofía, si la ciencia de la inteligencia es la parte práctica, cada una a su vez, tomada para sí, tiene al mismo tiempo una parte teórica y una parte práctica.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.131).

É interessante observar que a natureza, o objetivo, é relacionado com o teórico, e a inteligência, o subjetivo, ao prático. Essa contradição exposta por Hegel indica que inteligência e natureza são instâncias possíveis para o absoluto. Elas não ficam calcadas em atributos exclusivos tendo complementariedade somente juntas, mas em si mesmas o teórico e o prático se manifestam tornando-as livres. No entanto, essa liberdade não as deixa menos incompletas, posto que em si mesmas elas não são uma ou outra. *“En la medida en que están contra puestas entre sí, están en verdad encerradas sobre sí mismas y constituyen totalidades, pero al mismo tiempo son sólo totalidades relativas (...).”* (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.133).

O movimento do sistema de Fichte é dedutivo e no interior da imanência da subjetividade absoluta tem o seu desenrolar. O passo inicial é o eu incondicionado seguindo-se o eu dividido que se contrapõe ao não-eu. A meta é retornar ao passo primeiro ou tese absoluta, isto é, o eu absolutizado. O segundo passo é a determinação do eu que se põe pelo não-eu. O terceiro e último passo é a constituição do não-eu pelo eu e a conseguinte determinação do não-eu pelo mesmo eu.

Rompendo com seu mestre Fichte, Schelling postula a importância da natureza tanto quanto o eu. Para Schelling, a natureza e a objetividade forneceriam à consciência o combustível para sua atividade. A consciência apresenta-se a si mesma como finita e limitada, diferenciando-se da natureza cuja essência não é o Espírito do eu, mas a matéria que, por sua vez, é força. A força é o que une o eu e a natureza. Na natureza a força atrai e no eu a força produz a repulsão. A natureza acontece sem se dar conta disso e ‘simplesmente’ está aí enquanto o eu se percebe e se recusa a ser ‘simplesmente’ vitimado pelo acontecer. O absoluto em Schelling é a autoconsciência enquanto ato que põe tudo para o eu. Este é atingido pela sensação num momento inicial indo a intuição produtiva, passando pela reflexão até o ato absoluto do querer.

A crítica de Hegel a Fichte possui uma aplicação dialética, pois não se restringe à negação da filosofia fichtiana. Ele reconhece e aponta nela sua validade, que, porém, não é absoluta. A limitação de Fichte é mostrada por Hegel no próprio sistema fichtiano ilustrado pela diferença do sistema de Schelling. Ao assim proceder,

Hegel já alude à incompletude em Schelling. Se o subjetivo não se sustenta sem objetivo, isso já indica que enfatizar a necessidade do outro também afeta esse mesmo outro. O outro, para Hegel, nunca é outro para si mesmo absolutamente. A alteridade presente no outro afirma a insuficiência do ensimesmamento como postura única e autodeterminante.

“Superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema. Pero la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento, y ello tanto más cuanto que los mismos opuestos absolutos se han originado desde la razón.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, p.20).

No primeiro parágrafo de sua “Fenomenologia do Espírito”, Hegel escreve que a presença de um prefácio numa obra filosófica talvez seja contraproducente. Isto porque advertir sobre os princípios de uma filosofia significa antecipar os fins. O ponto de chegada para Hegel sempre é o ponto de partida. O que segue ao início é a exposição, não pouco difícil, de como se chegar ao começo. No entanto, é somente no ponto final que o começo se revela em toda a sua grandeza e completude. Muito embora o começo já antecipe o fim, ele não se basta. O ponto de partida precisa deixar de ser para chegar a ser na sua plenitude. Hegel se propõe na “Fenomenologia do Espírito” levar a filosofia do estado de *“amor ao saber para ser saber efetivo.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.23). Para ser a filosofia precisa deixar de ser, pois no estágio inicial ela experimenta sua carência e possibilidade de ser além de si mesma. Isso, para Hegel, constitui a condição para que a filosofia se torne ciência, conhecimento confiável e reconhecido. Ao mesmo tempo Hegel já assinala que a ciência implica na passagem, na modificação, na alteração da situação existente. O que é deixado não pode ser desprezado, posto que é daí que se procede, mas o que é alcançado encerra o melhor. Esse melhor é a cientificidade, o conceitual enquanto abrigo da verdade. Se o objetivo é o melhor, o mais completo, o científico, o percurso que leva até isso tudo não pode ser menos completo, ou científico. A simples desconsideração do não científico, a afirmação da sua nulidade absoluta estabelece uma

relação improdutiva e estéril entre ciência e não-ciência, entre saber e não-saber. O conhecimento científico é uma conquista e em si mesmo se percebe o que poderia ser além do que é ou vislumbrar um possível não ser. Afirmar-se é negar-se! O conhecimento científico constrói o seu oposto no ato de sua auto-edificação. *“A força do Espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento.”* (Hegel. Fenomenologia da Espirito, p.26).

A verdade reside no vir-a-ser, começo e fim de todas as coisas. No vir-a-ser transparece o outro que se pode ser e o pouco que se tem sido. Abrir-se ao vir-a-ser significa reconhecer a satisfação tida com o insignificante e a concomitante descoberta do quanto foi perdido até então. Mas o vir-a-ser abarca o todo. Enquanto algo é pode sempre vir-a-ser, pois sendo assume um estado passível de superação. Tudo o que é é em si e supera-se no para si, objetivando redescobrir o que é em si mesmo. Este último somente se manifesta em sua totalidade uma vez tenha se exteriorizado no para si. Ao retornar a si não será o mesmo, mas o completado na sua igualdade e simplicidade. A igualdade consigo mesmo passa pela diferenciação do outro. Se a indiferença pretende conduzir à não percepção do outro, a percepção, por sua vez, advém da diferença.

A “Fenomenologia do Espírito” é a descrição do percurso feito pelo Espírito para atingir a si mesmo. A grande expressão do idealismo hegeliano está na apresentação e descrição das várias etapas percorridas pelo Espírito. Deve-se, no entanto, levar em consideração que o Espírito é o grande fenômeno assumido por Hegel. O Espírito inicia seu percurso pelo sensível, entendido como o mais simples e o mais abstrato, até o saber absoluto que é o mais complexo, completo e concreto. Isso denota que Hegel compreende o Espírito como a matéria por excelência, isto é, a autêntica realização da concretude da mesma. Para Hegel, somente o Espírito possui a efetividade e esta, enquanto tal, não precisa ser autêntica e, ou verdadeira, posto que não pode não ser a autenticidade e a verdade. Somente o espiritual é em-si e para-si. Contudo, ele não aparece num primeiro momento senão em si mesmo para outro. Mas assim caracteriza sua interioridade, permitindo essa invasão pelo outro. Portanto, inicialmente o Espírito ‘expõe-se’ na sua interioridade. O Espírito surge através de um

desvelamento de si mesmo. Ocorre que tal des-velamento não pode completar-se absolutamente senão no absoluto. Daí que não é possível que o Espírito seja percebido e atingido na sua intimidade integral. Por outro lado e ao mesmo tempo o Espírito ao “ascender-se” ou expor-se na nebulosidade de si mesmo em que é e não é visto, produz-se como exterioridade onde o para-si é construído. Adianta-se a manifestação do absoluto e concomitantemente salienta-se a insuficiência dessa antecipação. No entender de Hegel, o Espírito não pode descartar o percurso, o sair de si mesmo.

“(...) 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. Fenomenologia do Espírito, p.23).

Retornando a si, o Espírito redescobre as diferentes etapas percorridas.

“O Espírito, que se sabe desenvolvido assim como Espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do Espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento.” (Hegel. *ibid*, p.34).

Seria oportuno mencionar de passagem que o Espírito não escapa de uma existência circular. Volta-se permanentemente sobre si mesmo. Desde a ótica psicanalítica seria diagnosticado como narcisista! Entretanto, deve-se reconhecer que se trata de um narcisismo às meias, pois o Espírito precisa sair de si mesmo. Poder-se-ia perguntar se de fato a saída é real. A resposta de Hegel é que

“(...) esta “Fenomenologia do Espírito” apresenta o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber como é inicialmente - ou o Espírito imediato - é algo carente-de-Espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.35).

Se definíssemos o narcisismo como expressão da alienação não poderíamos fazer o mesmo com o direcionar-se exclusivamente para o outro? Se de acordo com a dialética hegeliana, perder-se significa encontrar-se, isso não poderia

levar-nos a concluir que não é possível evitar o retorno à si sob o preço de nem mesmo poder sair, exteriorizar-se? Estar sempre no outro não implicaria na negação desse mesmo outro, posto que a relação desapareceria sob a égide da repetição, da identificação?

“O indivíduo particular é o Espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.35).

Se o em-si não rompe os limites da nulidade, o para-si não se diferencia em si mesmo e do em-si senão também através do mesmo em-si. Somente é para-si aquele que é em-si e vice-versa. O em-si ao se pensar torna-se um para-si. Da mesma forma o para-si constrói-se a partir do que é em si, ou melhor, do precisar ser em si. *“A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.36).

A história não dá saltos e o Espírito de igual modo não pode queimar etapas. Ao passar por cada uma delas ele permanece nelas que jamais serão aniquilidades, pois viabilizam umas às outras. A determinação de uma etapa é feita pela seguinte e esta recebe sua existência da anterior.

O Espírito se manifesta na consciência nas diversas expressões que ela assume ao longo de seu desenvolvimento. O conteúdo da consciência é sempre a própria consciência em formação por meio de cada etapa particular. A consciência é resultante da autoprodução do Espírito que aí se vai percebendo e sabendo de si. Somente pela ciência pode o Espírito saber de si mesmo e este saber para ser científico deve ser sistematizado. O que o Espírito sabe de si mesmo e o que se sabe dele não são a mesma coisa. O que é sabido do Espírito é a objetivação do mesmo e o que o Espírito sabe de si é a ciência ou a subjetivação. É como sujeito que o Espírito se apodera de si e se possibilita como objeto. Na composição da “Fenomenologia do Espírito” Hegel pensou-a inicialmente como uma introdução à ciência, mas deu-se conta de que esta já seria em si a ciência. O pôr-se do Espírito como sujeito já gesta em si o objeto, ele mesmo Espírito, como sua supressão.

“O Espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o Espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.38).

A experiência é a instância que o abstrato, o sensível, necessita para chegar até o pleno desenvolvimento de si mesmo. Esse é o caminho do Espírito onde a experiência se realiza verdadeiramente. Se a experiência sensível é vista por Hegel como o verdadeiro abstrato e insatisfatória como instância do conhecimento maior, não se infere a partir daí que ele não considere a experiência detentora de uma função e contribuição. A etapa da sensibilidade é a primeira, o início, pois é preciso começar mesmo que pobremente, mas o começo também é rico por ser o momento inaugural. A consciência tem aqui o seu nascimento que, segundo Hegel, não é o autêntico porque somente ao final da caminhada o caminho terá sido feito. A inautenticidade, a limitação, não retira desse começo sua determinação de ser o início, o deflagrador do processo. De acordo com o próprio Hegel, o primeiro saber é o *“saber do imediato ou do essente”* e não pode ser nenhum outro. Muito embora a verdade desse saber não se revele inteiramente nele mesmo, mas somente no absoluto, por ser momento do absoluto tem o absoluto em si e, portanto, partilha da experiência da verdade do absoluto em si, isto é, conhece a verdade do absoluto em si mesma como imediatez e ao mesmo tempo conhece a verdade do absoluto nele mesmo.

O saber absoluto não pode escapar do momento inicial do saber imediato. Aqui o absoluto sofrerá o assédio de um saber carente e, por não obter através de si mesmo o reconhecimento dessa falta, postula-se como o conhecimento maior. Pela intervenção do absoluto o imediato é chamado à sua autopercepção e,

fazendo isto, descobre em si sua alteridade. A essência de tudo o que é está no ser. Assim, portanto, o saber imediato é e como tal abre-se à supressão. Mas a descoberta do imediato no absoluto não é tranquila, pois implica no deparar-se com um duplo desconhecido: o primeiro é outro na figura do absoluto, que inclusive viabiliza ser tomado como desconhecido; o segundo é a percepção do autodesconhecimento. Provavelmente este último seja o mais assustador, pois significa que o conhecido se depara com o próprio desconhecimento. Hegel já apontava para isso escrevendo que *“O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido não é reconhecido.”* E acrescenta *“É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.37). As atitudes mais comuns com relação ao desconhecido são a repulsa total, objetivando defender a própria liberdade e, evitar qualquer constrangimento por ter de aceitar que se aprendeu algo desse outro; e a plena adesão ao desconhecido. Para Hegel, as duas atitudes são insatisfatórias porque desistem da tensão do processo que revelará o conhecido no desconhecido e o desconhecido no conhecido pelo conceito. A opção por uma posição negadora da ambigüidade caracteriza o pensamento material que por natureza não consegue romper as amarras que o ligam a seu conteúdo. O outro pensamento é o racional, cuja qualidade é a liberdade ou o estar acima do conteúdo. Hegel denomina isso de vaidade da qual se exige que aplique sua liberdade no conteúdo para que ele possa expressar sua natureza. Propõe o pensador alemão a contemplação da ação do conceito que age por si. O Espírito atinge seu ponto máximo no conceito e este abriga o todo, a confirmação e a refutação, o positivo e o negativo, indo além da estrita distinção entre sujeito e objeto, verdade e falsidade, etc. O pensamento convencido de seu saber, isto é, o racionante constitui-se no mais abstrato e merecedor de ressalvas.

“Se o público benévolo atribui a si mesmo a culpa quando uma obra filosófica não combina com ele, ao contrário, seus intérpretes, convencidos de sua competência, lançam toda a culpa sobre o autor.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.62).

Até agora considerou-se o prefácio da “Fenomenologia do Espírito” onde, recorde-se, Hegel sugere a irrelevância da apresentação e introdução a uma ciência, posto que nessa fase a ciência já está presente. Por isso, a ponderação da

introdução à “Fenomenologia do Espírito” é a ponderação não de um preâmbulo, mas da “*coisa*” em si. Contrapõe-se a isso a menção que Hegel faz de uma tendência ‘natural’ em filosofia, obviamente referindo-se a Kant, de que a “*coisa mesma*”, antes de ser abordada, faz-se necessário chegar a termos sobre o que significa conhecer e, ainda, qual a sua função em relação ao absoluto, isto é, se de controle ou de acesso e contemplação do absoluto. O próprio Hegel reconhece a importância de precaver-se contra a aceitação imediata de qualquer conhecimento. Havendo várias expressões do conhecer pode-se dirigir-se por imprecisões. O problema, segundo Hegel, é que se o conhecer é um instrumento de dominação do absoluto, este não aparecerá enquanto tal, mas transformado pelo instrumento-conhecer. Por outro lado, sendo o conhecer um meio, igualmente não atingirá o absoluto, pois será tão-somente a verdade do absoluto nesse meio e não em si mesmo. Vê-se que Hegel entende que o conhecer é a coisa mesma, não uma representação dela, mas o que ela é revelando que também não é. No entanto, a preocupação exagerada com o percurso a ser assumido põe obstáculos ao próprio conhecer e à manifestação do absoluto. Hegel pergunta porque não desconfiar da desconfiança, porque não se questionar sobre o medo de errar. Não seria, indaga Hegel, “(...) *que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.64). A pertinência da afirmação reside no fato de que é necessário saber antes de conhecer o porquê condicionador da definição de conhecer. Se for para evitar o erro, o esforço sempre será insuficiente em não se alcançando o absoluto, posto que só ele é verdadeiro e o verdadeiro ele o é. O condicionante do conhecimento é o absoluto que pode não ser nem conhecido e nem apreendido. Isso não inviabiliza o conhecimento e a apreensão do verdadeiro, mas, para Hegel, somente o absoluto viabiliza inclusive a percepção de uma aprendizagem fora de si. Na verdade, trata-se de uma percepção envolvida pelo absoluto e não compreender tal postura implica na separação ingênua entre absoluto e conhecer. Tal separação pretende possuir uma definição e conceituação tanto do absoluto quanto do conhecimento. Aqui a ciência é escamoteada, segundo Hegel, porque o esforço de apresentar o que algo é deixa de ser feito por já se acreditar tê-lo feito. É exatamente o absoluto enquanto tal que recupera a ciência e garante a perseguição do todo. Conhecimento e absoluto são um e o mesmo, pois conhecer é atingir, expressar e ser o absoluto, e o absoluto é o conhecimento, é o que deve e pode ser atingido. Não se trata da contemplação da verdade, mas da sua compreensão. O amor pela ciência cede lugar à própria ciência.

Esta não se dá pronta e acabada, de sôfrego. É somente progressivamente que a ciência, o saber absoluto, o absoluto vai se constituindo e se percebendo. O que existe em si sustenta-se no para si. A anterioridade do em si existe na latência do vir-a-ser, isto é, embora esteja antes não pode (não consegue!) existir prescindindo absolutamente de sua potencialização. Assim como a ciência não existe em sua plenitude em si mesma precisando passar pela “(...) *exposição do saber que aparece [ou saber fenomenal].*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.66), do mesmo modo essa sua exposição, embora necessária, não se constitui na revelação plena de seu ser. É bem verdade que a ciência se percebe “(...) *presente no conhecer não verdadeiro (...)*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.66), mas ela não pode empreender sua construção de forma exclusiva em cada um e nos momentos de sua exposição. O saber verdadeiro é atingido ao final do caminho percorrido onde o início ganha a revelação do que já existia, mas que por sua “natureza” não pode prescindir do além de si, do que está por vir.

O saber verdadeiro enquanto em si equivale ao saber natural que se pretende verdadeiro, pois ambos carecem da posse da verdade. O saber verdadeiro em si vive o “*tormento*” da latência do outro além de si mesmo e o saber natural experimenta o “*desespero*” (Verzweil Flung) que resulta do deparar-se com o vir-a-ser. O drama do saber natural é o de sustentar-se em suas convicções, opondo-se às afirmações de uma autoridade, posto que o exame da própria verdade aponta para o caráter fugidio da mesma tanto do que se acredita ter desenvolvido por conta quanto do que é recebido.

“É irrelevante chamá-los próprios ou alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar diretamente [a verdade], mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.67).

O saber ou consciência natural não apreende o dismantelamento de sua pretensa verdade senão como mera destruição. O movimento para o outro é compreendido unicamente como negatividade que conduz à permanência no nada. Como o ceticismo que coloca a diversidade de visões como expressões da impossibilidade do absoluto, mas que permanece atento ao surgimento de outras visões para enquadrá-las no “abismo vazio” e, que precisamente por isso, reconhece a

possibilidade de algo diverso. Isso, aliás, fornece sustento ao próprio ceticismo para posicionar-se de forma suspeita perante a multiplicidade de abordagens, mas somente assim procede ao reconhecer o estar aí da multiplicidade e de sua apresentação de pertinências. Igualmente a consciência natural, por ser o que é, abriga o processo ao qual procura resistir e que se confunde com a consciência, pois esta é abertura à auto-realização de seu grau máximo. Em outras palavras, aquilo que a nega é o mesmo que a confirma.

Cabe mencionar aqui que Hegel entende a necessidade da ciência, ao considerar a *“investigação e exame da realidade do conhecer”* empregar um *“padrão de medida”* sem o qual nenhum consenso poderia ser estabelecido. Contudo, a ciência nascente nesse estágio não possui condições suficientes para tal empreitada. Marx dirá posteriormente que na ciência todo começo é difícil!

A consciência ao aprender algo separado dela e, ao mesmo tempo, manter uma relação com esse algo funda seu saber numa posição ou noutra. Para Hegel, essa contradição é marcadamente falsa porque não recupera a integralidade da consciência e do que ela reconhece. A verdade reside no em-si onde consciência e mundo são reunidos para além da revelação de excludência ou de momentos estanques entre eles. *“Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é em si. Só que nesta investigação ele é nosso objeto: é para nós.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.69).

A investigação sobre a *“verdade do saber”* não está além da consciência e ao mesmo tempo está. Está na consciência porque é aqui e por aqui que o mundo apreende-se, e, a consciência não pode abarcar o que quer que seja senão pelas características que ela tem e que a fazem. A investigação também não está na consciência porque ela não se basta e é pelo outro que, inicialmente não reconhecia, obtém as condições de sua apreensão. Contudo, a verdade em-si somente pode ser apreendida enquanto um em-si-para-outro, posto que a consciência não se funde no em-si. Sucede que a distinção entre a verdade em-si do objeto e o objeto pode ser apontado, mas não absolutamente já perdura a relação entre essas duas instâncias. Da consciência o objeto exige uma adequação permanente e insistente. O padrão de medida

inicialmente sugerido por Hegel para a ciência é testado na apreensão do saber. Não atingir a verdade implica na limitação do padrão de medida, na sua insuficiência. Nesse momento a consciência se perde assim como o próprio objeto. Ela se recupera assim como ao objeto por meio da experiência que lhe traz a verdade do objeto em-si-para-ela e a verdade do objeto em si mesmo. A verdade do em-si para ela é a verdade do em-si, posto que é o que ela pode apreender. A verdade em-si do objeto não pode ser invadida pela consciência e nem mesmo pelo próprio objeto. A verdade em-si não é, mas aparece. Somente assim ela consegue declarar-se. O aparecer da verdade do em-si revela à consciência que sua apreensão do mundo é processual e necessária. Mas a própria consciência não se dá conta disso, posto que ela vive esse processo justamente pelo qual ela se percebe e ao mesmo processo. O aparecer revela ainda o dar-se relativo da verdade absoluta do em-si. A consciência é levada lentamente a perceber a transitoriedade da apreensão do objeto. Capturar o objeto em sua totalidade significa inteirar-se dos diversos momentos pelos quais ele passa e que o constituem e, assim o aparecer se mostra ser a verdade em-si. Sem o aparecer se tem *“o puro apreender do que é em si e por si”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.72) cuja apreensão não se constata senão no fechamento do em-si em si mesmo. Essa é a inefetividade estéril do em-si que não experimenta seu próprio ser. *“É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.72).

Na exposição e análise das figuras da consciência Hegel procura investigar o processo que vai da consciência ao real. Para tanto considera o surgir da consciência, sua passagem para consciência de si até a razão. Parece que o idealismo hegeliano se mostra em todas as suas letras. Afinal, o movimento e a construção do real estariam na consciência. Na verdade, a construção da consciência é a construção do real. Tratar da consciência é tratar da realidade, o que os homens estão vivendo, pois a consciência não é nada mais nada menos do que a vida! *“(…) a intuição da idéia é um povo absoluto.”* (Hegel. O sistema da vida ética, p.13).

Das Wissen, Welches: do saber imediato.

Na direção do saber pleno a consciência inicia seu percurso por aquilo que se lhe dá jogado aí, isto é, o saber imediato. Este apresenta-se i-mediato, pretendendo independência e auto-suficiência. A pretensa riqueza desse momento afigura-se como o momento por excelência, parecendo bastar-se a si mesmo. Surge isento de relações e da confirmação de um outro qualquer, mostrando-se univocamente. Enquanto tal, esse saber deve ser recebido sem interferência alguma, pois caso contrário torna-se algo mais que não ele mesmo. Ressalte-se agora que Hegel assume que esse é o momento inicial e “não pode ser nenhum outro”. O começo do racional é o real que também é sensível. Começa-se por aqui não porque talvez seja o “melhor”, mas porque “não pode ser nenhum outro”. Hegel define este momento como a morada da verdade mais abstrata e mais pobre, pois o que pode ser apreendido é que o objeto tão-somente é como um isto e a consciência como um este. Ambos permanecem em posições estanques não podendo deixar-se nem chegar ao outro. No entanto, a apresentação de algo com isto denota o estabelecimento de um ser para onde dentro e fora ganham consistência. A auto-apreensão é a constatação de si mesmo como um outro que se maximiza num outro que se encontra fora do si. Portanto, o isto do objeto e o este da consciência põem o caráter relacional entre eles. Mas ainda o objeto se pretende anterior à consciência enquanto é determinado como o isto pelo que se segue a ele. O objeto apreendido constitui um saber que precisa do objeto para ser e pode ser ou não verdadeiro. Por outro lado, o objeto posta-se como a essência, independendo do saber sobre si. É a consciência que nasce do objeto que estava aí antes de sua apreensão.

Para desvendar o caráter de essência do objeto Hegel recorre a análise da certeza sensível que tem em si o objeto. Atingir o objeto em si é uma impossibilidade ou pelo menos um deixar o objeto sempre poder escapar.

O isto do objeto é um aqui e agora pelos quais ele se expressa. Tanto um quanto o outro somente se mantém enquanto são algo que não são. O que agora e aqui determinam não se prende por eles. O objeto agora deixa de ser depois, ou seja, o

agora, no caso, permanece através daquilo que deixa de ser. Não importa o que venha a ser ou deixar de ser. Importa que assim se revela o ser universal da certeza sensível. O ser isto ou não-isto se constituem na negação e mediação essenciais como verdade do objeto da certeza sensível.

Nessa altura saber e objeto passam a relacionar-se diferentemente. A essência do objeto encontra-se fora dele, ou seja, naquilo que o apreende. Não há mais o objeto dado, mas dado a algo que o recebe e permite-lhe ser dado. *“Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprassumida, se não apenas recambiada ao eu.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.77).

O objeto, enquanto apreendido e sustentado por um sujeito, por um eu, é apreendido por vários eus ao mesmo tempo confirmando a apreensão e também “suprassumindo-a” por essa diversidade de experiências. O eu não desvanece nessa multiplicidade de experiências, pois não importa o que ele refere com seu reconhecimento. Por isso, o eu partilha da universalidade que o aqui e o agora experimentam. A certeza sensível somente possui sua essência no todo composto pelo objeto e pelo eu que, por si só, não se sustentam. Objeto e eu são idênticos cada um em seu agir específico, posto que pelo aqui e agora vivem a indiferença do que ser e não ser. O eu que se fecha em si mesmo, negando-se a reconhecer a alteração ou de um aqui ou de um agora, ou ainda a apreensão de um outro eu, procura fixar-se na imediaticidade desse isolamento. A contradição enfrentada pelo eu em relação a outro eu ficou evidenciada anteriormente. Mas, como constatar a contradição no eu que se afasta, que se distancia, que precisa ser buscada? Ora, estar no isolamento implica poder ser apreendido e, somente é apreendido o que é. Enquanto algo posto o pôr-se não pode mais acontecer, pois para tanto necessita pôr-se novamente e culmina na infetividade da repetição onde nada acontece, portanto, aí não se vem a ser; atinge igualmente o nada no pôr-se como um outro e não mais o mesmo anteriormente dado. Sendo não se pode mais ser e vindo-a-ser deixa-se de ser o que era. O que é ultrapassa-se por não ser mais. O que não é supera-se porque foi. Isso tudo recupera o ser (é) inicial, pois o é negado nega o que foi e dessa mútua negação advém a afirmação do ser. Portanto, o ser não é contraditório somente em relação ao que se encontra fora, mas

internamente e de forma múltipla. A fixação sensível do ser no ente é sustentada pela sua negação, pois os limites do ente no aqui e no agora se revelam constituídos por “aquis e agoras”. O aqui e o agora não se bastam a si mesmos, expondo sua essência de negação que se confirma na multiplicidade que os definem.

A certeza sensível possui a verdade de ser um movimento, de estar sempre passando e passando para além de si mesma. O que a consciência apreende nesse momento assume-o como o universal que engloba todas as consciências, mas não é o verdadeiro universal para a consciência, embora esta o apreenda enquanto tal.

O objeto não pode ser apreendido enquanto tal, pois não passa de uma simulação de si mesmo. Sua apreensão somente pode ser levada adiante por algo que amplie a universalidade contida no objeto, pois este não se diz, não sai de si. Verdadeiramente o objeto encontra-se mais na percepção.

Die unmittelbare: a percepção

A certeza sensível remete à verdade absoluta, mas restringe-se ao indicado, ou seja, ao isto. A percepção implica na superação do estágio da sensibilidade para a sua captação não mais fenomenal, mas necessária.

Inicialmente a relação entre objeto e percepção é de oposição, pois o objeto parece não necessitar da percepção pondo-se, portanto, como essencial enquanto a percepção podendo ser ou não, marcada pela indiferença, apresenta-se como acidental.

O conhecimento no momento da percepção apreende o objeto “*como a coisa de muitas propriedades.*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.84). Somente a percepção capta a riqueza do saber sensível que não se apresenta sabedor de si, mas enquanto enclausurado em si mesmo põe-se absolutamente acabado. A negação aparece mais vivamente na percepção, porque ela descobre o objeto mostrando-lhe a si mesmo de dentro e através dela, isto é, a percepção desde fora. O que a percepção nega

e modifica no objeto sensível não visa à pura nulidade. O nada do objeto é o nada de algo, portanto, determinado, e conteúdo de algo que não somente nega, mas também conserva. A percepção reconhece a alteridade do objeto para, em seguida, negá-lo não como desnecessário, mas por ser insuficiente para si mesmo. Com isso a percepção abre o objeto para o mais de si para além de si. A existência de algo mais no objeto, enquanto tal, expressa-se na multiplicidade de suas propriedades que não lhe são contingentes, posto que o caracterizam. As diversas propriedades relacionam-se interpenetrando-se sem se delimitarem umas pelas outras e, ao mesmo tempo, sem se supressumirem. Por outro lado, cada uma das propriedades não se basta e não abarca em si tudo o que é, pois o que é se nutre do que está por vir a ser. O que é reluta em deixar de ser para ser, ou melhor, para de fato poder ser. Daí, resulta a atitude de excludência entre os opostos que se opõem exatamente por haver uma proximidade entre eles.

Pela percepção a consciência se conhece como percebente do objeto agora feito em coisa devido à pluralidade do ser do mesmo objeto. A consciência percebente não interfere em sua apreensão do objeto, mas tão-somente restringe-se a apreendê-lo. Por deparar-se com a diversidade do objeto na coisa, a consciência percebente relaciona-se com o que se lhe assemelha, onde reconhece a verdade, e com o diverso que não lhe passa despercebido, a consciência nesse estágio pode dizer-se sabedora do risco da ilusão, isto é, apreender o objeto erroneamente. O objeto mostra-se uno, parecendo isentar-se de qualquer deturpação de si. Apreendê-lo em sua unidade e univocidade tem como consequência a inverdade do objeto. A percepção é o dizer da certeza sensível, ou seja, o objeto não fala senão pela percepção, pois ele não se sabe. Entretanto, a percepção lhe garante o saber sobre si que rompe com o puramente estar aí. O dito sobre o objeto ou o dito do objeto por outro traduz outro objeto. Esse é um mérito da percepção, isto é, mostrar ao objeto o outro que ele também é. Essa volta do objeto sobre si mesmo joga-o para fora de si, suscitando a consciência de ser outro. A consciência realiza tal circularidade sobre si, pois ao perceber o objeto percebe-se a si própria, avançando de uma apreensão limitada até uma outra mais ampla. O avanço acontece muito mais pelo retrocesso, já que pela percepção a conduta orientada pela certeza sensível se torna evidente. Aqui o apreender adquire destaque por passar a ser o acontecer da consciência. Se a consciência se responsabiliza pelos desencontros na

verdade do objeto retorna-se à confirmação do objeto como lugar da verdade, porque o mesmo seria uno. Mas o uno é uno porque se opõe ao que possa dissipá-lo, muito embora abarque em si, por ser uno, seus opositores pelo seu caráter absoluto e universal. A oposição é excluída pela determinação que sedimenta o uno e as oposições em terrenos distintos.

“(...) a coisa é o também, o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suprassumirem. Tomada assim, a coisa é ‘tomada como o verdadeiro’ [percebida].” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.89).

A coisa não depende na multiplicidade de suas propriedades, pois é precisamente nisso que a mesma se encontra plenamente. Da mesma forma a consciência vai obtendo a plenitude de si ao experimentar, viver e nutrir a diversidade de seu constituir e ser. O processo vai-se configurando essencial para a consciência que apreende desde seu início a necessidade do desensimesmamento para ser. A consciência, além disso, se compreende contraditória como também tudo o que a cerca. A verdade passa a habitar a dualidade do em-si e do para-si, sem que tal dualidade seja estanque em cada uma de suas polaridades.

As coisas são marcadas pela singularidade de suas propriedades que as determinam, mas também se superam na universalidade da coisa em si, que ultrapassa os limites do dado. A mesma diversidade de propriedades, já mencionada, apresenta a diferença que distingue as coisas entre si, sem conduzi-las a uma separação absoluta. A diferença que sustenta cada coisa, sendo sua essência, é o que cai por terra retirando-lhe a pretensão de caráter absoluto. Não se trata mais de estabelecer a verdade identificando o objeto e a sua percepção. Esta última entra em cena para desvelar a categoria de aproximação entre objeto e consciência, isto é, a diferença. O objeto não é uno; não existe em-si e nem é somente para-si. Encontra-se no outro e existe pelo outro cuja essência reside na dialética semelhança-diferença. O outro não é a repetição do que existe, nem a sua cópia, mas ao mesmo tempo não é totalmente distinto, pois num caso e noutro impossibilitaria qualquer relação. Daqui haveria um retorno ao ensimesmamento do objeto e da consciência, instaurando ou a igualdade ou a diferença absolutas.

Talvez não se deva falar da impossibilidade das posturas acima citadas em Hegel, mas deve-se categorizar que, para Hegel, elas seriam irrelevantes para a existência humana. A insistência hegeliana no estabelecimento da relação entre objeto e consciência visa apontar para a possibilidade da interferência de um sobre o outro. A consciência não se encontra submissa ao objeto e nem isenta do que resulta de seu contato com o mesmo. Assim como o objeto não dita todas as regras, do mesmo modo a consciência não é senhora absoluta de si.

“Sem dúvida, a filosofia (...) reconhece os entes da razão como puras essências, como absolutos elementos e potências. Mas, sendo assim, reconhece-os, ao mesmo tempo, na sua determinidade (...).” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.93).

Dem Bewusstsein: o entendimento

Pela percepção a consciência adentra na área do conceito que recupera desde a certeza sensível. No entanto, a própria consciência não se apreende participando do conceito e ainda se encontra confusa pela riqueza de expressões do sensível.

Da necessidade de organizar a diversidade do sensível surge o entendimento que supera a inverdade do objeto. Como resultado o entendimento constata-se possuído da verdade, pois o que ordena é a desarrumação do objeto do qual a verdade não pode ser retirada. Resta a verdade em si que é a verdade do conceito ou o conceito da verdade. Aqui a consciência atinge o universal incondicionado onde o ser em si e para si se conjugam caracterizando o que é o universal.

Enquanto a percepção compreende o objeto como um fenômeno, o entendimento instrumentaliza a consciência para apreender o objeto existindo e sendo a mutabilidade e a permanência. O ser do objeto está no seu exteriorizar-se para a consciência e pela consciência o objeto exterioriza-se para si mesmo. Essa

exteriorização provoca o retorno do objeto sobre si, revelando sua interioridade a qual torna-se investigação do entendimento.

A interioridade do objeto revela que este se liberta do fenômeno, isto é, da multiplicidade que para o objeto é exterior, mas que é objeto porque advém dele e com ele estabelece a relação de dentro e fora.

O ser determinado é o que está fora pela exteriorização fruto da força do objeto que se empurra para uma dada situação.

“(...) a força como expansão das ‘matérias’ independentes em seu ser é sua exteriorização; porém a força como o ser-desvanecido dessas ‘matérias’ é a força que, de sua exteriorização, foi recalcada sobre si, ou a força propriamente dita. Mas em primeiro lugar, a força recalcada sobre si tem de exteriorizar-se; e em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em-si mesma presente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.97).

A multiplicidade de matérias do objeto expressa-se identificando e distinguindo o mesmo objeto. A dinamicidade das matérias é provocada pela força que o movimento caracteriza, fazendo o objeto experimentar a destruição e composição constantes. A força aproxima e separa, organiza e reduz as várias propriedades do objeto. A força é una com o que exerce e, ao mesmo tempo, distinta, pois não se funde naquilo que exprime sua atuação. Mas, ao atuar sobre as várias matérias ou sendo as matérias dinâmicas em si, tendo força, o objeto aparece constituído de propriedades independentes.

Ora, o que determina é o determinante, mas este último somente determina porque há algo que se torna determinado. O determinante acaba sendo determinado pelo determinado, passando assim sua determinidade para o outro. O em-si deixa-se para ir ao para-si e voltar a si pelo outro. Assim, a força ao exteriorizar-se suprassume-se e contida em si é recalcada. Em qualquer um desses estágios a força permanece a mesma e não se perde no fenômeno, no aparecer do objeto e de suas propriedades. Aqui a consciência, ao ordenar o sensível apreendido, assume o

fenômeno como partindo da verdade, e tal assunção é interiorizada porque devido à consideração que a consciência faz de si mesma enquanto interior, ainda desconhecendo o conceito, separa-se novamente do outro.

A atividade organizadora do entendimento apresenta-se-lhe como uma força pela qual ele se lança sobre o mundo sensível. A força é assumida como sendo a essência do entendimento. Mas a própria realização da força implica na destruição de sua realidade constituinte. À medida que o entendimento atua sobre o mundo sensível, vai-se exteriorizando e caracterizando-se. Por outro lado, essa mesma atuação do entendimento propicia o dismantelar da sua força ou de si em sua força, pois é pelo contato com o outro, no ter de sair de si que ocorre o movimento da força em si. Enquanto latência, enclausurada em si, a força, apesar de universal, não teria aí sua essência, mas tão-somente em contato com o objeto, efetivando-se, é que sua essencialidade seria revelada. Parece que o sensível volta a assumir a frente e a constituir-se no lugar privilegiado do processo. Na verdade, o entendimento esforça-se por ir além da mediaticidade do mundo sensível onde a multiplicidade não se dá senão como é, isto é, múltipla e plena de possibilidades. Como terceira figura-momento da consciência o entendimento reúne em si as contribuições da certeza sensível e da percepção. Aqui a consciência pode algo que melhora as fases anteriores realizando, sem plena ciência, a intermediação entre posições diversas. O próprio entendimento resulta daquilo que representa e, por isso, contempla a realidade e atua sobre ela, intermediando. Daí, a avalanche do mundo sensível pela variedade de suas manifestações desorienta o entendimento, permitindo perceber e reconhecer o que o precedeu e distinguir-se. A consciência nesse estágio depara-se, sem ainda o saber, com o fenômeno da coisa, mas que entende ser a própria coisa e aí estar a sua verdade. Por ser o que é, isto é, consciência e, por “entender-se” como interioridade, a consciência puxa a realidade fenomênica para dentro de si. *“O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.103) e, porque desconhece a natureza do conceito a consciência não conhece a própria interioridade e a interioridade em si. O interior passa a ter uma dualidade de ser, ou seja, existe como interior em si, habitat por excelência da verdade, do permanente e como o interior que está em tudo. Contudo, a consciência já sabe ou conhece agora o que é o interior em si, segundo suas

possibilidades nesse momento, pois reconhecê-lo é conhecê-lo. Deve-se dizer que ainda não absolutamente, mas também deve-se dizer que não absolutamente somente para o absoluto.

“Mas o interior, ou além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.104).

O supra-sensível não é o sensível, mas está no sensível enquanto trilha que necessita percorrer para atingir-se absolutamente. Além do mais, o caráter fugidio do ser do sensível inviabiliza o estabelecimento de algo mais duradouro nele.

O entendimento capta como o verdadeiro dos objetos a diferença que caracteriza cada um deles e que se expressa na lei interna dos mesmos. Essa mesma lei que os determina se torna o elemento que aproxima a variedade de objetos do mundo sensível numa unidade. A lei que orienta e determina o objeto exterioriza a imobilidade e a universalidade. Com isso o objeto permanece e pode ser retido, superando a inconstância inicial que o caracterizava. No entanto, ainda permanece a dificuldade de se lidar com uma infinidade de leis criando empecilhos para a localização da consciência nesse processo. Por outro lado, a consciência não consegue perceber as leis internas que regem os objetos senão na medida em que estes variam, deixando a impassividade do isolamento. A essência da lei é o ser do objeto que não somente se ordena no real, mas também se reordena constantemente. O reconhecimento de várias leis serem expressão da lei ainda não resolve a dificuldade do entendimento, pois o conceito de lei carece de determinidade. O entendimento procura resolver o problema posto pela multiplicidade buscando uma ordenação reguladora. Daí faz-se necessário para ele determinar a lei e retirá-la de sua universalidade indeterminada. Determinando-a, ele tem não mais uma lei universal, mas localizada, particularizada. Por essa contradição aparentemente insuperável a lei revela sua duplicidade: enquanto conceito puro reúne em si toda determinação sendo assim universal e, por não poder ser atingida em sua universalidade senão nas suas particularidades, mostra-se

necessariamente determinada. Essa contradição que estabelece a diferença é vista inicialmente como algo exterior. Trata-se de um outro totalmente outro, com o qual se tem uma relação constante de exterioridade, isto é, os relacionados estão sempre correndo um atrás do outro sem jamais se encontrarem. É a exterioridade em si, vazia de si, posto que negadora absoluta de qualquer relação. A diferença não é o outro lado do ser ou de ser do ser ou ainda o próprio ser. É tão-somente o que não é.

Ao reunir a diversidade o entendimento incorpora-se à diferença. “*O que está presente não é a mera unidade, de modo que nenhuma diferença seria posta (...).*” (Hegel Fenomenologia do Espírito, p.110). O igual enfrenta sua desigualdade e o desigual sua igualdade. O convívio entre as diferenças aproxima todas as instâncias onde a diferença de um se torna a diferença do outro e de si. O deixar de ser em si para um outro não é somente ser o passado pelo outro, mas também abandonar o que se é, sair de si, deixar-se.

“(...) o primeiro supra-sensível, o reino tranquilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário. (...). Esse segundo mundo supra sensível é dessa maneira um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso, o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.111-2).

A tranquilidade do reino das leis gesta em si as condições para o seu oposto que, na verdade, é o que esse reino também é. Essa oposição expressa-se na infinitude de leis. A infinitude em si é o universal absoluto que o entendimento busca alcançar, mas que não consegue por não deixar de ser o que é, isto é, funcionador, explicador. A junção de neutros numa unidade apresenta-se como um entrave para a consciência no momento do entendimento, pois ainda a unidade é alcançada suprimindo a multiplicidade. O entendimento ainda atua dicotomizando o real pelo esfacelamento dos objetos que compõem esse mesmo real. A desobjetivação da infinitude do real

inviabiliza o conhecer, pois não há referencial algum que seja minimamente estável. Na tentativa de apreender a realidade o entendimento relaciona, reúne o que capta agora com o anterior, o precedente. Tudo é em relação ao já ocorrido. Essa é uma verdade deste estágio, mas não é plena, porque o que se abre com o novo é a possibilidade do todo. É o complemento da infinitude que reside no que pode ser investigado. Por aqui o mundo torna-se mais fugidio, propiciando à consciência a descoberta de si. Do por que o mundo é assim passa-se lentamente ao “quem e o que” pergunta sobre o mundo.

In den: a autoconsciência

Pela certeza sensível, percepção e entendimento a consciência apreendeu a verdade como algo exterior a ela, isto é, como um outro. No entanto, essa verdade provou ser vazia de conteúdo, pois o objeto em si não é mais do que algo para um outro. A existência não se pleiteia, mas simplesmente é, e é um vazio de si mesma, posto que se reconhece saindo de si. Fazendo isso, um outro é reconhecido. Esse outro é pelo menos o outro de si mesmo. Quebrar-se-ia a pura idealidade, a verdadeira inexistência do próprio existir.

Da dúvida sobre o conhecimento verdadeiro a consciência constrói indícios sobre a possibilidade do que é duvidado. A consciência duvidante põe a consciência que, com isso põe conhecer ou a possibilidade deste, percebe em si um distinto de si que não cessa de ser si. O que é e é em si somente é tal devido a outro ou a ser também em si outro para poder se pôr em si. O em si ensimesmado é algo do qual não se pode falar, do qual nem a fala própria pode brotar. O outro por excelência que se põe como abundância do outro é o eu e nenhum outro, pois pode afirmar-se singularmente. *“(...) toda a consciência de um outro objecto é autoconsciência; eu sei o objecto como meu (é representação minha), por isso, nele sei de mim mesmo.”* (Hegel. Enciclopédia da Ciências Filosóficas em epítome III, p.55).

É significativo que a consciência de si não seja o momento inicial da própria consciência, mas que é o que se segue à consciência do outro. É do outro e pelo outro que o eu, o si se põe. Pode-se objetar que, em Hegel, o primeiro momento é somente a confirmação do segundo que em verdade seria o primeiro. Porém, a lógica da consciência para Hegel reconhece a necessidade do crescer da consciência passando por estágios distintivos de sua realização maior. Portanto, o ser da consciência-de-si advém da consciência de ser no outro! A diferença inicialmente apreendida na certeza sensível, na percepção e no entendimento como o outro, precisa ser retomada para que a consciência se reconheça com um si. Se a consciência não assume a alteridade em si, não consegue estabelecer sua identidade que advém precisamente por não ser o mesmo com os outros e nem em si.

“A expressão da autoconsciência é eu = eu; - eis a liberdade abstracta, a pura idealidade. - Por isso, é sem realidade, porque ela própria, o objecto de si, não é um objecto, visto que não existe diferença alguma do objeto e de si.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome III, p.55).

A consciência-de-si ou a autoconsciência é a superação da consciência em-si, isto é, do estágio de abstração da consciência. Pelo mundo sensível a consciência se descobre inicialmente arrastada pelo que “experimenta” e em seguida interventora perante o que acontece. De certo modo o objeto pede a consciência, pois em si o objeto já abriga o que é e o que aparece. A oposição que a consciência se põe como um outro vem a ser sua condição de ser. É pondo a diferença que a consciência se torna consciência-de-si que assume a si como diferença. A diferença posta não é mais um mero expediente para vir-a-ser, mas o próprio vir-a-ser da consciência.

A multiplicidade do mundo sensível, a singularidade e a universalidade da percepção e a força ordenadora do entendimento constroem-se pela distinção, pela diversidade. À medida que a consciência procura articular-se nesses momentos confirma cada vez mais, inicialmente sem saber, o filão da diferença que se põe e é posta constantemente. O mundo parece fugir à consciência, que não se resigna diante de tal constatação. Trazida pelo mundo a consciência age, segundo o que é, ciência de, trazendo o mundo para si. Ao fazer isso a consciência expande seu alcance e procura tudo transformar em consciência e em consciência de si. Daí a atividade da

consciência que atropela a autoridade dos objetos, igualando-os a si. Mas, os objetos não são anulados, pois assumem a vida que a consciência também possui; pelo sair e voltar sobre si mesmo. O que a consciência parece proporcionar ao objeto ela aprendeu com o objeto, pois este se dá pela sua determinação, apesar de conseqüentes limitações. A consciência, ela mesma, ao trazer os objetos para junto de si, interioriza-se e determina-se. O processo pelo qual a consciência se determina é assumido por ela e torna-se autodeterminação. A objetivação da consciência que assim é seu próprio objeto não encastela a consciência em si, pois é exatamente isso que ela precisa fazer para vir-a-ser. Sua autodeterminação é um processo iniciado fora de si e de sua plena ciência. Além do mais sua formação é um movimento e não há movimento dentro do mesmo e, apontando-se a diferença no interior da própria consciência, já significa aceitar a existência de um outro para além de si. Em seu movimentar-se, a consciência dirige-se às outras coisas negando-as, obtendo assim, seu auto-reconhecimento. Na ânsia de estabelecer seu ser a consciência tornada consciência-de-si não assume sua identidade comedidamente. O objeto é aparentemente suprasumido e o si da consciência surge soberano. O equilíbrio é recuperado ou o equilíbrio atual é desfeito porque, ao deparar-se com as outras coisas, a consciência-de-si depara-se também com outras consciências-de-si.

“A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.125). A consciência atinge a reflexão da consciência-de-si pela necessidade de ser, pois, enquanto tal, a consciência está vindo-a-ser. Ela é a ciência, o conhecimento de, e se voltada para si mesma ela sempre será uma outra. O eu é a expressão do desejo pelo outro, isto é, o pôr do próprio eu é o pedido pelo outro. Com isso o eu não se basta a si mesmo, expõe sua insuficiência (!), desejo de ciência (!) e afirmação do outro.

A exigência que se estabelece pedindo o outro apresenta a consciência como uma determinante do outro, obscurecendo a determinação que a própria consciência sofre do outro. A busca de seu ser integral revela à consciência seu caráter contraditório. A unidade da consciência é a sua duplicidade, posto que enquanto a consciência se funde como sujeito percebe-se causadora da subjetividade de uma outra consciência e, ao mesmo tempo, objeto dessa outra consciência. Nem somente sujeito e

nem somente objeto, mas sujeito e objeto concomitantemente. A subjetividade fundada na objetivação do outro é também a fundação da subjetividade na subjetividade. O outro sujeito é sempre sujeito, é a extensão do ser do sujeito sendo um sem deixar de ser em si. *“Enquanto o eu é, pois, objecto para o eu, é para ela, segundo este aspecto, como o mesmo que ele é. No outro, intui-se a si mesmo.”* (Hegel. Prepodêutica Filosófica, p.146).

O reconhecimento do si no outro posta-se como pura abstração, mas é uma situação que possibilita alocar o outro fora de si sensível e concretamente. Trata-se, portanto, de algo experienciável, daquilo que é vivido sobre o qual e a partir do qual se ergue algo. Aqui estreita-se a proximidade entre os eus que, por essa identificação, tem um no outro a sua liberdade. Reconhecer é confirmar o que já se conhece e que, portanto, permite alguma aproximação. O reconhecido é o que já é possuído, em parte, por ser conhecido e não totalmente alheio ao existente. Por isso, de certa forma o eu, inicialmente, encontra-se tranquilo no contato com o outro, pois é a si mesmo que se percebe ali. Nesse sentido a consciência-de-si que se apresenta a uma outra consciência-de-si oferece-se como um independente de todo outro. É o estágio primário da liberdade que se sustenta sobre a indiferença perante o outro, ou seja, livre sem o outro. Além do mais, o próprio reconhecimento somente é possível porque o outro se manifesta como é, isto é, alteridade. O sujeito reconhece o outro enquanto objeto porque este não se confunde com o sujeito. O sensível precisa ser abandonado por condicionar o acontecer da consciência-de-si assim como de uma outra consciência-de-si. Contudo, a imediatidade do sensível não pode ser recusada indefinidamente porque é por ela que a consciência adquire o sentimento de si e estabelece sua relação com outra consciência!

A independência inicial entre as consciências e para com toda determinação sensível sucede na própria determinação sensível porque se trata de decidir entre a vida e a morte. Pode-se optar pela liberdade em detrimento da vida, mesmo sabendo da possibilidade da morte, e pode-se optar pela vida em detrimento da liberdade para evitar a morte. Esta desigualdade ocorre na relação que as consciências estabelecem numa realidade determinada, na qual se revela a duplicidade da consciência-de-si pela dominação e pela servidão.

“Quando de duas autoconsciências entre si contrapostas cada uma se deve esforçar por mostrar-se e afirmar-se como um ser-para-si absoluto contra e para a outra, ingressa na relação de servidão a que prefere a vida à liberdade e mostra assim que não é capaz de por si mesma abstrair da sua existência sensível em prol da sua independência.” (Hegel. Propedêutica Filosófica, p.148).

A liberdade na sua completude é a que advém da superação da postura individualizante, isto é, quando uma consciência se liberta na outra e não mais no isolamento prescindindo do outro. A face servil descobre-se num outro que não ela mesma e a face senhoril vê o servo como o momento superado que, no entanto, sustenta permanentemente a superação. A renúncia que o servo faz de si para o outro e no outro conduz à sua afirmação. O servo deixa sua individualidade em si para recuperá-la em si e para si no senhor. Esse abandonar-se do servo é o que o senhor empreende no ato de sua opção pela liberdade arriscando a existência, pois precisa também aí abandonar o estar em si para tornar-se em si. Assim a liberdade é feita pelo outro e no outro. Sem a alienação do eu em si mesmo no outro a liberdade não é atingida, posto que unicamente a relação, o reconhecimento do outro constitui a plenitude de ser em si.

É fora, no sair de si, no outro, que a universalidade é atingida, mas não preenchida pela abstração decorrente da subjetividade absoluta e sim representada na objetividade das relações estabelecidas. A busca da universalidade implica na superação da dicotomia senhor-escravo. O estoicismo supera a dicotomia afirmando ser o mundo um ‘topós’ da servidão generalizada. O Espírito refugia-se no além mundo e a carne padece as suas limitações. O ceticismo, não acreditando que se possa assumir postura alguma, deixa-se levar pelas tensões do momento, ora privilegiando o senhor, ora o escravo. A consciência infeliz posiciona-se respeitando a pessoa do senhor e solidarizando-se com o escravo, optando assim, por sofrer passivamente em comunhão com ambos.

As três posturas mencionadas acima são marcadas pela estreiteza dos horizontes. A superação desse estreitamento é o que proporciona a quebra da circularidade viciosa da dialética senhor-escravo. São condições para isso o vencer o pânico diante da morte e o reconhecer as potencialidades do trabalho. Tanto o senhor

quanto o escravo precisam deixar de ser o que são enquanto identificados exclusivamente pelo ser do outro. Não significa que deixarão de ser frutos da relação, mas que irão além do caráter contraditório que experimentam e que os faz. Hegel faz notar que a autoconsciência se concentra numa visão unilateral da realidade. Com isso o novo fica escamoteado e as surpresas evitadas. Perdura a permanência no mesmo onde a autoconsciência fica fechada. A saída desse círculo somente é possível pelo enfrentamento do negativo que tem na morte a sua expressão mais premente.

“A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e sustar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do Espírito. O Espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquida-os com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o Espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.38).

Na aceitação da morte, no convívio com ela, a autoconsciência é forçada a reconhecer sua finitude. Somente o finito se abre para o infinito. Do reconhecimento das próprias limitações nasce na autoconsciência sua abertura para a universalidade.

Mas a universalidade não pode ser atingida pela autoconsciência se esta não se abrir também à importância do trabalho. Muito embora o trabalho assuma aspectos rudimentares na sua realização, é através dele que o homem consegue objetivar o mundo, pondo-o a seu serviço. Todos os momentos anteriores da consciência ficaram caracterizados pela contemplação, pela passividade do sujeito diante do real. Ocorre aqui a passagem da autoconsciência enquanto autoconsciência para a razão.

Das Bewusstsein: a razão

A consciência, ao atingir a consciência-de-si de um ser-para-si, torna-se um ser. Isto porque a consciência alcança a universalidade que caracteriza o ser. Este é o todo, e participar dessa totalidade significa ser. A consciência por ser não se perde nos extremos, isto é, no eu e no outro, não porque não reconheça tais pólos, mas porque sabe que não são unicamente pontos distintos. A distância caracteriza-se como tal, visto que estabelece uma relação de necessidade com a proximidade. A substância constituidora do distanciamento é composta pela aproximação. Não há distância sem proximidade, pois a recusa de uma leva à desintegração da outra.

A consciência-de-si, que atua pela relação buscando o todo, é razão que não mais recusa o que existe para além dela porque não recusa a si mesma, ou seja, o mundo é então compreendido como resultado dela. No entanto, o mundo, a efetividade também é a condição de ser da razão. Se posto por primeiro pela razão, o mundo não pode ser desconsiderado, pois se tornou a atualização da razão. *“A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.153).

Segundo Hegel, o idealismo conceitua a razão como sendo a certeza que a consciência tem de ser a realidade toda. Por assumir a realidade de tal modo, a consciência expressa o fechamento sobre si mesma onde o eu é o eu, sendo assim, o objeto por excelência. Todas as figuras anteriores corroboram a culminância do processo na consciência. Portanto, o que é é na consciência e ser na consciência é ser em si. A razão como certeza da verdade sobre a realidade não é mera imposição ou atribuição da consciência, mas resultado de um processo muito antes iniciado. Não é o que se constata no momento que põe a realidade da consciência, mas o caminho percorrido. Daí, a simples afirmação do eu sou eu abandona a apresentação do processo e pretende ignorar a possibilidade do outro fora do eu. O eu espelhado em si não abrange a universalidade, posto que reduz o outro a si. O próprio eu expõe sua alteridade ao reconhecer inclusive sua própria extensão. Caso contrário, várias verdades são postas e somente a assunção da alteridade possibilita a verdade única. O

outro é assumido pela consciência na razão porque esta é a superação das singularidades no universal, mas o modo como a consciência abarca o outro não é o da indiferença. A razão capta o ser-outro ou constitui seus objetos segundo o estágio do Espírito-do-mundo, isto é, não independentemente da caracterização adquirida pelos objetos.

Muito embora a razão seja, como escreve Hegel, a certeza de ser toda a realidade e a realidade toda, a razão, ao certificar-se dessa realidade, certifica-se no geral, portanto, abstratamente. Contudo, tal abstração, por não apreender a realidade para além do em-si no para-si, dá a consciência o reconhecimento de si positivamente. A consciência e a realidade são, em Hegel, a mesma coisa, não por uma relação de comparação, pois é isso o que constitui um mau idealismo. A consciência-de-si e a realidade não se perdem uma na outra. Caso contrário, não se poderia estabelecer qualquer unidade entre elas e, aqui, de fato, permaneceriam numa relação de exclusão e permanente estranhamento. A unidade entre a consciência-de-si e a realidade não é de plena submissão de uma para com a outra, mas portadora da diferença, posto que a unidade se funda no ser igual em-si e no outro.

O pensado, o racionalizado, enquanto expressão máxima daquilo que o homem pode captar e assumir de si e para si, não é mero transplante dos objetos, mas são os próprios objetos enquanto são apreendidos autenticamente na e pela razão. A razão fala do próprio objeto, pois este é na razão. A essencialidade das coisas na razão é plena objetividade. Por aqui a razão atinge a certeza de sua subjetividade unida à objetividade da coisa. A manifestação da coisa é a própria coisa onde sua essencialidade traz sua plena objetividade. O eu, a consciência-de-si que invade a coisa, não se estranha nela, pois é uno com ela a qual também produz.

Portanto, a razão avança para além da certeza tida pelo eu, configurando-se como verdade onde sujeito e objeto são um e o mesmo.

“Essa consciência, para a qual o ser tem a significação do seu, nós a vemos agora adentrar-se de novo no ‘visar’ e no perceber: mas não como na certeza de um que apenas é outro, e sim com a certeza de ser esse outro mesmo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.158).

A razão, por essência, abandona seu encastelamento, onde não se constitui nem consegue manter-se, para fundar-se definitivamente nas coisas. Essa expressão e carência de sensibilidade da razão surge, segundo Hegel, porque a própria razão ainda não percebe que o que busca fora está nela, mas também está fora porque ela é o fora. A coisidade não se anula na racionalidade, mas usufrui, partilha de toda riqueza da racionalidade. Se Hegel afirma que tudo ‘retorna’ à razão, pois a razão é tudo, essa mesma razão reconhece sua completude no olhar inicialmente dirigido para fora de si. Com isso a razão perpassa as possíveis abordagens da realidade no intuito de encontrar a apreensão máxima do real. A passividade do inanimado é preterida em benefício do animado, posto que o primeiro sofre mais a submissão de não interferir em seu ser. A autopreservação que a razão pretende defrontar-se no animado lhe é negada, pois aqui reina a contingência como característica necessária. Cada visão do real considerada pela razão se revela como portadora da verdade sem, entretanto, poder propor-se solidamente. Aqui a razão ainda continua insatisfeita, pois não experimenta a unidade sobre o mundo. Somente a especulação da filosofia poderá saciar a razão, justificando a estrutura do mundo assim como seu caráter fugidio. A contingência é unicamente suplantada pela investigação filosófica que pode colocar-se acima da instabilidade e inconsistência do mundo.

Então, a razão aproxima-se do homem julgando achar nesse a estabilidade desejada. Sucede que a razão objetiva o homem e enfrenta dificuldades ao reconhecê-lo como feitor de si mesmo. Essa duplicidade é tratada como dualismo pela razão. Enquanto coisa Hegel julga oportuno abordar a frenologia humana onde se conjuga o que o homem é capaz com a matéria inerte. Relacionando-se a atividade humana à do Espírito este se iguala à matéria pela necessidade de corporificação. *“Para a individualidade espiritual exercer um efeito sobre um corpo, deve ser como causa, ela mesma corporal.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.206). Tal relação entre Espírito e matéria é marcada pela identificação entre ambos, mas também pela diferença.

“(...) ocupar-se com a efetividade do Espírito, tem precisamente por objeto o Espírito, que elevando-se de seu ser sensível se reflete em si mesmo; e o ser - aí determinado é, para o Espírito, uma contingência indiferente.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.204).

Além do mais, a corporeidade é posta pelo próprio Espírito. Contudo, a razão carece de uma melhor compreensão do homem enquanto agente e essa etapa que ela necessita atingir.

A razão como observadora buscava na natureza algum respaldo igualmente racional e, agora como ativa, a razão empreende a realização de sua satisfação no mundo.

O indivíduo aqui busca o prazer no mundo porque possui a garantia da razão de encontrar-se na realidade que o cerca. O objetivo último, tanto do homem quanto do mundo, é a felicidade que não reside na apropriação da realidade exterior, mas na própria realidade toda, isto é, não somente enquanto consumida, apropriada, e sim no estar unido a essa mesma realidade. A apropriação da realidade é o estabelecimento da distinção entre ela e quem se relaciona desse modo com ela.

Se o destino último do homem e do mundo é a felicidade isso implica na capacidade implícita dos mesmos em atingí-la. Havendo tal capacidade deve também haver a latência do bem no homem e no mundo. Hegel assume essa afirmação iluminista já na razão observadora, pois é a harmonia que esta procura no que a cerca. Embora potencialmente bom, isso não assegura ao homem a bondade, posto que, para Hegel, somente o desenvolvimento da cultura traz a realização do que é mais elevado. Em outras palavras, a bondade individual passa necessariamente pela bondade de todos. Mesmo assim perdura a dificuldade de que a realização do indivíduo não é automaticamente garantida na realização do todo. Sociedade e natureza ainda são diversas do indivíduo, mesmo estando nelas. Um homem se reconhece nos outros e vê nos outros o que está nele, mas ainda precisa resolver sua situação, sua particularidade.

Entretanto, o particular não se impõe, para Hegel, senão quando se submete. O particular exterior é uma expressão essencial do Espírito, mas contradiz o Espírito e, por isso, precisa, deve desaparecer. É precisamente nesse desaparecimento que o particular atinge sua suprema realização, pois atinge o universal. A insistência no particular e do particular conduz à assunção do prazer como realização absoluta do

homem. Nesse caso o prazer estabelece uma ligação direta com a morte. O prazer em si não acarreta a morte, mas a exclusividade sim. A morte aparece nesse contexto como algo a ser veementemente evitado. Pelo contrário, o homem que identifica sua existência com o que extrapola sua particularidade, experimenta a morte como uma necessidade para sua plena realização. Essa plena realização é o assumir o ser do e no Espírito, isto é, universal. Daí, uma relação de unidade com a realidade e não de apropriação jamais poderá sofrer uma perda significativa, ou seja, absoluta, mas tão-somente localizada, porque qualquer perda aqui não escapa ao homem. Sucede que o homem não se torna possuído por algo que lhe é exterior, portanto, estranho. Aquilo que o homem é reconcilia-se com o que será ou deixar de ser.

“O mediador deveria ser algo em que os dois lados fossem um [só] - portanto, a consciência que conhecesse um momento no outro:- seu fim e agir no destino, e seu destino no seu fim a agir; sua essência própria nessa necessidade.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.230).

A absolutização do particular pela fixação e insistência no próprio particular é a recusa ao encontro com o outro, condição para qualquer avanço.

Por conseguinte, a necessidade de superação do particular revela à razão que esse momento deve ser incorporado, projetando para além dele mesmo. O particular precisa incorporar o universal para poder afirmar-se e romper a asfixia aniquiladora de seus condicionantes e o universal, por sua vez, incorpora igualmente o particular para que possa operar a superação desse. O homem caminha da busca de seu prazer no isolamento para a obtenção do mesmo na comunidade. Aparentemente a idéia iluminista da bondade natural do homem vem à tona novamente. A crença altruísta do homem no bem leva-o a romper com o mundo marcado por restrições desnecessárias e pouco abalizadas. Então, parece que orientar-se pela lei do coração, preservada no interior do homem, seja perfeitamente cabível.

Esse voluntarismo humano não possui relação com coisa alguma. Não precisou adequar-se, nem deixar-se construir pelo outro. Tem existência em si e para si em si. Trata-se, assim, de uma idêntica imposição sobre o outro, a mesma arbitrariedade que inicialmente foi rejeitada. A lei que também habita o coração dos

outros é negada e a reconciliação e unidade cedem lugar a disputas de fanatismo. Além do mais, a lei do coração parecerá ser exterior à própria realidade porque o empenho é o desvencilhamento das incongruências desse real. Novamente somente a força pode garantir o acolhimento dessa lei que, exatamente devido a isso, será permanentemente combatida.

Ora, se o empenho individual descobre e revela a existência generalizada da "lei de todos os corações", então a meta é a supressão das ingerências individualizadoras. Se todo homem está voltado para o bem encontrou-se o ponto de unificação.

“Essa figura da consciência é a virtude: [consiste em] tornar-se certo de si na lei, no verdadeiro e no bem em si; não como a singularidade, mas só como essência; e em saber, ao contrário, a individualidade como o pervertido e o perversor; e em ter, por isso, de sacrificar a singularidade da consciência.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.237).

De certo modo o estoicismo é recuperado nesse estágio, pois a renúncia da existência corporal possui seus méritos no reconhecimento das limitações e restrições que um projeto alçado sobre a temporalidade física pode acarretar. Tal posição não pode ser extremada, pois o universal não obtém realização senão pelo particular. A realidade do universal acontece nas ações particulares, que, por serem o canal do universal, adquirem universalidade. A entrega absoluta e incondicional ao universal implica no abandono de si e conseqüente inviabilidade do universal. A fusão do particular no universal não é o desaparecimento do particular, nem a supremacia absolutizadora do universal. A assunção de uma diretriz universal é feita pelo compromisso do que é empreendido particularmente. Portanto, é repudiada a transferência da responsabilidade individual para a comunidade.

“O curso-do-mundo deveria ser a perversão do bem, por ter a individualidade por seu princípio. Só que essa individualidade é o princípio da efetividade; pois é justamente a consciência por meio da qual o em-si-essente é também para um outro. O curso-do-mundo perverte o imutável, de fato, porém, o inverte do nada da abstração ao ser da realidade.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.242).

Não é possível qualquer esforço para melhorar o mundo não sendo do mundo. Ser do mundo significa ser no mundo de onde justamente são dadas as condições para a atuação sobre ele. A virtude e o mundo são distintos e isso garante a relação entre eles, que põe algo de um no outro assim como os retira da exclusividade de seu estado.

A superação do exclusivismo do indivíduo e da imposição única da realidade proporciona a unidade entre o indivíduo e o mundo exterior. A razão passa a reconhecer que sua atividade se conjuga à atividade do universal, porque atua pelo universal. Não é a realização da perfeição visto que não é o universal, mas na direção da perfeição. A razão em si não consegue agora perceber que já se trata da perfeição, pois seus olhos, embora sejam os do universal, continuam sendo também os seus olhos.

Tal unidade de fato acontece no Espírito, isto é, naquilo que possui a consciência do indivíduo e a necessidade da realidade. O Espírito se traduz na vida ética de um povo, pois somente pode vir-a-ser real nas individualidades. O que os indivíduos realizam tem como suporte o Espírito de toda a sociedade. Nem automatismo, nem espontaneísmo possuem vez nesse contexto. A ação do indivíduo é contextualizada e sempre referenciada, ou seja, recebe significado e pertinência segundo o momento no qual toma lugar.

Mas, como lidar com leis que se apresentam autoconsistentemente, isto é, princípios que a consciência-de-si atinge e que lhe parecem ser indicadores confiáveis? Hegel entende que a apreensão de leis universais equivale à apreensão do Espírito, mas a demonstração da consistência de uma lei não implica na concomitante consistência na prática. O princípio, por si só, não garante a adequação de sua aplicação. Fora disso o princípio despreza a realidade e suas exigências. O princípio em-si é bom, mas possui a dificuldade de que pode ser posto em prática e aí, por isolar-se idealisticamente no desde sempre, não apresenta a mesma positividade na realidade. A eticidade de um povo não é simplesmente captada por este, mas construída na sua vida. É vivendo a lei que um povo a cria e justifica, tornando-a um princípio

aposteriori. Dessa plena consciência, sempre a máxima possível, constitui-se o Espírito como a verdade de um povo. “(...) Ama o próximo como a ti mesmo”.

“(...) Para esse efeito é preciso distinguir o que é o mal para o homem, e qual é o bem apropriado contra esse mal; e em geral, o que é sua felicidade. Quer dizer: devo amar o próximo com inteligência; um amor ininteligente talvez lhe faria mais dano que o ódio.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.262).

Se da plena consciência de seu mundo advém o homem no Espírito, então não se pode fundar uma ética sobre a consciência individual. A razão individual é a pura abstração que se caracteriza pela arbitrariedade e estreiteza de ação. Diferentemente de Kant, a autonomia somente é atingida, segundo Hegel, quando o indivíduo se deixou sensibilizar pelas exigências de sua sociedade. Isso não significa que Hegel desconsidere a autonomia na formação do homem. Trata-se de um estágio que ele precisa percorrer, mas somente atinge sua veracidade como autonomia na vivência social, com o outro, nas instituições. A autonomia sustentada pelo dever ser jamais atinge a maturidade da existência real que é o local por excelência do questionamento, da crítica, do avanço para o melhor. O dever ser paira como um fantasma que assombra uma realidade na qual não se encontra e perante a qual se posta como superior. O homem, entretanto, habita o mundo da lei, que é o que aí se torna de fato dever ser.

Die Vernunft ist: O Espírito

Uma vez a razão se una definitivamente ao que realiza, isto é, a história que é a sua história, ela passa a ser o Espírito. Este é o resultado da consciência que a razão tem de si no mundo e do mundo em si. Não há mais luta contra o mundo, mas luta no mundo, já que este é agora uma assunção da razão.

Os movimentos históricos identificados ao longo dos capítulos iniciais da “Fenomenologia” são examinados nesse momento sob nova luz. O Espírito age

retroativamente sobre todo o percurso que conduz a ele, assumindo cada um dos momentos anteriores. Estes, à luz do Espírito, revelam sua maior significância, pois se antes isso já estava presente, ainda não possuía condições suficientes para aparecer na sua completude.

“São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os Espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.9, v.II).

O indivíduo inicialmente experimenta sua integração na vida da comunidade na qual ele encontra justificativa para si.. Em outras palavras, a união é tal que o indivíduo se percebe na comunidade e fora dela seu fenecer. Contudo, o indivíduo encontra-se integrado localmente e não poderia ser diferente, mas o universal que reside no local ainda está limitado. Quanto mais o homem se percebe localmente mais ele reconhece a evasão desse próprio meio. A consciência do universal, que não pode deixar de ser limitada, por essência, puxa sua percepção para o ainda não determinado. Afinal, isso é o universal e muito embora “o vento sopra para onde quer, e assim é percebido, mas ninguém sabe para onde vai.” A constatação do indivíduo também é a constatação da comunidade. Indivíduo e comunidade experimentam o revolver do próprio universal que não se satisfaz se não universalmente. A união indivíduo-comunidade deixa de ser a expressão final do universal porque não é universalizante, pois não guarda em si as etapas que superou. O viver com e nessa tensão é atributo do universal. Indivíduo e comunidade ou indivíduo e cidade-estado, onde Hegel identifica a efetivação do Espírito por primeiro, são expressão autêntica do universal, mas, como já foi dito, não do universal em completude. Portanto, o embate é entre os universais determinado e indeterminado. Hegel analisa esse conflito como sendo entre a lei humana e a divina. A lei humana é feita e apresentada publicamente, sendo a consciência ética que o estado possui e no qual os indivíduos estão refletidos. Por outro lado, a lei divina está escondida ou não posta explicitamente, apresenta-se como se sempre estivesse aí sem qualquer participação do homem. O indivíduo é considerado enquanto tal e não por alguma particularidade como no estado. A família abriga a lei divina em seu interior, em seu ser, pois a relação estabelecida entre seus membros se direciona para o todo, expressão do universal. A família é a universalidade

em sua forma mais simples, mais crua, mais autêntica, mas adormecida em si. Na verdade, a autenticidade plena é a consciência absoluta do universal que em seu início ainda não pode estar presente. O que a família representa é o que o universal irá recuperar ao final, pois é de onde ele procede. Uma vez no estado, a família possui seu papel determinado e somente exercerá sua existência no universal além do presente.

“(...) a ação que abarca a existência toda do parente consanguíneo [é a que] o tem por objeto e conteúdo (...). Essa ação já não concerne o vivo, mas sim o morto: aquele que da longa série de seu ser - aí disperso, se recolheu em uma figuração acabada, e se elevou da inquietação da vida contingente à quietude da universalidade. Já que somente como cidadão ele é efetivo e substancial, o singular, enquanto não é cidadão e pertence à família, é apenas a sombra inefetiva sem contornos.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.13-4 v.II).

A morte de um somente pode ser considerada pelos outros e fazê-lo é preservar, conforme Hegel, a consciência do indivíduo e sua afirmação na comunidade; é ainda universalizar o indivíduo, dando significado à morte, incluindo-a no domínio da consciência-de-si. Como o estado representa um avanço em relação à família, pois é a proteção à sociedade nutrida pelos indivíduos dados pela família, a morte tratada como preservação do indivíduo nos seus familiares e feitos fica garantida. Por isso, as leis divina e humana não podem prescindir uma da outra. No entanto, tal harmonia é inviável, porque a lei humana não é ‘o’ universal única e exclusivamente. A ação humana sempre, necessariamente, opôr-se-á ao divino, incorrendo na falta. Outro procedimento não é possível mesmo porque é por aí que o universal adquire existência. Ao mesmo tempo em que esse é o único caminho, o Espírito depara-se com algo que dificulta e barra sua realização. A morte parece ser a única solução possível.

O homem, ao realizar em si, na sua realidade, a realidade do divino não pode evitar (de) desvirtuá-la. Se por um lado esse desvirtuamento caracteriza a atividade humana, por outro revela que toda e qualquer relação nesse nível não pode fugir disso. Não se trata de fatalismo, que pode conduzir à passividade do homem, mas de compreender o autêntico ser do humano, isto é, limitado e finito. Além do mais o Espírito possui na exterioridade, em sua alienação um estágio essencial sem o qual

jamais será o que deve ser. Com isso a particularidade na qual vive o homem possui um sentido de amplitude e não de restrição. O que o homem empreende e realiza no particular é essencialmente universal.

O homem não pode evitar a ação para permanecer na passividade porque ele não é uma pedra. *“Inocente, portanto, é só o não-agir, - como o ser de uma pedra; nem mesmo o ser de uma criança [é inocente].”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.24). A passividade que imbuir a perfeição ética cabe exclusivamente ao universal. Contudo, tal perfeição é uma abstração vazia se não se efetivar na singularidade. É na singularidade que o homem habita e atua. Portanto, é justificável a dificuldade que ele tem de obter uma compreensão e tratamento universalizante em suas opções. De fora o que está dentro pode sempre ser melhor apreciado, mas o homem não pode estar fora porque ele decide desde o interior de sua existência. Aliás, o homem é tal em sua existência, no acontecer das coisas. Fora disso o homem deixa de ser e não é possível pretender atingir o universal senão pela sua particularidade. A existência humana suprasumida é a existência do universal que envolve as diferenças, as polarizações. O particular somente atinge o universal ao ser atingido por este. No entanto, o universal precisa pagar o preço de sua alienação, pois a supremacia do universal passa pela sua submissão e assunção do particular.

Ora, tudo acontece, ganha movimento, através do conflito e da subsequente geração deste. É necessário que seja assim, ou ainda não é viável o acontecer senão por esse caminho. Estabelecida a relação sujeito-objeto, universal-particular, cidade-indivíduo, cria-se o conflito e as condições para a sua superação. A unidade encontrada plenamente no universal é perseguida incessantemente na história e cada etapa avançada e atingida põe-se como a definitiva. Nesse mesmo momento um novo conflito adquire corpo e reestabelece o processo. A consciência vai amadurecendo durante os vários conflitos que perpassa o convívio com o universal. A busca de um ponto seguro choca-se constantemente com a necessidade de abrir-se ao mais completo. É na superação desse processo experimentado como transição que o universal é assumido, ou seja, à medida que a consciência compreende o processo de alteração não mais como inconstância, mas sim como integrador, realizador do mais pleno é que encarna o universal segundo ele mesmo.

O acontecer do universal condicionado ao particular acarreta a alienação obrigatória do primeiro. A consciência-de-si expressa-se no 'eu' que se reconhece na cidade que, por sua vez, é unificada e representada no governante. Da consciência-de-si ao governante permeia a negação do sujeito, da consciência tendo a identificação própria no outro. Derivam daqui duas implicações significativas: a primeira é a de que do estabelecido, do vigente, brota sempre a insatisfação para algo mais pleno, mais condizente com o exigido; a alteridade é confirmada como constituidora do ser. O próprio universal é sempre o totalmente outro e enquanto outro precisa ser reconhecido. Assumir isto implica afirmar que do universal somente é possível um conhecimento provisório. A segunda implicação é a insuficiência mostrada pela alteridade e também da alteridade. O estabelecido, o vigente é insuficiente em si e a realidade é marcada pela mais extrema inconsistência. Porém, deve-se entender que a inconsistência é, na verdade, a alta variabilidade do real. Importa dizer que qualquer ordem ética vivenciada na particularidade obtém sua efetividade às custas do sacrifício da universalidade. Por isso, também merece e precisa ser superada com o intuito de atingir o mais adequado. Compreende-se, então, porque a consciência busque refugio das interferências externas em si mesma como no estoicismo. Ela vive o drama de ter de entregar-se a outrem para vir-a-ser com o receio de perder-se nessa entrega e daí a reação de auto-preservação. É isso o que experimenta o indivíduo em sociedade, pois somente tem seu direito preservado na medida em que este é submetido à ordem social. O indivíduo aliena-se nos demais para construir uma liberdade mais perfeita. A ampliação do reino da liberdade pede a ampliação da alienação que significará cada vez mais a completa identificação com o outro. Aqui o universal teria sua implantação em plenitude.

O universal, o Espírito não se basta a si mesmo! Caso isso não fosse assim, não haveria nem mesmo motivo para considerar tal questão. O grande indício da "insuficiência" do Espírito está no fato de que sua presença pode ser constatada na realidade. Segundo Hegel, é na realidade humana que o Espírito se manifesta de forma madura. O Espírito é o que possui condições e visão para ir além do momento presente porque está além. Esta contradição do ser do Espírito somente é possível porque se encontra justificada, na ação universalizadora do próprio Espírito.

Esse é o momento em que se rompe a fixação da consciência em si mesma e do homem como puro pensamento. Na instituição da relação entre o homem e a realidade exterior funda-se concomitantemente a identificação com esta. O que deveria ser não é experimentado como tal, mas o empenho humano é o de superar sua particularidade fazendo o mesmo pela realidade. Isso acarreta a eliminação ou o sobrepujar da separação existente entre homem e realidade. A identificação pressupõe encontrar-se no outro.

“Aqui porém o presente significa apenas uma efetividade puramente objetiva, que tem sua consciência além. Cada momento singular, como essência, recebe de um outro essa consciência, e com isto a efetividade; e na medida em que é efetiva, sua essência é algo outro que sua efetividade. Não há nada que tenha um Espírito nele mesmo fundado e imamente, mas [tudo] está fora de si em um estranho: o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou a placidez dessa unidade em si mesma retomada, senão que repousa na alienação do [seu] oposto.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.37 v.II).

A consciência participa ativamente da identificação alienadora, mas ao mesmo tempo o controle sobre isso tudo não é completo. O investimento do homem no presente traz imbutida uma perspectiva futurista, pois o que se deseja é a eternização do bem em que se acredita. Com isso a presença exclusiva no presente é extrapolada, isto é, escapa ao domínio do homem e cria sua dependência e expectativa de realização. A dependência é detectável e até aceita, mas a expectativa, se real ou não, carece de suporte para qualquer apreciação definitiva.

“Por conseguinte o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma; ele se rompe em um reino onde a consciência-de-si é efetiva, como também seu objeto; e em outro reino, o da pura consciência, que [está] além do primeiro, não tem presença efetiva, mas reside na fé.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.37 v.II).

A reconciliação entre indivíduo e realidade exterior se dá de forma alienante, isto é, a alienação de um e de outro é superada não em si mesmo, mas para

além do que são e de onde se encontram. Isso, porém, não significa dizer que se trata de uma outra realidade e de um outro indivíduo. O que eles serão representará a alteridade deles, mas é a partir do que são e de onde estão. Novamente o indivíduo é chamado a agir, pois “tudo”, sendo o que ele pode fazer, depende dele. Essa absolutidade do indivíduo precisa ser relativizada e assim é porque a realidade exterior é o pano de fundo onde “tudo” ocorre. Como resultado a consciência amplia sua visão das coisas e respectiva consistência. Embora limitado o homem é instigado ao limitado ao agir sobre seus limites. Na busca de instauração da liberdade plena a consciência é depurada e descobre a formação contraditória da realidade exterior. A realidade exterior já não se impõe ao indivíduo inequivocamente, portanto uma constituição imaculada. Na história é o espaço ocupado pelo Iluminismo, no qual o homem é chamado a assumir sua maioridade. Ele não é mais vítima da realidade, tendo de se conformar a ela ou reverenciá-la. O exterior é objetivado, sendo apresentado como passível de inferências e interferências. Estado e religião são colocados sobre o crivo da cientificidade humana. A realidade, no Iluminismo, é o homem. Não é mais o afastamento da realidade exterior, mas a afirmação de controle sobre ela é que se torna a característica marcante. O mundo é a multiplicidade material sensível e tudo o que for concebido precisa ter respaldo no sensível, naquilo que pode ser verificado. Deus pode, no máximo, ser considerado o ser supremo, sobre o qual somente é possível postular algo, se sua comprovação no mundo sensível for viável. Deus não pode ser afirmado pelo mundo sensível. Resta, portanto, a crença como única atitude, porém de duvidosa consistência e valor para o homem. Para Hegel, o ateísmo iluminista assim como a crença numa realidade suprema marcada pelo sensível são equivalentes. Parte do Iluminismo procurou resolver a questão da necessidade de um fundamento para a realidade propondo alguma forma de abstração como a natureza ou a matéria.

“Um dos Iluminismos denomina essência absoluta esse absoluto sem-predicados que está no pensar, para além da consciência efetiva e do qual se partiu; o outro, o chama matéria. Se se distinguissem como natureza e Espírito ou Deus, então faltaria ao tecer carente-de-consciência dentro de si mesmo, para ser natureza, a riqueza da vida desenvolvida; e faltaria ao Espírito ou Deus a consciência que em si mesma se diferencia. Os dois são pura e simplesmente o mesmo conceito (...).”
(Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.89 v.II).

A matéria sem determinações equivale à afirmação de uma substância suprema da qual nada pode ser comentado. O mesmo raciocínio aplica-se a uma substância suprema apresentada sem determinações. A pretensão hegeliana, talvez pouco modesta, é a de romper a dicotomia criada pelo Iluminismo. Hegel entende que não há espiritualidade sem materialidade. Mesmo assim uma não deixa de ser o que é desaparecendo na outra. Não há aí algo que se imponha absolutamente ao outro. O desaparecimento de uma e de outra não significa a permanência de uma delas sobre a outra, mas a criação de algo distinto, novo, diferente sem que também exiba qualquer soberania, posto que advém das que desapareceram nela e que ela preserva em sua existência adquirida.

Outra consequência derivada da insistência iluminista sobre o sensível como critério único é o utilitarismo. O mundo é submetido à ação do homem e no mundo não há senão o que de lá o homem apreende. No mundo não há bem e mal, mas pura neutralidade, que conduz ao tratamento do mundo pelo homem segundo suas necessidades e interesses. O atributo básico do mundo é ser constituído por coisas materiais que em si não possuem significação alguma. O mundo é marcado por uma profunda inconsistência e insustentabilidade que são suprassumidas na intervenção humana que passa a constituir o fundamento da ação ética. Tal ética é validada na sua aplicação segundo os fins atingidos. Os resultados confirmam ou não o estabelecimento de uma ética. Qualquer referência à algo orientando a ação é repudiado, pois não possui relação no mundo sensível. Como, então, indaga Hegel, determinar tal ética universalmente, pois pelo utilitarismo nem tudo é útil à todos. O conflito de interesses torna-se latente e o consenso accidental. O mundo aparece estranhamente e o outro uma ameaça permanente.

Entretanto, o Iluminismo não foi um movimento conciliador preocupado em superar as restrições impostas ao homem da época. Firmou-se uma posição, fez-se uma escolha apresentada como a melhor, desconsiderando as existentes, que superadas não seriam recuperadas nesse processo, mas tão-somente eliminadas. Por isso, os poderes político e religioso reduziam o homem à minoridade pela tutela da vida na cidade decidida por outrem e da fé enquanto abrigo do melhor por realizar-se. Além do mais, a submissão impingida por soberanos e religiosos negava o acesso pleno ao

mundo externo, o que foi atacado pelo Iluminismo ao indicar a capacidade científica investigadora do homem por todo o real. Se a subjetividade racional é a última instância a ponderar sobre o real, Hegel considera obtuso concentrar toda a racionalidade no homem. A própria realidade exterior está impregnada de significado que não se submete unicamente ao que sobre ela é concebido. A atividade humana possui repercussões para além do desejado ou almejado. O homem extrapola sua própria determinação ao reconhecer que canaliza em si o Espírito de uma época naquilo que é pensado, dito, e desejado. A imanência humana transcende-se em seus empenhos e compromissos. É aqui que o homem avança em relação às coisas sensíveis e adquire significado. O mundo sensível é o que está em si e que não pode, pelo que é, sair de si e tornar-se efetivamente em si, posto que assim seria para si. É o homem quem, privilegiadamente, pode negar-se, romper a clausura do em-si, para assumir-se como um ser por-vir-a-ser, e estar no para-si sabedor de si em si.

A fé que o Iluminismo entende opor-se à razão e a verdade age simetricamente aos postulados do mencionado movimento. A conciliação que o Iluminismo não busca a fé empreende entre Espírito e realidade, mas tomando lugar num outro mundo. A fé do Iluminismo está e é a razão e a razão da religião está e é a fé. A fé reconhece a contribuição da razão, porém considera-a contingente. Razão e fé não se reconciliam, porque se tratam como crítica e criticada. O que uma opta na outra não assumem em si mesmas. Hegel mostra que estes são dois momentos da mesma consciência, rumando para a completude. Na ilusão e engano apontados na fé há uma razão atuante e desejosa de lucidez, recusando-se a ceder ao voluntarismo do momento. Se no passado Espírito e pólis eram um e o mesmo, superado tal período, o Espírito teria se cindido entre a realidade social e política e da religião. Essa tensão tem como resultado a ânsia pela unidade inicial. Portanto, o litígio entre razão e fé congrega duas instâncias que se resumem numa só. Se há verdade e falsidade entre razão e fé, elas são etapas necessárias de um percurso ainda em construção.

A crítica iluminista à consciência pela sua vulnerabilidade e sujeição às influências político-sociais e religiosas prima pela meia verdade, pois não percebe a consciência localizada historicamente e absolutiza um momento com qual pretende a verdade sobre a falsidade. Os limites da consciência não se encerram exclusivamente

nela. O mundo sensível possui existência e em conjunto com a consciência constituem o processo histórico que ultrapassa ambos. A consciência expressa o universal, o absoluto, mas isso acontece nela. Em outras palavras, a consciência é a que reconhece o que, por primeiro, se dá a reconhecer, isto é, o absoluto. O Iluminismo isola Deus do mundo sensível, restringindo à consciência toda e qualquer relação com o divino. No intuito de tornar coerente e lúcido um envolvimento religioso o Iluminismo propõe como “locus” apropriado a consciência. Inconscientemente o Iluminismo redescobre para a consciência religiosa seu reduto definitivo, isto é, o absoluto, mas desvincula Deus e o mundo. O primeiro não é mais percebido na realidade exterior e para ela não possui significado algum; o segundo fica reduzido à sensibilidade e preso a um mar de contingências. A religião deixa de ser um “re-ligar” divino e humano numa relação universalizante para tornar-se atividade particularizada, quase uma amenidade. O homem é definido separadamente da realidade exterior que lhe é afirmada no contato com o divino. Contudo, não há mais contato, mas tão-somente o empreendimento de algo, ocupando um espaço da vida. Desligado do mundo sensível o homem é um indeterminado e o divino não abarcando o todo que também está na realidade externa e no homem enquanto tal torna-se determinado sem possibilidade de superação. Ao não se saber “o que” é Deus, cria-se um saber determinado sobre ele. O Iluminismo não vê que, por não ser possível dizer algo com exatidão e segurança científica sobre o divino, revela-se parte da natureza divina, ou seja, o não desvelamento completo de seu ser para o humano, pois isto é unicamente cabível no próprio divino, na unidade suprema. A verdade está sempre velada e recusá-la assim implica aceitá-la limitada e contida na compreensão do sensivelmente verificável.

Para o Iluminismo essa verdade não é particular, mas universal, porque deve implantar-se a todos os homens. A meta é a transformação do mundo para o melhor de forma singular, racional e universal.

“Assim, a inteligência mesma é o saber verdadeiro, e a consciência-de-si tem de modo igualmente imediato a certeza universal de si mesma; tem sua consciência pura nessa relação em que se reúnem assim tanto verdade, quanto presença e efetividade. Estão reconciliados os dois mundos, e o céu baixou e se transplantou para a terra.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.92 v.II).

O céu descido à terra que o Iluminismo pretendia seria a aniquilação da terra, posto que esta deveria transmutar-se no outro. A terra vista como um vazio de significado deveria ser tomada e domada sem escrúpulos, pois o homem não sofreria qualquer interferência benéfica ou não dela. “*Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal.*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.94, v.II). O conceito de liberdade é o da absoluta ausência de obstáculos e restrições. A liberdade incondicionada é viabilizada pela compreensão do universal que abarca todas as diferenças e as supera em sua harmonia. A realidade é unívoca, onde as diferenças não têm espaço, porém uma sociedade ordenada para a harmonia. Funciona com os indivíduos desempenhando diferentes tarefas, constituindo classes distintas, dentro do mesmo ou espaço do ser único. A sociedade, posta como isenta de contradições e onisciente em suas opções, encerra a diferença em seu bojo na multiplicidade das funções que compõem sua pretensa unidade. A variedade funcional cria especialistas, recupera a individualidade cuja superação ela reputa imprescindível para sua conservação. Acrescente-se ainda que a atividade humana em sociedade sustenta-se na interdependência de outras e outros sobre os quais a intenção de controle é dirimida.

Para Hegel, o estado ou a organização política em comunidade não se resume para o homem no assumir seu ser em construção na história, mas uma necessidade para efetivar o próprio originar de seu ser. Um estado centrado na assimilação absoluta de si pelos seus componentes somente acirra o conflito entre os que dirigem e os que são dirigidos. Tal estado está fadado à destruição pela absolutização do conflito ou pelo desaparecimento de seus membros num único grupo. A segunda alternativa é a implantação absoluta do estado em pura essência e substância. É o ingresso na moradia e ser do Espírito. Na verdade, este é o vazio da indeterminação onde o homem não habita nem se encontra.

O Iluminismo acerta na necessidade da superação da vontade individual em favor do universal que reconcilia a consciência e realidade exterior. O indivíduo é chamado a agir na singularidade de sua particularidade para atingir a consciência-de-si em sua maior plenitude, isto é, no Espírito Absoluto. O Espírito Absoluto mesmo assim não se deixa apreender, senão velada e imperfeitamente. Entretanto, é por aqui que o indivíduo atinge sua maioridade que já foi ampliada em sua

identificação na comunidade e no Estado. Estes devem ser superados, pois mesmo o Espírito estando presente e sendo a realidade de cada povo, essa é uma particularidade que ainda não tem em si a completa absolutidade do Espírito.

“No pensamento do verdadeiro o Espírito se reconforta, na medida em que o Espírito é pensamento, e pensamento permanece; e sabe que esse ser, encerrado na consciência-de-si, é a essência perfeita e completa. Surgiu a nova figura do Espírito moral.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.100, v.II).

Esse Espírito marcado pela moralidade é localizado geograficamente na Alemanha no período em que Hegel vive. O desenvolvimento do Espírito assume padrões kantianos e fichteanos na moralidade pensada nesses sistemas. Hegel procurou avançar nesse campo, mas sem negar a verdade presente no proposto por Kant e Fichte.

A fundamentação de uma moral no eu e na sua autonomia caracteriza a vida do e no Espírito. De fato, a autonomia precisa ser comportamento adotado como uma atitude escolhida porque as limitações foram rompidas. Contudo, a autonomia segundo Kant e Fichte não vislumbra a reconciliação entre as diferenças e nem a abrangência do todo. Tanto em Kant quanto em Fichte a natureza fica excluída do empenho moral. Sem a natureza, o que o homem faz é a realização de seus deveres e não o empenho em preservar a vida em todas as suas instâncias, que se manifesta já na natureza. Para Kant, é necessário responder porque ser bom e onde sustentar a prática do bem. O fundamento não é encontrado na lógica de se praticar o bem e receber igual retribuição, pois o mal às vezes obtém crescimento. Da mesma forma na natureza não existe qualquer garantia que justifique a busca do bem. A saída encontrada por Kant é a necessária afirmação da existência de Deus e da imortalidade da alma. Ao contrário, Hegel entende que o modelo de cidadão é o que veio da antiga pólis que retirava sua compensação e consolo da própria prática da virtude.

Por isso, sua morte não é uma desgraça, uma perda descomunal, o que não acontece com o homem moderno, para o qual morrer ultrapassa a assunção das conseqüências da opção pelo bem. Hegel critica a divisão entre a prática do bem e sua recompensa. Qualquer relação entre essas instâncias, que Hegel insiste devem estar em

unidade, não pode ser contingente. Em Kant, a prática do bem deve dissociar-se de toda e qualquer contextualização, isto é, condicionamentos que motivem ou não o agir. Novamente a autonomia é evocada tendo a distinção da natureza como marca, posto que do contrário não se teria qualquer autonomia, mas ao mesmo tempo a necessidade de Deus contribui para uma relação harmônica entre moralidade e natureza. Afinal, a natureza é fruto do trabalho divino e não pode ser absolutizada pela deficiência.

Esse dualismo que Hegel critica em Kant que é resolvido pelo desaparecimento de uma postura cedendo à outra, por ser a melhor, pleno domínio, é vivido pelo indivíduo que deve lutar contra suas inclinações, desejos, vontades para assumir o que é digno de se viver e fazer. Para esse indivíduo a imortalidade torna-se a possibilidade de ter realização num estado mais perfeito ou plenamente perfeito.

“Mas a perfeição dessa harmonia (vontade moral e inclinações) tem de ser remetida ao infinito, pois se ela efetivamente ocorresse, a consciência moral se suprimiria. Com efeito, a moralidade só é consciência moral enquanto essência negativa, para cujo dever puro a sensibilidade tem apenas uma significação negativa, é só ‘não-conforme’.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.105, v.II).

O homem encarna a moral, mas essa encarnação cria dificuldades para a execução da própria moral, que precisa domesticar a realidade exterior para atuar. Entretanto, o desaparecimento do exterior no interior conduz ao concomitante desaparecimento do interior que não mais necessita aplicar sua ação sobre algo. A insistência na manutenção do interior é o seu aniquilamento, o fim de sua identificação. Kant escapa disso colocando o ápice do processo num momento indefinido, mas o presente ainda não é a manifestação do que virá-a-ser. É tão-somente o momento de preparar o desenlace futuro. O homem é chamado a participar sem, contudo, responder pelo processo, porque ele deve fazer o que deve e esperar que suas expectativas sejam preenchidas. Trata-se de uma formalização onde o conteúdo, o que se encaixa aí, é secundarizado. O que fazer não é dado, pois a razão está separada da realidade exterior. Os atos bons efetivam o bem, mas este não é o mesmo que tais atos. A universalidade do bem não pode ser realizada na particularidade.

A aparente superação desse dualismo kantiano foi apresentada pelo romantismo que identificava a intuição moral e a moral universal do dever. Hegel não aceita a identificação imediata entre o universal e a intuição. A razão é a eterna mediadora dessa unidade que é processual, obscura e imperfeita, mas que a razão acompanha. Assim mesmo a razão possui suas limitações. Ela não é mais que o universal e, conseqüentemente, não pode ter todas as prerrogativas do imediatamente unívoco.

A razão encontra-se corporificada no meio dos homens e por isso tem suas pretensões às alturas trazidas à consciência de sua particularidade. A pureza procurada para com as determinações particulares retira a possibilidade de existência do universal. Se o universal não se sujeitar à particularização a percepção universalizante de si não acontece. Do mesmo modo, o particular enclausurado em si não ganha auto-reconhecimento. Esse é o mal que o universal enfrenta e que caracteriza o particular, que obterá perdão pela encarnação do universal que assim atinge o particular e este, por renunciar-se, no reconhecimento de si no universal.

O espírito em suas fases subjetiva e objetiva percorre o itinerário que o conduzirá à recuperação de si como espírito absoluto. A natureza do espírito somente é compreendida no próprio espírito. “*O conceito do espírito tem a sua realidade no espírito.*” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, p.165, v.II). A realidade é constituída pelo desenvolver do espírito subjetiva e objetivamente. Como o espírito absoluto é a identidade das fases anteriores, portanto, resultado delas, ela também constitui a realidade. Isso significa que o espírito absoluto, que reúne em si sua veracidade, alienação e certeza de si, dá-se a conhecer naquilo que empreende. O espírito absoluto é o possuidor da absoluta consciência de si mesmo, e esta se expressa na religião, instância da vida humana.

Como já foi mencionado anteriormente, a religião, pelo objeto que considera, não se dá de forma desvelada. A relação que se estabelece é sempre entre a busca do controle sobre o incontrolável. O que certamente sustenta a religião é a constatação do incontrolável. A afirmação hegeliana é a da comprovação do espírito na história, nos atos vivenciados pelo homem. Devem ser levados em conta, não somente

fatos marcantes, pelos quais o espírito manifesta mais abertamente sua consciência, mas também as formas mais rudimentares que iniciam a expressão humana na história. Para Hegel, tal forma é a religião. Por ela o Espírito tem sua origem e desenvolvimento e nela não ocorre simplesmente o avançar da consciência humana. As várias figuras até aqui vistas explicitam a construção da inteligência, porém com a religião há algo mais acontecendo.

O Espírito consciente de si é a consciência do absoluto que permeia toda a realidade. Isso não foi sempre assim, pois o absoluto passa pelo crivo do real e não se torna o que deve ser senão por esse caminho. De certa forma, o absoluto encontra-se submisso ao desenvolvimento da realidade que lhe é exterior, isto é, da sensibilidade, do humano. Nesse sentido a religião é vivida entre a separação do sagrado e do secular. Nesse momento ainda, a consciência que o Espírito tem de si está reduzida pela assunção de que a consciência humana lhe é algo estranho. Aqui a religião compreende que a consideração do humano não está no mesmo nível que o divino. Ora, se a consciência humana é o veículo por excelência da consciência absoluta, então não pode ser vista com menor pertinência. Afinal, o absoluto não recorre a outra possibilidade que não seja o humano. A subjetividade infinita efetiva-se na subjetividade finita. O Espírito materializa-se, torna-se material e revela na matéria a grandiosidade desta na possibilidade de romper o ensinamento, abrindo-se para as repercussões, que pode provocar para além do momento presente. A religião para tanto é a que favorece a encarnação, o acontecer do divino na história. O absoluto pela religião atinge sua completude quando a comunidade divino-humana é estabelecida.

Entretanto, como já foi mencionado, o Espírito não é o mesmo na religião porque esta não é sempre a mesma.

A religião em seus primórdios recorre ao simbolismo para apontar o divino. Tais símbolos associam-se mais à natureza e seus fenômenos. Deus é um totalmente outro, pouco distinto das forças naturais, desconhecido, sobre o qual toda fala é pura temeridade. A relação entre divindade e humanidade é calcada na mais absoluta sensibilidade.

O desenvolvimento histórico da religião recupera as várias fases da consciência, com a diferença de que agora, se trata do próprio desenrolar do Espírito. A diferença nesse estágio reside no crescimento da consciência que o Espírito tem de si mesmo. O movimento crescente da religião é o movimento do Espírito, ou seja, não é simplesmente a preparação, mas já é o acontecer do preparado. O todo é mais explícito e mais amplamente assumido sem tantos reveses.

A religião torna-se forma de englobar o todo porque pretende ser expressão privilegiada do Espírito que, por sua vez, abarca o todo. Mais do que a fé que compreende o divino como uma realidade distante de si, a religião atua na certeza da proximidade já que se sustenta pela comunidade. Esta ultrapassa a fé do indivíduo na prática do comum. Embora Hegel não negue a importância da fé, ele não a considera suficiente, pois localiza-se mais na abstração do em si que não retornou a si pelo para si. Enquanto isso a religião não pode permanecer na instância do privado e individual, pois a menor consideração sobre ela significa sua constatação no real, na história, entre os homens.

A religião natural experimenta a divindade pela sua grandiosidade e magnificência, isolando-a, completamente, da particularidade das coisas e dos homens. O êxtase vivido pelo homem nesse momento não é insensato, mas provém muito mais do pouco que conhece sobre o divino, que ele transforma muito ou no todo sobre o mesmo divino. É inviável ensejar uma atitude diferente, posto que o homem também possui uma visão limitada de si, que aqui é o máximo possível.

Do afastamento entre a divindade e o mundo segue a negação de um primeiro princípio do qual derivariam todas as coisas. Para Hegel, a exteriorização do absoluto expressa sua natureza interior, o que não impede de ser entendido como algo dissociado do mundo sensível. Contudo, isso não corresponde à verdadeira essência do absoluto que é ser com e nas coisas.

“É o puro Eu que em sua extrusão tem em si, como em objeto universal, a certeza de si mesmo; ou seja, esse objeto é para o Eu a interpenetração de todo o pensar e de toda a efetividade.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.152, v.II).

O absoluto é apreendido na particularidade entendida como universal nesse estágio, e daí relacionado a animais e plantas. A multiplicidade do divino já alude à amplitude do absoluto, mas isso ainda não é apreendido dessa forma. Isso é explicitado na assunção da absolutidade que os indivíduos imprimem às suas respectivas divindades. O adorador constrói sua divindade não sabendo que o faz, mas atualiza isso de seu ser que o reconhecimento da divindade deflagra. A construção da divindade ganha maior consistência à medida que o homem emprega a matéria para representar seu deus. A subjetividade humana apreende a divindade em suas formas e daí todo o esmero de estátuas e monumentos. O invisível encontra-se ainda atrelado à necessidade do visível, mas se Hegel também entende que deva ser assim, ele aponta para a ausência da compreensão de que a distinção entre seus pólos não pode ser absolutizada. Trata-se de uma contradição conciliadora e não excludente.

A divindade representada com formas humanas ou semi-humanas mostra que o divino já não é mais o totalmente outro ou estranho, mas é identificado no cotidiano dos homens. A distinção não deixa de existir, mas não impede a proximidade divindade-humanidade numa relação de completude. O mundo natural, por sua vez, não é eliminado, mas assume a característica de extensão da vida humana. Reconhecer a natureza enquanto o que é significa aproximar-se dela, estar nela.

“A essência caótica e a luta confusa do livre ser-aí dos elementos - o reino a-ético dos Titãs - são vencidos e expulsos para a orla da efetividade que se tornou clara a si [mesma], para os turvos confins do mundo que no espírito se encontra e se acalma.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.160, v.II).

A unidade que o indivíduo experimenta com o divino, a natureza vai à sua vida em comunidade, pois seu Deus é o Deus da comunidade. Ele vive o que os seus vivem na ausência de qualquer estranhamento que condicione a liberdade uns dos outros. No entanto, a identificação tida pelo indivíduo reside na singularidade de seu espaço geográfico e localizado. Deus é um entre muitos e não o absoluto que obriga ao incontido e imenso. Rejeitar o espírito nesse seu atributo conduz ao grau limitado da reconciliação do próprio espírito consigo mesmo.

A universalidade do indivíduo é ampliada pelo processo de identificação com o divino, a natureza e a sociedade. A contradição vivida aqui pelo indivíduo é a de ampliar sua liberdade em situações particulares. Em outras palavras a universalidade ganha espaço na particularidade. Ao mesmo tempo o indivíduo fica enclausurado nesses momentos e isso aponta para algo que não se restrinja aí. Ora, a singularidade dos deuses já indica algo superior, não plenamente percebido, mas que parece submeter a si todos os outros. Os deuses submetem-se a alguma coisa que os congregue senão como eles, pelo menos mais do que eles se for também uma divindade. O indivíduo nesse contexto passa a ter sua realidade e existência regida por algo que lhe foge ao controle, mas do qual ele não consegue fugir.

Hegel, ao apontar as insuficiências e imperfeições de certas disposições e formas, não intenta diminuí-las, posto que isso não se faz necessário, mas indica que esse é o caminho por excelência a ser percorrido. Além disso, Hegel salienta que na imperfectibilidade está a possibilidade do perfeito ser constatado. O universal, o absoluto, o espírito precisam corporificar ser corpóreo, ir ao seu diferente para o retorno completo a si. No corpo, como corpo o espírito vive a morte, porém esta não escapa ao absoluto que, em si, abarca tudo. Nesse sentido a morte é supervisionada pelo absoluto onde a existência sobrepuja o aqui e agora, a finitude. Sem a perspectiva universalizante a morte é tomada pelo particular como universal, como o todo, sendo que, em verdade, ela é um momento do todo.

Se o desenvolvimento da consciência depende do nível de racionalidade em vigor, ela não pode furtar-se da sensibilidade. A arte como forma sensual da idéia deve ser considerada no processo de reconciliação do espírito consigo mesmo.

“(...) la intuición sensible, que produce el arte, es necesariamente un producto del espíritu, no una configuración inmediata, sensible y tiene a la idea como su centro animador.” (Hegel. El concepto de religión, p.318).

A religião-da-arte é a aproximação do divino ao homem pelo esplendor da beleza que envolve a deidade. A superação desse período tem raízes na presença do homem por detrás do divino representado. O artista não só dá forma, mas também alma à representação na matéria. Têm olhos, mas não vêem; ouvidos, e não ouvem; boca e não falam; pés e não caminham? Em verdade vêem, ouvem, falam e caminham naqueles que os fizeram e cultuam! Os homens fazem o absoluto em suas existências, mas ainda não é um fazer acabado, embora seja o melhor possível. O absoluto feito pelos homens é o que os homens podem fazer já que não são o absoluto. O supracumir dos deuses é uma exigência da consciência-de-si em liberdade, mas que novamente precisa assumir uma forma onde opera a reconciliação para com o espírito universal, pois a consciência livre cai na abstração, no vazio, na impertinência de si mesma. Portanto, é via encarnação que espírito universal e consciência livre comungam juntos.

Deve-se acrescentar ainda que a consciência livre, querendo abarcar em si o universal, demonstra-se ineficaz. O universal sempre precisa de um canal pelo qual atuar e a consciência nessa tarefa alcança sucesso até onde lhe é possível visto que o universal a suprassume em si e, de fato, o endereço da consciência é o universal. Se a consciência não se abrir ao universal ela permanecerá no ensimesmamento do estoicismo. Com isso a consciência se fecha a qualquer realidade que lhe seja exterior, pois fora dela não existe coisa alguma. Hegel não nega a pertinência da consciência, mas nega a postura absolutista que a consciência evoca sobre si. Mais uma vez o eu não se descobre somente em si mesmo. A realidade exterior, da qual o absoluto é a maior confirmação, precisa ser mantida e ter sua existência garantida e afirmada. O homem, enquanto Espírito, necessita assumir corpo para que a certeza que ele adquiriu de si tenha sentido, posto que o homem certo de si é o mesmo que possui a certeza dos outros homens. Essa certeza conduz à liberdade ou ação efetiva onde um não se perde no outro na comunidade.

Na religião da arte o homem recuperou a si mesmo pelo retorno a si. Fincado em sua individualidade absoluta o homem é ameaçado permanentemente pelo que o cerca. Igualmente se o divino ficar limitado à consciência, conforme os ditames iluministas, o mundo exterior torna-se uma incógnita insolúvel e qualquer bem divino é

experimentado não se sabe bem de onde. Nessa situação a consciência é deixada a si mesma, é abandonada.

Pela sua amplitude o divino não cabe dentro dos limites da consciência e, por ser passível de concepção da consciência, não é resultado exclusivo da consciência. Se o divino for assim reconhecido, então estabelece-se uma relação que se opõe ao abandono da consciência. Estabelecer uma relação implica envolver e mesclar infinito e finito. Afinal, divino e consciência precisam poder viver uma realidade do outro e não apenas supô-la. A relação infinito-finito é uma relação de vida e de morte, pois o infinito é negado no finito pelo desvanecer deste e o finito é afirmado na durabilidade, no continuar em existência do infinito. Por outro lado, a negação do infinito no finito é a sua afirmação, já que não pode prescindir desse canal. Do mesmo modo o infinito não somente afirma o finito, mas também o nega enquanto tal pela própria finitude.

A consciência de ser instrumento do espírito universal é o ápice da autocompreensão do próprio espírito. Como conseqüência o homem assume precisar de Deus para atingir sua integridade. Deus, por sua vez, expressa cabalmente sua não menor necessidade do homem. Sem isso Deus não passa de uma abstração vazia, caracterizada unicamente pelo ensimesmamento.

“(...) esse Deus vem-a-ser imediatamente como Si, como um efetivo homem singular, sensivelmente intuído; só assim ele é consciência-de-si (...) Essa encarnação da essência divina, ou [o fato de] que ela tem essencial e imediatamente a figura da consciência-de-si, é o conteúdo simples da religião absoluta. Nela, a essência é sabida como espírito; vale dizer, essa religião é sua consciência sobre si mesma, de ser espírito.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.188, v.II).

A encarnação no cristianismo é um evento histórico pelo qual o homem pode sentir e perceber o divino e não apenas supor sua existência. *“Este homem singular portanto, como o homem que a essência absoluta se revelou ser, consoma nele enquanto singular o movimento do ser sensível.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.191, v.II).*

O problema que se põe aqui é como falar de uma encarnação localizada se Hegel constantemente remete à corporificação do divino no humano. Para Hegel, a encarnação de Jesus é a explicitação daquilo que já ocorria ao longo dos tempos. A diferença agora reside na consciência disso, isto é, o homem é um sabedor da presença de Deus no mundo e da presença em si. O cristianismo não é unicamente a crença, mas a certeza comprovada de que Deus está no homem, é o homem como espírito. A encarnação centrada na figura de um homem indica a identificação de Deus com todos os homens e ao mesmo tempo não identificado, porque cada homem não possui a infinitude que sedia o absoluto.

Esse estágio ainda deve ser superado porque permanece a distinção entre Deus e o homem mesmo se juntos. A própria história de Jesus conduz a isso, pois, morrendo, o Espírito Santo é enviado. Sem a ida do Filho o Pai não envia o Paráclito. A ida do humano e a vinda do divino vão na direção da comunidade consciente de seu papel onde homem e Deus coexistem em completude. O cristianismo contribui para isso, mas ainda tem sua consciência intermediada por símbolos e sinais. Vive-se entre o que foi, isto é, a vida de Cristo e o que está por vir na parusia. É a existência marcada pelo 'já' e 'ainda não'. O reino de Deus 'já' está entre os homens, mas por ser segundo os moldes humanos 'ainda não' está. O cristianismo, segundo Hegel, possui o mérito de expressar a verdadeira natureza de Deus, ou seja, ser auto-revelador. Esse Deus não se basta a si mesmo e precisa do homem e da trama que ele tece com os outros homens para ser o que é. Daí, o cristianismo é visto como uma religião revelada e reveladora. Além disso o cristianismo é a figuração da filosofia especulativa, que sustenta a corporificação necessária da idéia que retorna a si desse estranhamento no exterior, mas que aí também se reconhece.

A encarnação de um espírito infinito pressupõe a criação de um espírito finito. O locus por excelência e compatível do espírito é o próprio espírito, mas encarnado ele se torna finito. Por coerência e pela sua lógica interna o espírito finito vive uma realidade às meias, assim como é a consciência que tem de tudo.

Render-se a compreensão de que tudo e nada são etapas do processo de realização de uma consciência universalizante é atingir o conhecimento absoluto. A

reconciliação entre espírito e matéria torna-se plena. A diferença não é o que separa, mas o que, na verdade, promove a autêntica aproximação. A separação entre sujeito e objeto, consciência e consciência-de-si, certeza de si e verdade é superada na união dessas instâncias polares.

O espírito, possuindo a plena consciência-de-si, é o mesmo que compreende sua necessidade da natureza e da história como sua exteriorização, sua realidade estendida. Compreende-se externo e físico. Após isso, o espírito retorna a si, mas novamente exteriorizou-se; agora pelo tempo que o marcou pelo que era antes de incorporar-se, pelo que é incorporado e o que será desincorporando-se.

“O tempo é o conceito mesmo, que é aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.215, v.II).

A exteriorização do espírito é superada aqui pela compreensão do todo, isto é, os momentos percorridos pelo espírito não o enclausuram, mas assumem o caráter de continuidade. O espírito é localizado no tempo, porém seu desenvolvimento, seu ser não é truncado, interrompido. Em cada momento é o espírito que está presente não somente sendo arrastado pelo processo, mas também sendo ele próprio o processo.

A natureza e a história, vistas à luz do todo no espírito, implicam na reconciliação entre pontos divergentes. Essa interiorização no espírito é o reinado do absoluto.

A objetivação absoluta do espírito depende do esforço subjetivo. Esse esforço não pode deter-se no brilho do particular, mas deve orientar-se pela abordagem mais verdadeira, portanto, mais abrangente. A verdade do espírito, a verdade do homem, não deve restringir-se em fórmulas isoladas ou acontecimentos determinados. Se Hegel num dado momento via a figura napoleônica como a realização da racionalidade na história e sua derrota como algo esmorecedor, ele se recupera para não

se deter numa visão trágica do real. Hegel reconhecia que a fixação exagerada sobre o existente dificultaria a percepção de que o novo irromperia de qualquer modo.

A dificuldade de pensar nesse sentido Hegel relaciona ao senso comum que determina o real e suas possibilidades dentro da lógica da identidade. A mudança é desconsiderada e a origem e constituição do ser são evitadas.

“(O são entendimento humano, como a si mesma muitas vezes se denomina a abstração unilateral, nega a união de ser e nada. Ou o ser é ou não é; não existe nenhum terceiro. O que é não começa; o que não é, também não. Por conseguinte, afirma a impossibilidade do começo.)”
(Hegel. Propedêutica Filosófica, p.214).

Para propiciar uma alternativa ao enquadramento do senso comum Hegel escreve e publica a “Ciência da Lógica”.

Pelo alcance que essa obra pretende ter, Hegel procura fiar-se ao seu objetivo constante que é o de atingir o todo. Sua perspectiva busca ser a mais ampla possível. Com a sua “Lógica” Hegel pretende compreender a estrutura do real que geralmente é vista contraposta ao pensar que a considera. Ordinariamente o pensar serve-se de conceitos para abordar o real, mas para Hegel os conceitos são o real. O pensador alemão ainda entende que a universalidade do conceito não lhe atribui uma desvinculação dos conteúdos sensíveis.

Hegel está preocupado não com o modo como o pensar se manifesta, mas com o conteúdo desse pensar. Por isso, para ele é determinante a relação que os conceitos guardam com as coisas sobre as quais se aplicam. Os conceitos ou categorias não são instâncias desvincilhadas do real, mas são a expressão constitutiva desse mesmo real. Este é o “topós” por excelência do espírito captado finitamente pelo homem. Mas, o espírito possui vida plena na racionalidade e, na medida em que o pensar é exercido racionalmente, mais o espírito alcança uma manifestação adequada. Os conceitos ou categorias que permeiam a lógica do pensar são também momentos do espírito.

A realidade exterior, sensível, contingente não é somente a encarnação do espírito, mas também é a assunção do espírito em si mesmo aí. Portanto, a compreensão das categorias que sustentam o pensar é a compreensão da própria sustentação do mundo. Por conseguinte a identificação espírito-mundo conduz à necessária encarnação das categorias. Estas são a realidade sensível e a realidade sensível são as categorias.

Pela sua racionalidade o conceito é um sujeito espiritual, mas que Hegel não opõe ao seu objeto, isto é, o mundo sensível. Em sua “lógica” Hegel está interessado, como Kant, nas categorias que não somente fortalecem a estrutura de pensar, mas também na sua aplicação sobre o empírico. Se as categorias determinam a validade do pensamento no mundo, então essas mesmas categorias devem poder expressar o mundo.

Nesse estágio Hegel avança em relação a Kant, pois enquanto este distingue a coisa em si e sua manifestação o primeiro entende que a distinção imediata não existe. Para Hegel, a manifestação da coisa e esta mesma são o mesmo. Muito embora a idealidade permaneça preferida, Hegel não permite que ela se dissocie da realidade sensível. O em-si é o para-si! Este não é apenas a expressão do outro, mas é o outro. Ser em-si e para-si são aspectos do ser. A distinção continua afirmada, mas convive com a identidade. O que aparece não é uma simulação de algo que se esconde por detrás das aparências. Na verdade, não há nada por detrás que não seja o que se apresenta pela frente. O homem não se encontra à mercê da realidade que o cerca, mas pode penetrá-la e agir sobre ela. A atuação humana não é absoluta não porque o mundo se lhe escape constantemente, mas porque homem e mundo coexistem em processo e o sabido pelo humano, porque humano, jamais é pleno.

Portanto, apreender o caráter relacional entre as categorias é apreender o real e sua constituição. O problema que se põe é desde onde tudo isso pode ser considerado. Para Hegel, a definição das categorias é a definição do real. Portanto, o que é pensado, falado e feito no real corresponde às estruturas das categorias. Assim, tomar como ponto de partida o real ou uma categoria qualquer não representa a exclusão de uma ou de outra instância. Hegel sugere que o conceito a ser privilegiado

com a escolha inicial seja o ser. Ele entende que tal conceito não remete a nada mais do que já representa, isto é, que as coisas são. É a afirmação simples e categórica da existência. Essa mesma existência é composta por outros conceitos, dialeticamente relacionados, ou seja, guardando entre si uma relação de contradição que se resolve por um elo racional que permeia cada conceito. Deve-se mencionar que qualquer conceito, tomado isoladamente, traz em si a insuficiência do em-si abrindo espaço para a contradição. Como os conceitos são a estrutura do real, esse mesmo real não pode ser concebido de forma fragmentada. Os diferentes momentos do real não abarcam, cada um deles, a plenitude desse mesmo real. O que importa aqui é que a contradição também habita o real e não há neste um momento que se sobreponha aos outros. Além disso o real não se encontra em posição de postular um acabamento absoluto. Mas, o real contraditório já é tudo em si e, ao mesmo tempo, revela-se incompleto pela marca do conflito. Segundo Hegel, é isso que Kant deixa escapar com suas antinomias, aplicadas unicamente sobre o entendimento e não explorando as contradições na própria natureza das coisas.

“Na tentativa que a razão faz de conhecer o incondicionado do segundo objeto, do mundo, ela enreda-se em antinomias, isto é, na afirmação de duas proposições opostas acerca do mesmo objeto e, claro, de um modo tal que cada uma das proposições se deve afirmar com igual necessidade. Daí se segue que o conteúdo do mundo, cujas determinações se encontram em tal contradição, não podem ser em si, mas somente fenômeno. A solução é que a contradição não reside no objeto em-si e para-si, mas apenas na razão cognoscente.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, v.I, p.108).

O mérito das antinomias postas por Kant, segundo Hegel, reside no demonstrar que os conceitos aplicados sobre o real podem não ser suficientes e, ainda, há a dificuldade de determinar a consistência da realidade conceituada. Hegel aponta que Kant não atingiu o ponto da incompreensão absoluta do real, porque não viu contradição possível na realidade. Afinal, Kant afirmava a impossibilidade de se apreender o real de qualquer forma que não fosse a asserção do sujeito. Mesmo assim Kant não conseguiu vislumbrar a mutabilidade do real, problematizando sua apreensão definitiva. Exatamente por isso, os conceitos são duplamente insuficientes e

indispensáveis. Insuficientes, porque não dão conta do real e obtêm uma abordagem mais ampla associados a outros. Indispensáveis, porque o real é acessado por eles e uns confirmam os outros. A incoerência demonstrada de um conceito põe a indispensabilidade do outro.

A consistência de um conceito precisa obedecer à tríade dialética de sua distinção do real, isto é, embora seja a constituição do real, desprende-se desse para poder aplicar-se a ele; o conceito tem sua estrutura afetada pelo encontro com o real, pois este não é passivo, nem inerte e o próprio real enfrenta o conflito de sua dubiedade pelo contato com o conceito. A contradição revelada ao conceito e pelo conceito em sua relação com o real é a exteriorização do que conceito e real experimentam em si. A dialética dos conceitos é a dialética da realidade. Portanto, a inadequação dos conceitos é a inadequação do próprio real. O interesse hegeliano não é com o aprimoramento dos conceitos, mas com a maior compreensão do real. Hegel chama de idéia ao conceito mais adequado que também é o final, mas isso não significa que todos os anteriores sejam preteridos nesse momento. A relação entre os conceitos iniciais e finais é de completude no conceito último da idéia. Cada conceito representa a realidade enquanto necessária e insuficiente. Por isso, a realidade apresenta-se parcialmente enquanto não atinge sua plenitude que a idéia encarna. Assim, a resolução dos conceitos dos primeiros aos últimos é a superação de cada um que é o caminho trilhado pela realidade. Esta sustenta-se na sua parcialidade que é revelada enquanto tal no momento subsequente. A realidade atinge o nível do absoluto de si através de suas restrições que cedem lugar e espaço para o mais pleno.

Pode-se dizer que com sua “Ciência da Lógica”, Hegel retrocede ao racional absoluto no momento que “antecede” sua manifestação, mas faz saber que esse estado puro, idílico, não significa coisa alguma a não ser a declaração da necessidade do outro, do vir-a-ser, do aparecer fora de si.

“(...); además se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser. En consecuencia éstas son los dos momentos contenidos en el elemento lógico. Pero ahora son también conocidos como inseparables y no como si cada uno existiera también por sí mismo, como acontece en la conciencia; sin embargo,

debido a que son conocidos al mismo tiempo como diferentes (pero no existentes por sí mismos), su unidad no es abstracta, muerta, inmóvil, sino concreta.” (Hegel. Ciência de la Lógica, p.65).

A exteriorização do ser que está latente em si traz à tona a necessidade de se entender o real como absoluto e infinito. A idéia em si não é outra coisa senão a realidade levada à sua plenitude. A contradição entre idéia e realidade está na desvinculação entre elas em seus respectivos desenvolvimentos. A idéia desencarnada, isto é, interiorizada, e a realidade presa à empiria, exteriorizada absolutamente de si, permanecem na mais completa limitação. Na medida em que realizam em si o que está na outra atingem o estágio da completude quando, então, a contradição tem sua resolução definitiva. Por isso, o real é absoluto e infinito, pois aqui é idealizado, ou seja, todas as contradições da existência e de ser cedem vez à superação das diferenças. Pelo contrário, o real é empobrecido se é fixado na sua finitude, em si. O infinito, o além de si somente é visto como um fantasma, ou algo mistificado, completamente alheio ao aqui e agora. Portanto, Hegel não insiste no desaparecimento do real no ideal, mas que o real alcance sua “maioridade” abrindo-se ao outro, seu outro, o ideal. Desse modo não se trata mais de instâncias que se estranham, se opõem tão-somente, mas que são vistas pela ótica absoluta do todo. O tornar-se (werden) do real constitui-se, em Hegel, a própria natureza do real assim como da idéia. O erro consiste em condenar o real a ter acesso ao todo única e exclusivamente em si. Se o próprio empírico está marcado pela mudança, pelo deixar de ser para vir-a-ser em seus níveis mais elementares, então não é mera contingência que o real não seja essencialmente um devir. O absoluto é a realização do devir, mas embora seja o objetivo ensejado os momentos percorridos não possuem ou não merecem menor consideração. O único caminho até o absoluto passa necessariamente pelo relativo. Ainda, não é uma passagem acidental ou um simples ir além, algo pelo qual se passa, mas o veio que sustenta e nutre o que está por vir que, aliás, já se encontra aí na multiplicidade do relativo.

Como já foi mencionado, Hegel procura pela “Ciência da Lógica” compreender e justificar a realidade enquanto alteridade e combater a presunção de enclausurar o real e suas possibilidades numa forma única e permanente de ser. Contraditoriamente a “Ciência da Lógica”, ao demonstrar o desenrolar do real, acaba

por enquadrá-lo no que deve ser, entendido como o que, de fato, o real é. Entre dizer o que o real é, implicando que deva ser assim, e a determinação do real pura e simplesmente instaura-se uma tensão na obra citada cujas conclusões não parecem resolver. Hegel procura com a publicação de sua “Enciclopédia” insistir na unidade de seu sistema, mas isso não impede que a sistematização não seja abarcada pelo movimento constantemente evocado em seus escritos.

“O espírito vivo que habita numa filosofia exige, para se desvelar, nascer através de um espírito afim. Perante uma conduta histórica que o priva de um interesse qualquer pelo conhecimento das opiniões, passa ao de leve como um fenômeno estranho e não revela o seu íntimo.” (Hegel. Erste Druckenschrift [Primeiros Escritos Impressos], 9).

A “Ciência da Lógica não é uma obra que simplesmente traz contribuições, mas que se põe pelo confronto. Hegel não apazigua a vida humana pelo domínio sobre as mudanças inexplicáveis, mas obriga ao desafio de estar numa existência marcada pela alteração. Contudo, há um mapa para encarar tal torvelinho.

“A necessidade de fornecer aos meus ouvintes um fio condutor para as minhas lições filosóficas é a primeira razão que me induz a publicar esta sinopse de todo o conjunto da filosofia mais cedo do que tinha pensado.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p.59).

Contraditoriamente, em Hegel, o que não muda é a certeza da mudança. Segundo o próprio Hegel, a Enciclopédia é escrita para afirmar a unidade de seu sistema filosófico. Portanto, há uma ordem constatável de que o ordenamento do ideal e real é continuamente alterado.

A “Enciclopédia”, enquanto explicitação da unidade da filosofia hegeliana, recupera o percurso de Hegel até a assunção de seu posicionamento. Fichte e Schelling são evocados com respeito à natureza onde o primeiro menospreza o potencial de natureza e o segundo a coloca em extrema consideração. A natureza, em-si, na verdade, rende-se à contingência e ao acaso. Seu ápice reside na produção da vida, mas uma vida que não se pensa, que, portanto, não se reconhece nem se assume. A vida

desconhecida permanece na inefetividade da exterioridade que não avança além de si. Aqui a concepção antropológica de Hegel ganha expressão e esclarecimento. É enquanto racional que o homem partilha da existência maior do espírito. Mas, apesar de sua racionalidade, o homem não se encontra desvinculado da natureza. Essa contradição resolvida conduz o humano ao âmbito superior da idealidade, porém o estágio natural precisa ser posto como instância privilegiada da resolução do conflito.

Na filosofia da natureza Hegel vai da mecânica, o nível mais simples e elementar, portanto, mais limitado e reduzido, até a biologia onde o orgânico surge como o elaborado e complexo. Hegel reconhece que o movimento da matéria inerte à ativa é constitutivo da condição humana.

“(…), só a matéria com peso constitui a totalidade e o real em que podem ter lugar a atração e a repulsão; ela tem os momentos ideais do conceito, da individualidade ou subjectividade. Não devem, pois, tomar-se por si como independentes ou como forças; a matéria resulta deles só enquanto momentos conceptuais, mas é o pressuposto para a sua aparição.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome II, p.29).

Hegel entende que nada pode excluir-se da abrangência do ideal, posto que este é todo o real. Como já foi dito, a contradição entre eles não é excludente ou aniquilação de um e de outro. O ideal acaba sendo preferido e, daí, determinante, pois o real tende intrinsecamente ao resumo de seus conflitos presentes, por excelência, no ideal. Este reduz o real a si, porém, sem considerá-lo um vazio, a inefetividade total. Nesse sentido, a natureza é tomada como situação que não se fixa nem na impotência absoluta nem na divinização.

Hegel rompe com a tradição cartesiana que se centra na absolutidade do sujeito, a “res-cogitans”, que se autodetermina, opondo-se à “res-extensa”. Nesse dualismo a natureza é passiva, reduzindo-se ao meramente mecânico, de onde vida e consciência jamais obteriam existência alguma.

A substância em Spinoza e as mônadas em Leibniz estendem o cartesiano por não avançar na direção de uma natureza material autodeterminada, mas sempre sustentada por um outro fora dela. Para o primeiro a natureza tem sua causa

intrínseca num Deus autoprodutor que, ao se pôr, põe a natureza. Para o segundo as mônadas reúnem-se numa que preestabelece uma harmonia.

Kant considera o ser vivo autodeterminado, em sua “Crítica da Faculdade de Julgar”, mas o restringe ao biológico. Esse estágio estaria mais próximo da constituição humana, a autodeterminação por excelência.

A autodeterminação adquire maior especificidade em Fichte, pelo seu “Eu”, e em Schelling na romantização da natureza. O passo à frente dado por Hegel foi aplicar, ou melhor, apontar a lógica existente na natureza. É a concepção do que é a natureza, por não poder, por necessidade lógica, ser diferente. Hegel busca em Aristóteles a referência a uma ordem interna à natureza que caracterize sua autodeterminação. O estagirita trouxe as idéias para a terra da realidade e esta é marcada pelo devir, pois Aristóteles assume os quatro elementos de Empédocles e sua subsequente interação. Portanto, toda matéria atualiza o movimento, já que se encontra vindo-a-ser. Como conseqüência, o acaso não encontra espaço, porque o movimento se encontra na ordem da necessidade e não é sem finalidade alguma que as coisas aconteçam como acontecem. Como toda ciência grega, a ciência aristotélica possui uma perspectiva finalista, portanto, teleológica. Segundo Aristóteles, todo corpo tende a realizar a perfeição que tem em potência, a atingir a forma que lhe é própria e o fim a que se destina. A natureza possui a orientação de um fim para o qual se dirige, posto que cada corpo ocupa um lugar que lhe é próprio e tende para tal. O movimento contínuo caracteriza a tensão da natureza, pois há um princípio imanente que a conduz.

Para Hegel, a natureza também é o locus da resolução da contradição sujeito que conhece e objeto que é conhecido. A distinção entre idéia e matéria não significa separação ou impossibilidade de estarem juntas.

“(...) um dos erros fundamentais de Kant, no plano gnosiológico, foi de não perceber que o conhecimento empírico ou sensível, uma vez absorvido no campo filosófico, se torna um pensamento, ao mesmo título que não importa qual outro conteúdo do saber. O fato de que existam conhecimentos que venham do exterior ou do interior não tem epistemologicamente nenhuma importância, para não se falar do simples fato de que a

distinção entre 'exterior' e 'interior' é ela própria uma construção filosófica.” (Fleischmann, p.40-1 La Science Universelle ou La Logique de Hegel, p.40-41).

A dicotomia pensar-pensado é superada pelo reconhecimento de que o pensado já é da ordem do pensar, pois o pensar não se atinge senão se produzindo, se objetivando. O pensado não necessita submeter-se a um processo unificador porque é o pensar que se flexiona, re-flexiona no pensado.

A autodeterminação postulada na natureza é o que se pressupõe no próprio conceito. Assim como o conceito interliga cada uma de suas determinações que dele brotam e, ao mesmo tempo, se lhe opõem, de igual modo a natureza entremeia os diversos níveis que a constituem. O conceito tem sua realização não no momento inicial, mas na exteriorização que o recupera em-si para si. O conceito em si mesmo experimenta uma cisão em si que mantém seu ser, isto é, ele somente se apossa de si mesmo negando-se na afirmação do pensado. Contudo, o pensado é unicamente objeto do conceito afirmado pela sua negação inicial. Em outras palavras é no terceiro momento que o pensar atua, embora esteja pressuposto no começo.

“Da relação entre a imediatidade e a mediação (...), mesmo se ambos os momentos aparecem como distintos, nenhum dos dois pode faltar, e que se encontram numa conexão indissociável. - O conhecimento de Deus, bem como de todo o supra-sensível em geral, contém assim essencialmente uma elevação sobre a apreensão sensível ou intuição; contém, pois, uma atitude negativa para com esta, mas aí reside também a mediação. Com efeito, a mediação é um começo e uma passagem a um segundo [termo], de modo que este segundo só é enquanto ao mesmo se chegou a partir de algo que é outro em relação a ele. Mas o conhecimento de Deus nem por isso é menos autônomo relativamente a esse lado empírico; mais, conquista-se a sua independência essencialmente através desta negação e elevação. - Se a mediação é apresentada como uma condicionalidade e é unilateralmente realçada, pode dizer-se (mas nem por isso se diz muito) que a filosofia deve à experiência (ao aposteriori) a sua primeira origem. Na realidade, o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente existente (...) é a destruição daquilo a que ele mesmo se deve.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p.81).

O processo de objetivação de conceito é completamente entremeadado pela contradição que, no entanto, não o desvirtua, porque o próprio conceito vai construindo o todo já nessas parcialidades.

A relação lógica-natureza-espírito é posta por Hegel como silogismo em três diferentes arrumações: lógica-natureza-espírito; natureza-espírito-lógica e espírito-lógica-natureza. A mediação feita pela lógica expressa o fechamento do sistema em Hegel, visto que a natureza se apresenta com o ser outro do espírito e este retorna a si pela identificação de si pela mediação de sua alteridade, ou seja, a natureza. A idéia internamente cindida explicita-se na natureza enquanto esta é afastamento que a idéia reconhece de si mesma. Pela natureza a idéia se re-descobre, se identifica em si, mas sempre por essa diferença.

A cadeia lógica-natureza-espírito é particularmente interessante porque a natureza é o termo médio entre lógica e espírito. A individualidade atinge o universal somente pela mediação do particular. O caminho inverso também é correto, pois o universal é unificado pelo canal do mesmo particular. Portanto, o lógico precisa tornar-se na natureza a natureza e, o espírito, por sua vez, precisa superar seu estranhamento na natureza e também assumir-se nela. A negação do lógico e do espírito na natureza é a afirmação de ambos que, ao se negarem na natureza, negam a própria natureza como condição de virem-a-ser.

“La individualidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo individual no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal, sino que se deja rebajar a este por medio de la particularidad.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p.587).

Entretanto, a natureza não contém o fim absoluto em si, pois ela é sempre um meio, mas não se deve negligenciar o fato de que o fim está prefigurado na natureza e tem sua realização efetuando-se nela. A natureza intrinsecamente tende, pelo conceito, ao fim, isto é, o espírito e se suprime enquanto natureza. Tal desenvolvimento, que é uma necessidade, situa a autodeterminação. Espírito e natureza

distinguem-se porque há a possibilidade de se estabelecer uma relação entre eles. A perfeição, a resolução absoluta dos conflitos encontra-se no espírito, posto que aí não há mais vez para qualquer carência. O espírito não padece limitação alguma ou possibilidade alguma de deteriorar-se. A natureza, por sua vez, é completa passagem, inconstância, contingência e reclusão. O espírito não ciente de si assemelha-se à natureza em sua plenitude, ou seja, delimitado e restrito ao em-si não assumido. O reconhecimento de si que o espírito necessita ele o obtém negando-se em seu ser-outro. A natureza encarna essa alteridade em seu grau máximo. É bem verdade que é sempre o espírito que opera tal constatação, pois a natureza não é capaz da reflexão de si para si. Contudo, devido a essa mesma ausência de autoreflexão, a natureza deixa de ser meramente finalista para constituir-se no anteparo que o espírito também necessita, mas como insuficiente ganha um existir próprio. *“A natureza não mostra liberdade alguma na sua existência, mas só a necessidade e acidentalidade. (...) é a contradição não resolvida. (...) a secessão da idéia em relação a si mesma.”* (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome II, p.11). É a ausência da idéia que possibilita a natureza, mas a idéia na natureza não é a natureza. Permanece idéia, embora naturalizada. Se a natureza não deixa a existência de necessidade e acidentalidade, então ela não pode partilhar do ser da idéia. Daí, ou a natureza se sustenta por si só, mesmo na infinidade de seu ser ou a idéia é a natureza. Por isso, “a contradição não resolvida” aplica-se sobre a natureza e a idéia igualmente. A escolha hegeliana recai sobre a idéia que abarca em si a natureza. Para ele, não pode haver algo que escape à atividade englobalizante da idéia. Mas, então como a idéia pode ter seu contrário em si? Se a natureza é a idéia encarnada na sua negação como na raiz da perfeição pode encontrar-se a contingência? Já foi dito que Hegel não despreza nem diviniza a natureza, mas apesar dos limites que esta apresenta ela é recuperada enquanto aquilo que é e pode ser. Na finitude o infinito somente é percebido finitamente, porém assim o infinito já se expressa como o que é infinito. A idéia dá-se plenamente na natureza, mas esta por não ser e ter a essência da idéia mostra tudo em si parcialmente. A parcialidade é unicamente ultrapassada com o suprassumir da natureza na idéia. Portanto, a natureza dirige-se para o conceito não porque este a guie por primeiro, mas porque a própria natureza experimenta em si a insuficiência.

A natureza interage consigo mesma pelo processo de desgaste e reprodução da vida que desenvolve e é capaz em si. Os animais, por exemplo, sofrem estímulos do exterior que repercutem numa reação mediada pelo instinto. Apesar da inconsciência do instinto, há aqui certa “astúcia” que não permite uma ação automatizada. O animal depara-se com vários estímulos ao mesmo tempo e até mesmo a ausência de uma gama variada de apelos forma um referencial, através do qual, se configura certa organização. A oferta de alimento não inibe os possíveis riscos na obtenção do alimento. Com isso o animal não age “cegamente”, pois a autopreservação não dispõe da mesma. Na natureza a vida não arrisca a vida senão para preservar a mesma vida.

Como a verdadeira realidade é ideal, a natureza precisa seguir o curso de sua suprassunção que ela já realiza no esforço de sua preservação. A preservação é a confirmação da negação de si que a natureza enfrenta permanentemente. O existir da realidade é um desfazer-se que aponta para sua aniquilação premente. Apesar da “cotidiana”, intrínseca recordação da morte no seio da vida natural, esta não consegue empreender a superação dessa limitação. Enquanto não se entrega ao domínio absoluto da idéia a natureza padece da asfixia da finitude.

Em que pese a contradição entre idéia e natureza, cabe frisar que Hegel não entende que a natureza recebeu um “empurrão” da idéia e continuou em movimento constante. De fora, a idéia atuaria sobre a natureza ordenando-a e orientando-a. Pelo contrário, a idéia identifica-se na natureza e desde tal posicionamento presentifica uma lógica. Muito embora a idéia viabilize ela não possui predomínio nessa relação. O processo da natureza é o processo do ideal, mas localizado na natureza precisa submeter-se a essa forma-conteúdo. O que Hegel pretende é a eliminação da dicotomia entre o que vê e o que é visto.

“Não só deve a filosofia harmonizar-se com a experiência da natureza, mas o nascimento e a formação da ciência filosófica têm como pressuposto e condição a física empírica.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome II, p.10).

É esse aspecto que em Hegel é pouco enfatizado pelos seus críticos. “Pressuposto” e “condição” revelam a dependência e a primazia, mas Hegel também não pode absolutizar esse aspecto, porque assim cairia no mau infinito que não resolve a contradição idéia-natureza. Além do mais o empírico não se confirma por si só, mas adquire isto da idéia. Esta é o fora onde ela (natureza) se encontra e que nela também está.

Ao atingir tal completude idéia e natureza passam a traduzir e atualizar o espírito. Nesse ocorre a passagem da abstração pura para o concreto. É curioso que, ao considerar o espírito e pô-lo como o verdadeiro concreto, Hegel está analisando a história humana. Num primeiro momento é abordado o espírito em sua subjetividade quando este, então como sujeito, se reconhece enquanto tal. O sujeito progride e se confirma pelo trabalho que realiza sobre si e sobre o mundo. O espírito está aqui em si mantendo uma relação consigo mesmo, ou seja, ele se encontra dentro e se vê desde essa perspectiva. Essa é a totalidade ideal na qual o espírito não é determinado senão por si mesmo. Por essa autodeterminação o espírito já proporciona sua manifestação, pois a infinitude assume o finito do que é “detido” como um outro.

“O revelar no conceito é criar o mundo como seu ser, no qual o espírito proporciona a si a afirmação e a verdade da sua liberdade. (...). Como, no conceito em geral, a determinidade que nele ocorre é um progresso do desenvolvimento, assim também no espírito toda a determinidade em que ele se mostra é momento do desenvolvimento e, na determinação ulterior, é um ir-em frente para o seu objectivo de se fazer e de se tornar para si o que em si é.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome III, p.11 e 16).

O espírito é entendido por Hegel na sua totalidade como uma força objetiva, real e concreta. Em sua totalidade o espírito não se resume na subjetividade. Por isso, o idealismo hegeliano deve ser visto como dinâmico, pois o espírito é essencialmente processo. Hegel confirma a primazia do espírito como fonte do real, mas a realidade é o começo privilegiado da manifestação do espírito que, através disso, revela sua formação pela passagem de estágios distintos pelos quais vêm a ser.

Puxado pela necessidade de ser, posto que o espírito é o que será e o que é está marcado pela insuficiência já que somente o final mostrará o começo verdadeiramente, o espírito se objetiva procurando realizar-se como liberdade. A vida ética, política e de direito é a encarnação do espírito como o mundo que ele produz. A liberdade em Hegel não é a submissão absoluta do mundo ao eu, nem a determinação plena do eu pela realidade. A auto-realização do indivíduo na comunidade é o campo ideal da liberdade onde este precisa conjugar sua existência com as demais. A definição de liberdade passa muito mais pelo “o que” e “como fazer”, sendo que com isso é possível obter uma conceituação do ser livre em Hegel. A liberdade é objetivada institucionalmente de acordo com as condições objetivas e subjetivas historicamente dadas. Portanto, liberdade implica em um empenho construtivo incessante que se põe cada vez mais na medida em que é obstaculizada. A afirmação da liberdade reside em sua negação pelo momento em que se encontra. Em meio a tudo isso Hegel está preocupado em tratar a relação cidadão-Estado dentro do contexto nascente de uma sociedade civil-burguesa e os conflitos daí decorrentes. O Estado é, segundo Hegel, a realização e garantia suprema da liberdade, porém a particularidade da existência concreta das pessoas não pode ser eliminada, posto que isso é expressão da diversidade das mesmas pessoas. Tal aspecto instiga o Estado em sua permanente confirmação. O Estado é muito mais o resultado das diferenças do que das semelhanças. No entanto, cada pessoa, necessita ir além de sua particularidade para que seja afirmada no estabelecimento da universalidade representada pelo Estado.

Mediadas pela propriedade e pelas necessidades privadas as pessoas permanecem no ensimesmamento que é insuprimível, mas pode delegar sua primazia ao Estado onde a subjetividade de cada um é reconhecida no outro. Dessa forma passa-se de uma situação formal e abstrata na individualidade para o universal concreto da comunidade.

“Como são cegos aqueles que acreditam que instituições, constituições, leis que não mais correspondem aos anseios, necessidades, opinião das pessoas, dos quais o espírito desapareceu, possam continuar a existir, venham a constituir, o que nem a mente nem o sentimento estão mais interessados, laços fortes o bastante para reunir um povo.” (Hegel. Concerning the most recent internal

affairs in Württemberg, and more especially the short comings of the constitution of city magistrates - fragment).

Um Estado que não mais aglutina as pessoas é aquele que não se objetiva pelo indivíduo que não se reconhece integrado num povo. O Estado é a completude do indivíduo sem que com isso este venha a desaparecer. A aniquilação do indivíduo é a aniquilação do Estado. Sem a mediação do indivíduo o Estado não se sustenta. “(...) *quem não tem direitos não tem deveres, e vice-versa.*” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome III, p.106).

A objetivação do espírito consolida o espírito em sua realidade, isto é, como volta a si pela identificação do em-si no para si. Por isso, a subjetividade e a objetividade do espírito são a passagem para a autêntica realidade ou existência.

A absolutidade do espírito constrói-se historicamente nas formas assumidas pela arte, religião e filosofia. A sensibilidade, fé e racionalidade são caracterizações que o espírito assume para atingir sua plenitude. A realidade experimentada, pressuposta e ideada funde-se na realidade definida e definitiva do espírito recuperado em si mesmo.

Cabe reiterar que o espírito absoluto é a universalidade que se faz pelo movimento das particularidades. Novamente o dinamismo marca o espírito que somente se recupera na sua totalidade ao se submeter ao localizado e reduzido. A filosofia é o marco do estabelecimento absoluto do espírito, mas, para Hegel, a filosofia não se posiciona fora do mundo. Pelo contrário, é levada pela inerência do mundo a superá-lo e, com isso, trazê-lo à sua autenticidade demarcada pelo reinado do espírito. Ora, o espírito é o final e também o início e, ainda, o acompanhamento do processo. A sua absolutidade reside no abarcar o todo, posto que é o todo. É na totalidade que cada momento do próprio espírito adquire maior relevância, porém isso tem sua sustentação nas partes constitutivas da mesma totalidade. É inegável que a “última palavra” caiba ao espírito, resolução de todas as contradições, mas a eliminação das contingências não pode efetuar-se senão pelo movimento interno das próprias contingências. A humanidade tende para o espírito porque vive empenhada em sua manutenção. Esse empenho não possui parênteses fixando, portanto, a existência ao ser assim ou deixar de

ser. A desintegração ou o passar além da humanidade é a condição de sua autoafirmação e é o desvelamento da verdade de si no espírito.

Hegel, coerente com seu sistema, não pode deixar de pôr um término ao desenrolar do espírito. Há uma teleologia clara para Hegel, mas que se traduz na fundação do mais perfeito, da liberdade absoluta. No entanto, o término prefigurado não se põe senão pelo desenvolvimento histórico. A maior consciência não cede lugar à menor, isto é, não há retrocesso possível. Não haverá qualquer presença sedimentada do espírito enquanto este não superar, definitivamente, sua alienação na existência humana.

Para Hegel, o objetivo para o qual tudo tende é a autocompreensão do espírito. O homem é o veículo pelo qual isso acontece. Isso exige que o homem adquira a consciência de si e do que o cerca enquanto extrapolação do momento presente. Compreender isso é compreender a atuação do espírito. Na “Filosofia do Direito” Hegel assume a proposição de que o homem não é naturalmente bom ou mau, pois a natureza não submete o homem cabalmente, porque este é capaz de autodeterminação, ou seja, o homem possui vontade própria. Hegel justifica-se ao relacionar vontade à razão fundamentando a liberdade. *“A liberdade, quero dizer, é uma característica tão fundamental da vontade, quanto o peso é dos corpos.”* (Hegel. Filosofia do Direito, p.116).

Comumente a liberdade é relacionada ao arbítrio, ao fazer o que bem se entende. “O que bem se entende” representa um problema, pois não se é livre abrindo mão da autodeterminação e do conhecimento para quem ou que se dirige. O conhecer envolve adequação e interferência. Daí, conhecer o outro (indivíduo ou realidade) implica na orientação da própria atitude. *“O homem nas ruas pensa que é livre porque está possibilitado a ele agir como lhe agrada, mas esse arbítrio, na verdade, revela que ele não é livre.”* (Hegel. Filosofia do Direito, p.118). O arbítrio isola o indivíduo da comunidade. Ora, o indivíduo é formador da comunidade, mas somente na comunidade o indivíduo encontra sua constituição. Agir absolutamente pelo arbítrio é o que predomina no estado de natureza onde o indivíduo ainda não está presente. A sua ausência é a ausência do outro.

O indivíduo movido pela vontade avança em relação ao arbítrio, posto que atua em meio às coisas, plenamente envolvido na alteridade. Já que a razão está na vontade, ela age pelas atitudes das pessoas, na particularidade rompendo com a permanência na abstração. Essa se expressa na clausura do eu, da liberdade fechada no interior que não passou pela sensibilização do outro. Somente existe liberdade, de fato, em sociedade que, então, é interiorizada após ter passado pela mediação do outro.

A passagem do arbítrio para a autodeterminação implica na transformação do modo de vida do homem. Essa é a condição pela qual o espírito retorna a si. A alteração do modo de vida assume a forma social. O espírito encarnado precisa submeter-se a um tempo e espaço determinados. Nesse sentido o espírito vive a experiência da particularidade inserida na pluralidade formada por muitos espíritos finitos. Viver socialmente é superar a particularidade em favor da universalidade que o homem já procura por sair de si para estar em sociedade.

“O espírito deve, primeiro, tornar-se exterior, pôr-se fora de si, tornar-se objecto seu, para ter uma consciência de si. (...) O auto desenvolvimento do espírito é o objecto da história da filosofia.” (Hegel. Introdução à História da Filosofia, p.222).

Hegel estrutura sua “Filosofia do Direito” em torno do “direito abstrato”, da “moralidade” e da “vida ética”. Cada um desses momentos é formado por princípios e práticas institucionais derivadas das configurações sociais. O direito não se estabelece senão por essas mediações que são, em última instância, a realidade. A contraditoriedade da realidade, já proclamada na “Ciência da Lógica”, surge novamente na questão do direito. Portanto, a compreensão hegeliana nesse momento é a de uma realidade em constante transformação. Além do mais é assim que a liberdade se faz, pois os indivíduos se relacionam desde suas particularidades numa universalidade que se forma por uma gama de distinções.

A existência de um princípio orientador não retira a necessidade do empenho para atingir o que tal princípio aponta. Havendo um telos, a história tenderia “naturalmente” para ele, mas enquanto atividade humana a história existe enquanto

tomada de opções que os homens exercem ou não. Os espíritos finitos não reconhecem de imediato a possível existência de uma infinitude espiritual. Como consequência a própria infinitude não se reconhece plenamente, posto que tudo o que a nega também constitui o seu ser. Portanto, a assimilação de um objetivo por parte dos homens conduz a uma não menos necessária adequação desse objetivo aos acontecimentos e ordem vigente. O direito, embora determinante, deve sujeitar-se às determinações da realidade sobre a qual intenta aplicar-se. Caso contrário ter-se-ia uma explicitação pura e simples do que é porque assim deve ser. O intento hegeliano é muito mais mostrar como a realidade é e tem sido, mas que não se justifica a permanência nesse estado. Nesse sentido é incorreto dissociar a idéia ou o espírito do real colocando-os, idéia ou espírito, como acabados e o real como mera aparência. Por conseguinte a própria mediação perde sua função, posto que tudo já estaria previamente resolvido. *“As formas que o conceito assume no curso de sua atualização são indispensáveis para o conhecimento do próprio conceito.”* (Hegel. Filosofia do Direito, p.9).

O real, para Hegel, gesta em si o outro que ele é, pois o real é puro processo de vir-a-ser. O processo já se constitui na alteridade do real que medeia o real existente latente de sua efetivação. Romper o embrutecimento do real é a empreitada hegeliana ao reconhecer o processo criador daquele expresso em seu desdobramento. Se esse desdobrar for falso ou aparente, então o real estará fadado ao aniquilamento por limitar-se a si. A verdade de algo, porém, depende da mediação, da incorporação da alteridade. O espírito, encastelado em si mesmo sem assumir seu ser outro no mundo, é uma abstração, uma indeterminação, desnecessário. De igual modo o real que não se abandona à sua alteridade cai no vazio da inexistência. A cidadania se estabelece pela comunidade formada por indivíduos empíricos e toda atividade que significa o esforço da implantação de procedimentos éticos encarnam as determinações do ideal.

A filosofia política de Hegel aparece como uma filosofia do direito, pois é da pólis que o direito adquire pertinência e confirmação. Portanto, o direito é cada uma das formas do direito que progressivamente se constróem na pólis. As formas não são pressupostas, mas postas pelos indivíduos através das relações que em conjunto estabelecem. A relação indivíduos-Estado é de sustentação mútua. A cidadania acontece subjetiva e objetivamente: o indivíduo precisa interiorizar sua opção pelo ser

social e manifestá-la no mundo. O movimento que vai da consciência à atividade dos indivíduos caracteriza a prática da cidadania. Nunca é demais ressaltar que o Estado não somente encarna o espírito, mas também o engendra, pois do contrário os indivíduos seriam simplesmente manobrados e o seu fazer inexistiria.

“O Estado existe imediatamente no costume, mediadamente na auto-consciência, conhecimento e atividade individual, enquanto consciência de si na virtude de seu sentimento para com o estado encontra no estado, como sua essência, fim e produto de sua atividade, sua liberdade substantiva.” (Hegel. Filosofia do Direito, p.80).

O indivíduo não é esmagado pelo Estado nem desintegrado neste. *“Na verdade, o direito do indivíduo é um dever do Estado e, inversamente, o direito do Estado é um dever do indivíduo.”* (Rosenfield. Política e Liberdade em Hegel, p. 234). Indivíduo, sociedade civil e estado coexistem numa relação dialeticamente posta. A sociedade supera a particularidade do indivíduo sem eliminá-lo; a sociedade civil é, por sua vez, superada pelo estado para um nível superior de existência sem, contudo, negligenciar as conquistas individuais. Obviamente o estado não atua incólume na história, tendo de deparar-se com reações adversas corporativistas, tendenciosas.

“O estado não é trabalho ideal da arte; ele está no mundo e, portanto, na esfera do capricho, acaso e erro, e mau comportamento (má conduta) pode defigurá-lo em muitos aspectos.” (Hegel. Filosofia do Direito, p.141).

O estado sobrepuja tais entraves pelo estabelecimento e assunção de uma constituição que será tanto mais racional quanto mais corresponder ao conceito de estado. A constituição não se encontra previamente delineada pelo conceito. Ela é um ‘fazer-se’ progressivo e crescente. Inicialmente deve haver um minimamente aceitável por ‘todos’, mas posteriormente a confirmação disso não ofusca as diferenças particulares. O desenvolvimento do humano não é retilíneo nem passivo. O espírito, essencialmente impassivo, está inserido nesse quadro dinâmico que irá alcançar sua realização no reinado da manutenção do existente. Isso é unicamente viável no âmbito do espírito quando, então toda particularidade será removida. Na finitude a manifestação da diferença é uma possibilidade permanente. Portanto, faz-se necessária

uma postura de sustentação constante do vigente. Entretanto, mesmo na finitude a presença do estado de perfeição já está presente, mas sujeito às determinações que advêm de tal situação. *“O que é racional é real e o que é real é racional.”* (Hegel. Filosofia do Direito, p.6).

Não se trata da justificação do existente, nem de atribuir racionalidade a ele, posto que o real não se reduz ao existente, ao meramente dado. O espírito está no direito em vigor, mas também está no que já está acontecendo e, ainda, no que está por vir. O real depende do que os homens fazem e o que estes fazem também está carregado de racionalidade.

“O real unicamente pode ser tido como racional na medida em que seja transparente a idéia da liberdade, isto é, a autodeterminação real da humanidade (...).” (Adorno. Drei Studien zu Hegel. p.66).

A realidade, para Hegel, é efetiva, ou seja, constante autotransformação que incorpora as intervenções dos homens sobre o real. Por isso, o estado existente diverge do estado efetivo, porque nem sempre se orienta pela conceituação de estado, isto é, de atuação universal. Ao mesmo tempo, o estado existente é o efetivo porque a existência é um momento de efetividade.

“Um mau estado é o que se limita a existir; um corpo doente também existe, mas não possui realidade genuína. Uma mão que está cortada ainda se parece com uma mão, e existe, mas sem ser atual.” (Hegel. Filosofia do Direito, p.143).

Hegel não dá margem ao ensoberbamento do sujeito em sua relação com a realidade. De igual modo o objetivismo é combatido em sua tendência de atribuir a última palavra ao existente, negando assim o vir-a-ser e a necessidade de empenho dos homens na construção do real.

A necessidade de superação das contradições, insistentemente evocada por Hegel, não deixa de estar em seu sistema, em suas obras de forma “contraditória”. Hegel considera as mulheres, desde uma perspectiva atual, pouco dialeticamente, determinando o ser das mesmas. Contudo, isso situa Hegel no contexto

de sua época. Homem de seu tempo, ele não se coloca à frente dele, mas fica a indagação sobre a possibilidade de efetivação da realidade pelo humano nas mulheres.

A filosofia também é posta após a resolução do real como a coruja de minerva que sai somente ao final do dia. Mera expectadora? Contempla, porém não participa do rico desenrolar dos acontecimentos? Por um lado sim, pois não somente as coisas se submetem à organicidade da filosofia. Este já é o outro lado onde a filosofia se submete ao processo histórico e se manifesta, condicionada, pelo que a precedeu.

“Como o pensamento do mundo, a filosofia aparece somente quando a atualidade já está delimitada após seu processo de formação ter sido completado. (...) é somente quando a realidade está madura que o ideal aparece primeiro contra o real e o ideal apreende esse mesmo mundo real na sua substância e o constrói para si mesmo na forma de um acabado intelectual.” (Hegel. Filosofia do Direito, p.7).

Na “Filosofia do Direito” está implícita a necessidade da história. O espírito atinge sua plenitude condicionado pelo crescimento dos indivíduos em comunidade. A completude ensejada enquadra-se em espaço e tempo determinados. Dessa forma a realização da comunidade humana é a realização do espírito na sua totalidade. A história feita pelos homens condiciona-se aos próprios homens.

“O objetivo último do espírito, contudo, é a obtenção de conhecimento, pois o empenho único do espírito é conhecer o que é por si e em si, e revelar-se para si mesmo em sua verdadeira forma. Ele procura criar um mundo espiritual de acordo com seu próprio conceito, para preencher e realizar sua verdadeira natureza, de modo que ele produza a religião e o estado confirmando seu próprio conceito.” (Hegel. Lições sobre a Filosofia da História Universal (Lectures), p.53).

O espírito adquire conhecimento de si vindo-a-ser e isso se configura na criação de uma comunidade espiritual, não espiritualista (!), uma comunidade real, efetiva (!) e que assuma a forma do estado. É isso que o espírito propõe como meta para si mesmo, isto é, seu conhecimento pela realidade e que esta se adeque a ele. A consciência do mundo está nele mesmo, posto que o espírito aí está, mas a consciência

não se dá de imediato. Ela não se põe senão pelo processo. A consciência do mundo é a consciência do espírito e vice-versa. Portanto, a história não é obra do acaso. Ela possui um objetivo a ser atingido. Isso não significa que tudo o que acontece possui uma determinação prévia sobre como deve configurar-se, mas que os eventos não são injustificáveis ou sem sentido algum. Há uma lógica inerente à história que orienta esta para si e para fora de si. O que tem de acontecer acontece na história e em seu constante porvir. No entanto, embora a história sempre avance, ela não o faz sem entraves. Daí, a dinamicidade da lógica dialética abarca o processo histórico inclusive em seus reveses. A adequação de tudo na história à lógica do espírito é a acomodação da lógica do espírito a tudo na história. O que a história pode alcançar é sua materialização numa comunidade fundada na razão que encarne a liberdade em sua completude. Tal comunidade é uma situação resultante de muitas comunidades que vão se aproximando do ideal. Mas, cada uma das comunidades deixadas para trás fazem parte da construção do espírito do povo. Aqui já estão atuando os sujeitos da história.

A história é o espaço privilegiado da realização do ideal que está preso ao desenvolvimento de estágios determinados. O progresso da história é contraditório porque se estabelece um conflito entre o necessário e o possível. O que o ideal exige é muito mais do que pode receber, mas cada nova situação vigorando estabelece sua própria superação.

“(...) não é a idéia universal que entra em conflito, oposição e perigo; ela se mantém na retaguarda quando intocável, não prejudicada e põe adiante os interesses particulares da paixão para combater e desgastar-se no lugar dela. É o que se pode chamar de a esperteza da razão que coloca as paixões a seu serviço, de modo que os agentes pelos quais ela obtém existência devem pagar a penalidade e sofrer a perda.” (Hegel. Lições sobre a Filosofia da História Universal (Lectures), p.89).

Isso novamente confirma a primazia do homem como veículo para a realização do espírito. Mas, os homens não somente são carnis. Eles também realizam o espírito em seus empreendimentos e atividades. De fato, existem escolhas que se adequam mais às necessidades do espírito, porém isso não se dá abertamente aos

homens. Estes refazem suas escolhas sempre à luz do ocorrido, isto é, pelo crivo da história.

A filosofia da história também é uma filosofia da religião, pois Hegel tece o percurso do espírito em suas encarnações mais remotas. A concepção do divino tida pelo homem ao longo do tempo é marcada por uma crescente consciência sobre o que é o divino. Para Hegel, o termo a ser alcançado é a superação do estranhamento entre divino e humano. Não é satisfatória a desvinculação absoluta entre o divino e o humano. Um Deus que seja o totalmente outro não possui relevância para a existência humana, pois o humano aqui é descartável. Em outras palavras, esse Deus não precisa do homem. Por outro lado, um Deus plenamente identificado é um inexistente, confusão, arbitrariado. Deus e homem precisam manter-se distintos um do outro e apesar de tal distinção, e por ela, construir a identidade de cada um e estabelecer uma relação de completude e não de excludência. Dessa forma Deus e homem têm preservada a liberdade de cada um. Com isso Deus não é um provedor das necessidades humanas e nem o homem um realizador fanático da vontade de Deus. Este não se perde em tudo o que fazem os homens, mas assume erros e acertos e, o homem realiza o que ‘pondera’ ser o melhor.

A filosofia da história também é uma filosofia do direito porque considera o desenrolar desse aspecto na existência humana. Hegel entende que o estado possui uma expressão na qual se realize a unidade dos indivíduos e a superação de toda contradição na eticidade. Daí, a monarquia é apontada por Hegel como esse ponto histórico de união. O monarca não representa os interesses dos indivíduos que compõem o estado, mas a representação da união dos interesses privados. O monarca atualiza a majestade de tudo que se utiliza de instâncias diversas para confirmar a necessidade da postura universal do todo. Os estados dentro do estado são mediações pelas quais o monarca se aproxima do povo para uma maior identificação. O próprio monarca é uma mediação para o estabelecimento do espírito, ou seja, do mais racional pela observação da lei. A monarquia vai, desse modo, na direção de uma crescente impessoalidade encarnando muito mais o poder público do governo. A manutenção da monarquia somente tem sentido enquanto isto significa a preservação da racionalidade legal do povo, do estado.

O desenvolvimento do estado e sua solidificação passa também pelas contribuições da Reforma que atuava sobre os agentes do estado. O catolicismo, por um, momento, aglutinou os homens numa comunidade que buscava Deus na conquista de espaços geográficos e veneração de objetos e ritos. A insistente permanência nessa situação delimitava de forma empobrecedora a apreensão de Deus e a construção de uma comunidade fundada no espírito. A Reforma teria libertado o espiritual de sua prisão na rudeza das coisas exteriores. A verdadeira exterioridade residia na comunidade, locus, por excelência, da habitação divina. Com a recuperação da exterioridade em sua magnitude, então a união Deus-homem poderia tomar lugar.

O processo de espiritualização que é a superação da determinação e enclausuramento impostos pela sensibilidade, pela exterioridade situa a liberdade do homem na tradição iluminista. A liberdade do pensamento puro é a liberdade humana no âmbito do pensamento universal. Este abarca tudo e está em tudo fazendo-se em tudo. Na fundação das coisas o homem se descobre presente, eliminando a dicotomia entre pensamento e mundo empírico. Se a realidade exterior está intrinsecamente sustentada por leis, então não há incompatibilidade absoluta entre razão e empiria. A razão habita o mundo e, se procurada, ela é encontrada. Nesse sentido o que está no mundo não foi posto lá pelo homem, mas se ele lá encontra racionalidade é porque o mundo é inerentemente racional. A verdade da sobreposição da razão em relação ao mundo reside na liberdade do pensamento, que não se deixa vitimar definitivamente pelo acontecer do mundo. O erro da razão está em desconsiderar o mundo como sua expressão e lugar de sua realização. Essa é a caracterização da razão no Iluminismo que permanece no estágio do entendimento, o qual não empreende o elo que conjuga as diferenças. A unilateralidade da razão iluminista está em que ela submete tudo exclusivamente a si própria, não se reconhecendo mediada no mundo empírico. A razão é preservada em sua forma, mas o conteúdo, que é o espírito, fica negligenciado. É precisamente o espírito que congrega em si o mundo e suas diferenças e se situa nesse contexto. O ideal não se reduz ao utilitário embora não deixe de considerá-lo, porém reage à exclusividade desse critério. A realidade empírica não deve ser empobrecida tendo seu ser delimitado pela sua utilização por parte do homem. Nesse caso o mundo é determinado sempre de fora, pois é algo alheio ao homem. A unidade com a qual o

espírito trabalha é plural, isto é, o ser é uno ao congregar a diversidade, mas em si ele é intrinsecamente múltiplo. A unidade do ser é confirmada à medida que ele se exterioriza e pelo desenvolvimento histórico atinge a unidade plena. Nesse sentido a diversidade existente no estado segue uma ordem ontológica que não determina o estado, mas que pode ser encontrada aí.

O homem constrói sua liberdade, o estado racionalmente, porém sem poder ter a visão do todo visto que precisa estar situado historicamente. A liberdade, o estado são implantados gradativamente e, na mesma intensidade, implanta-se a consciência sobre o que acontece. O sentido ou a razão de ser de algo nem sempre é percebida no momento de sua execução. Contudo, mesmo não tendo plena ciência do que faz e de suas conseqüências, o homem age movido pela razão, ou melhor, sob a orientação desta, porém não sem a mediação da ação humana. Essa mediação não é uma contingência, mas uma necessidade. Apesar de a ação humana estar impregnada pela razão, isto não garante o domínio sobretudo o que ela realiza,, pois a mera imposição de algo não redunde em sua imediata assimilação. À vontade não é possível a determinação de uma atitude assumida. O trabalho do universal, pela sua dimensão, demanda um quadro mais amplo do que o disposto pelo particular. Como conseqüência, muito embora a razão seja o farol e se imponha por isso, ela, concomitantemente, não sobrevoa a realidade, mas submete-se às condições, possibilidades disponíveis. Sem a história o espírito não vem a ser o que é em verdade e, se a história for absolutamente dispensável, então não há porque o espírito abandonar sua quietude inicial.

Hegel discorda de uma visão puramente subjetiva da razão adotada principalmente pelos românticos, posto que assim a razão não seria constatada no mundo. Se a razão habita o mundo empírico, então este não é um vazio, uma ameaça, uma negação do homem. A razão, na história, passa por estágios diversos, indo do menos ao mais perfeito. Segundo isso, o real inicialmente pode ofuscar muito a percepção da presença da razão, mas necessariamente esse é o percurso, que, entretanto, por ser um processo, não pode absolutizar a particularidade que conduz ao universal. A razão não pode ser descoberta em si senão no para si do mundo. Daí, ela não pode ser vista na sua totalidade porque o que ela é não corresponde ao todo e, o que ela será, não

pode ser adiantado visto que a história não dá saltos. De igual modo retrocesso algum é possível mesmo se a história é acometida por grandes e profundos traumas. Trata-se de um desenvolvimento conturbado que não afasta a “supervisão” da razão.

“Recordarei somente duas formas, relativas à convicção geral de que a razão tem regido e rege o mundo e, por conseguinte, também a história universal. (...) o fato histórico de que o grego Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o nous, o intelecto em geral, rege o mundo; não uma inteligência como razão consciente de si mesma, nem um espírito como tal. Devemos distinguir muito bem duas coisas. O movimento do sistema solar se verifica segundo leis invariáveis; estas leis são a razão do mesmo; porém nem o sol nem os planetas, que giram ao redor do sol conforme citados, têm consciência delas. O homem extrai da existência estas leis e as conhece. O pensamento, pois, de que há uma razão na natureza, de que esta é regida por leis imutáveis universalmente, não nos surpreende; nem que Anaxágoras se limite à natureza. Mencionei esse fato histórico para fazer notar que a história ensina que algumas coisas que podem parecer-nos triviais nem sempre estiveram no mundo; pelo contrário, esse pensamento marcou época na história do espírito humano.” (Hegel. Lições sobre a Filosofia da História Universal (Lecciones), p.49).

A racionalidade do real não pode ter sua fonte no homem, pois este não ultrapassa sua particularidade fechado em si mesmo. O homem é determinado pelo real de tal forma que seu horizonte se extingue aí. No entanto, para Hegel, o homem é a condição da superação do particular pela sua própria particularidade. Assenhorar-se do real implica em desvelar sua “alma” racional quando, então, o homem dita seu ser nas contingências históricas.

Os homens, ao serem capazes de construir e sustentar sua existência sob a égide do estado, apesar de estarem envoltos pela contingência e contraditoriedade da história, realizam a mais alta forma de vida possível atualizando o espírito no mundo. No entanto, toda forma histórica encerra em si a limitação de existir submetida à finitude. Por isso, o espírito não tem ainda nesse momento a completa consciência de si que de somente irá recuperar no retorno para si mesmo. Por outro lado, o espírito

unicamente retorna a si pela história, a qual guarda em si espaço para uma existência menos limitada pelo empírico.

“Mas o espírito pensante da história universal, por ter arrancado ao mesmo tempo as limitações dos espíritos dos povos particulares e a sua própria mundanidade, conquista a sua universalidade concreta e eleva-se ao saber do espírito absoluto, como verdade eternamente real, em que a razão ciente é livre para si, e a necessidade, a natureza e a história estão apenas ao serviço da sua revelação e são vasos da sua honra.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome III, p.152-3).

Embora o estado seja fruto da atividade racional humana, ele é mediação para algo mais que não se resume nele mesmo. Toda a história tem como meta o espírito absoluto, que em si não medeia coisa alguma, mas se constitui essencialmente como o resultado de tudo. Além disso, o estado, as leis, tudo o que a atividade humana construiu e constrói não pode se sobrepôr ao homem, isto é, a racionalidade que o homem é põe o foco de toda consideração sobre ele. O humano torna-se mais humano em seus empreendimentos que não fazem senão mediar o próprio humano.

Dentro do estado o homem eleva-se ao nível do espírito absoluto pela arte, religião e filosofia. O que cada aspecto desses tem em comum é o expediente do pensamento refletindo o espírito no real e extrapolando-o ao mesmo tempo. *“A arte, a religião e a filosofia só diferem quanto à forma; o objeto delas é o mesmo.”* (Hegel. Estética, p.85).

As três instâncias mencionadas atuam no campo da representação do espírito absoluto. A representação obviamente nunca é o representado, mas, de certo modo, também é porque trata o representado como este é apreendido. Para Hegel, a manifestação fenomênica do representado é o próprio representado. Porém deve-se entender que Hegel também considera a representação dinamicamente. Daí a representação ser um constante tornar presente o representado.

A arte é a representação sensível do espírito no mundo. Exatamente por isso, Hegel considera a arte a representação mais inferior do espírito. Pela arte o espírito se manifesta sensivelmente na beleza e experimenta a conjugação da intuição com a sensibilização. A intuição é a percepção de algo mais além da obra criada, isto é, a obra de arte sugere sua superação na transcendência. A sensibilização é a mediação da beleza expressada. Esse estágio inferior que o espírito necessita percorrer não pode ser evitado. Aliás, é inferior por não conter a consciência máxima que o espírito procura, mas é um momento mediador imprescindível, pelo qual os demais acontecem. A negação que o espírito vive nesse momento é muito mais a afirmação de si mesmo. O espírito somente se apropria de si dando-se à alteridade do mundo sensível. Portanto, o espírito não vem a ser o que deve ser, senão objetivando-se no mundo empírico.

Hegel entende que a arte é uma instância pela qual o espírito é atualizado em sua relação com a beleza. Desse modo a arte não é uma contingência absoluta, mas é incorporada ao projeto visando ao espírito, sem necessariamente ter de executar um propósito histórico. A arte pode escapar de ter de perseguir sua justificação pela utilidade. De igual modo o espírito não possui um propósito que se esgote na formulação conceitual, nem uma forma exteriorizada. O espírito depende do aperfeiçoamento de sua incorporação para que possa obter uma definição mais precisa e apropriada de si. O espírito não encarnado não recebe definição conceitual adequada. A ausência de um propósito, em Hegel, significa, na verdade, o autoproósito do espírito.

Como a arte remete sempre à beleza e esta supera o enquadramento individualista, o espírito acaba sendo presentificado pela arte e não representado.

“Poderá o espírito formar uma idéia geral da vida e da sua organização, mas na realidade natural esse organismo ideado cinde-se numa multidão de particularidades correspondentes a outros tantos tipos diferentes, pela forma exterior, pelo grau de desenvolvimento de tais ou tais partes do organismo, etc. No interior desses intransponíveis limites, só se acham acasos provindos das condições exteriores, e a própria dependência varia de acordo com os acasos e manifesta-se de um modo particular a cada indivíduo, relacionada com aquelas condições. Por isso, ainda neste aspecto,

sofrem uma grave diminuição a autonomia e a liberdade exigidas pela beleza verdadeira.” (Hegel. Estética, p.125).

Mas o que a arte alude ela não contempla senão através de véus. Pelo seu objeto a arte busca algo além do expressado e, também por isso, não possui ciência plena de seu objeto nem, conseqüentemente, de si mesma. Tal imprecisão se deve à encarnação da arte em suas obras. Estas são a exterioridade que sofre os condicionamentos de limites. O exterior, sensível, localizado é onde a consciência do absoluto se desenvolve e onde a arte será suprimida pela maior unidade do espírito entre natureza e pensamento.

A arte intrinsecamente estruturada pelo processo histórico direciona-se para sua própria superação. Isto se deve à expressão exterior da arte em sua atividade, pois ela passa pela pintura, música e culmina na poesia. A predominância do sensível é diluída em cada uma dessas expressões, cedendo espaço para o conceitual que possui culminância na poesia. Aqui o homem é reafirmado em sua supremacia sobre o natural enquanto realizador único da arte elaborada racionalmente. O homem é, portanto, o espírito atuante e que aparece para não permanecer essência abstrata. Novamente o aparecer deixa de ser contingente para assumir a condição decisiva do movimento da essência. A arte não é, assim, mera ilusão, mas revelação de uma profunda verdade. A arte é o exercício da posse do sensível que não precisa fixar-se na brutalidade e na rusticidade. É a elevação do sensível ao espiritual e é a indicação da presença do sensível no espiritual. Assim como há um aspecto primitivo no sensível que não se pensa, da mesma forma há algo de primitivo no espírito pela sua carência de objetivação. Além disso a arte é a expressão da capacidade do sujeito de voltar-se sobre um objeto que não se entrega de imediato. Então, existe uma construção do objeto e, por conseguinte, do sujeito em andamento.

Mas a arte é insuficiente para promover o sensível à sua identificação com o espiritual. Daí, ela deve dar lugar a formas mais elevadas de consciência, segundo Hegel. Chega-se, assim, à religião na qual a interiorização recebe primazia. O que é interiorizado é o sensível que, encerrado pela arte, é empregado na religião. A representação ocorre mais significativamente na religião, pois esta procura sensibilizar a

presença do divino na realidade. Além do mais o divino, o absoluto precisa ser caracterizado para se estabelecer uma relação, mesmo que seja de completa independência entre Deus e os homens. Pela representação o sensível começa a ser suprasumido no universal, pois algo mais é indicado, é tornado presente na realidade. O limite da religião está em que as expressões do espírito são intercaladas, mas não articuladas. Mesmo assim, a religião não é, na compreensão hegeliana, uma exposição do divino. A religião é também domínio do absoluto e é este que age aqui. Hegel recusa-se a aceitar a epistemologia reduzida daquele que vive uma relação com o divino. Sobre Deus é possível saber mais do que a afirmação de que ‘Deus é’. Nesse sentido a religião é o conhecimento do divino, pois assim como o divino se dá na realidade, de igual modo o adorador pode empreender sua investigação e interagir com o que se depara.

“Deus só é Deus enquanto a si mesmo se conhece; o seu saber-se é, além disso, a sua autoconsciência no homem e o saber do homem acerca de Deus, que está em progressão para saber-se do homem em Deus.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências em Epítome III, p.174).

O conhecimento que Deus tem de si é o conhecimento que o homem tem de Deus. Deus é o que é pelo conhecimento que tem de si. Estando este conhecimento naquilo que o homem adquire, então Deus necessita determinar-se no homem.

Na religião não somente o espírito recupera a consciência de si, mas também o homem ganha ciência de sua soberania na identificação com o absoluto. Porque essa ciência é processual o homem experimenta a ânsia por sua completude no absoluto. Essa separação é enfrentada no culto. O sacrifício presente no culto exige que o homem entregue sua finitude para que seja transmutada na infinitude do divino. A renúncia humana é a renúncia divina que está atuante no que o homem realiza. A reconciliação do homem é a reconciliação de Deus, pois é pelo homem que Deus atinge sua autoconsciência.

“(...) o verdadeiro, a idéia somente são totalmente como movimento. Deus é, dessa forma, também o finito e eu sou também o infinito. Deus retorna a si no eu como no que

se supera enquanto finito e somente é Deus neste retorno. Sem mundo, Deus não é Deus.” (Hegel. El concepto de religión, p.191).

O culto encerra em si seu caráter eminentemente comunitário. São os homens reunidos, superando as diferenças individuais que garantem a concretização do absoluto. A subjetividade pura não é suficiente para conter o absoluto. Por isso, a comunidade implica na intervenção sobre o real onde o sujeito é construído na inter-objetividade da existência compartilhada. No entanto, isso não significa que tudo se resolva pelo lado da objetividade. O que Hegel deseja evitar é precisamente a unilateralidade do sujeito e do objeto. A passagem que os homens empreendem do relativo ao absoluto é fruto da ação do espírito, buscando a consciência de si. O esforço hegeliano é o de reconciliar os espíritos finito e infinito. Como resultado os homens precisam atingir a amplitude ética em suas vidas equivalente à existência no absoluto. Não haveria, assim, culto mais verdadeiro que a vida ética. A completude na vida deve ser concomitante com a completude no pensamento. A superação do estágio religioso é a sua manutenção no absoluto garantido a muitos esse espaço de racionalidade. O estado, no qual a religião encontra guarida, precisa garantir a diversidade de práticas em seu seio que, cada um, por sua vez, garante o próprio estado.

A racionalidade não está ainda plenamente desenvolvida na religião, mas esse é um estágio que necessariamente precisa ser percorrido. O envolvimento de coração e sentimento deve ser incorporado na reconciliação do espírito e é isso que o culto religioso também garante. O homem não pode assumir o espírito senão na particularidade localizada e é por essa determinação que o universal é perseguido. A religião serve aos propósitos da razão e a existência na história precisa nutrir-se do sentimento que no âmbito do espírito será suprassumido. Esse é o resultado unicamente alcançado após o retorno do espírito a si mesmo. A própria infinitude divina somente se reconhece na sua exteriorização da finitude. Nesse processo, a infinitude se perde alienada de si mesma na finitude. A finitude, por ser o que é, afasta-se da infinitude e torna-se a atualização do equívoco, da limitação, do imperfeito. Contudo, por aí forma-se um sujeito e uma vontade constitutivas da recuperação e construção definitiva da subjetividade e vontade absolutas.

A infinitude universaliza-se na medida em que supera a limitação da particular, do exterior, do natural. Isso toma corpo privilegiadamente na forma de comunidade, nas relações que os homens estabelecem entre si. Pela comunidade a infinitude descobre a si mesma e, ao fazer isso, descobre a finitude para si mesma. Em outras palavras, Deus vive sua vida na vida dos homens e, mesmo sendo o todo, não pode deixar de considerar a parte. Ao querer se dar aos homens, Deus, na verdade, se dá a si próprio, mas nunca senão pela vida dos homens. Por isso, o que se diz sobre Deus ou sobre os homens é dito sobre a relação entre eles. A consciência que Deus tem de si passa pela consciência que os homens têm de si mesmos. No entanto, a consciência que os homens têm de si é particular e, como consequência, a consciência do divino acaba sendo particular. Quando a presença particularizada do divino cessa, então a divindade adquire a configuração do espiritual que lhe é mais condizente. A particularidade ao chegar à perfeição enquanto tal passa a universalidade.

Nesse contexto o homem toma decisões de alcance universal na sua particularidade. Sua referência é a racionalidade que, por estar limitada nele homem, percebe estar correndo riscos nas escolhas feitas. Apesar disso, da possibilidade de não se obter o desejado, não se pode pleitear um fracasso, pois tudo tem a ver com tudo. Desse modo, os desvios ou os adiamentos ainda são um avanço em relação ao ponto em que estavam inicialmente.

Hegel considera o cristianismo a realização suprema da religião, mas aponta no desenvolvimento deste o afastamento inicial do mundo seguido pela tentativa de tutela. Essas etapas ainda situam o cristianismo numa limitação da relação Deus-mundo. A etapa final é justamente a da união Deus-mundo quando os homens em comunidade, racionalmente fazendo escolhas proporcionam ao cristianismo seu ápice.

A universalidade estabelecida pela religião abre as portas para a manifestação do espírito na filosofia. Aqui o espírito recupera o grau maior da consciência de si. A filosofia, enquanto expressão do espírito pelo pensamento puro, não chega a tanto senão também submetendo ao processo histórico. As várias configurações da história remetem a uma história, pois o espírito é um só e a história é a sua realização.

“(...) a categoria essencial é a unidade, a conexão intrínseca de todas estas diferentes configurações. Deve aqui reter-se que é somente um espírito, um princípio, o qual tanto se expressa na situação política como se manifesta na religião, na arte, na eticidade, na sociabilidade, no comércio e na indústria, pelo que estas diferentes formas são apenas ramos de um tronco principal.” (Hegel. Introdução à História da Filosofia, p.121).

A filosofia subjuga-se ao momento histórico em que se encontra, pois, embora aponte para verdades que a transcendam, isto é, que dizem respeito ao eterno no espírito, ela considera as “verdades” para os homens localizados. Além do mais, é por estes mesmos homens que a filosofia se incorpora e ganha presença.

Não há concomitância absoluta entre a filosofia e as outras manifestações do espírito, posto que a filosofia enquanto pensamento é reflexiva. A filosofia, o pensamento age sobre a realidade após a plena manifestação dessa. A filosofia chega sempre depois! É pela mediação da realidade que o pensar obtém efetividade; não surge em si, visto que o espírito antecede a realidade viabilizando-a, porém é pela realidade viabilizada que o espírito põe sua anterioridade. Daí, o pensar surge da realidade no para si.

“A filosofia começa com a decadência de um mundo real. Quando a filosofia entra em cena e - pintando com as cores mais tenebrosas - difunde as suas abstrações, acabou-se já o fresco matiz da juventude, da vitalidade.” (Hegel. Introdução à História da Filosofia, p.124).

Hegel faz notar em suas “Lições sobre a História da Filosofia” que vários povos iniciaram suas atividades filosóficas após o desmoronamento de estruturas sociais e políticas. Após a existência particularizada ter sido superada, a filosofia adquire primazia e ser. No entanto, não se deve pensar numa relação de causalidade entre a realidade e a filosofia. Para Hegel, a realidade não pode ser dicotomizada entre o ser e a consciência. As alterações sofridas pelos homens em suas existências afetam os homens na totalidade de suas existências. Existência e consciência são particularidades de uma totalidade integradora das partes.

Mais do que veículo do espírito, a filosofia torna-se a expressão da consciência que o espírito tem de si e a afirmação de que o pensamento está na base de tudo. A diversidade filosófica é sempre o acontecer da filosofia, assim como é sempre o 'mesmo' espírito que está presente em suas manifestações. O puro pensamento, a filosofia é o resultado da mediação do mundo empírico desvencilhado de suas contingências.

Historicamente a filosofia progride até atingir a totalidade do real. As oposições não são dispostas numa relação de repulsão, mas são interrelacionadas negando-se, mas não prescindindo umas das outras. Com Anaxágoras o pensamento começa a ser posto como fundamento das coisas, mas ainda não se libertou da dependência do mundo exterior. Platão lança as bases da filosofia em sua realização maior, colocando a centralidade de idéia. A universalidade é sustentada pela abrangência da idéia. Hegel discorda de Platão por este atribuir absoluta objetividade às idéias. Para Hegel, a subjetividade está perdida em Platão ao apresentar a realidade física como uma cópia de realidade ideal. Em Aristóteles o universal ganha consciência de si, pois a idéia é ativa e gera seu conteúdo sensível, possuindo também um télos inerente à produção e ordenação das idéias. Entretanto, Platão e Aristóteles suprimem o particular pelo universal, mas não operam qualquer relação de interdependência. O erro é plural (Platão) e somente há ciência do universal (Aristóteles) estabelecendo os princípios que fundamentam tudo. As diferenças são a inverdade e assim se obtém de um lado o dogmatismo e de outro o ceticismo.

Um outro aspecto que necessita ser superado é a separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, sendo este a causa de alienação absoluta do primeiro.

Com Descartes abrem-se as portas da modernidade na filosofia quando é buscada uma conjugação entre ciência e metafísica. O cogito cartesiano centraliza o eu em sua supremacia e põe a matéria como a transposição do pensamento abstrato na realidade exterior. O pensamento não passa pela mediação do mundo e este é deduzido do pensar puro. Hegel entende que Descartes opõe pensamento e realidade,

não vendo a formação de um outro, além do que, a razão não se desdobra em seu ser outro, isto é, a realidade exterior. A extensão, característica maior da matéria derivada abstratamente pelo pensamento, mecaniza toda atividade viva perdendo, assim, a compreensão da vida enquanto arcabouço da subjetividade.

Em suas “Lições sobre a História da Filosofia” Hegel está preocupado com o empenho dos homens em lidar com a relação sujeito-objeto. Os homens são o veículo privilegiado do espírito em manifestação. Como espírito finitos os homens aplicam sobre a realidade objetiva sua tentativa de domínio. A realidade filosofada é aquela sobre a qual se pretende o conhecimento mais adequado. A filosofia sempre apresentou compreensões distintas sobre a realidade exterior e o sujeito que a considera. Nesse esforço evidencia-se a crescente responsabilidade do homem sobre o que acontece. Não se trata, portanto, de uma simples apreensão dos fundamentos da realidade, que conduziria à sua reprodução pelo homem, mas da construção crescente do liame que permeia todas as coisas, do qual o homem detém posse ‘exclusiva’, o pensamento. Aqui a finitude expande-se na infinitude e o sujeito subjetiva-se absolutamente. No entanto, cabe recordar sempre que o sujeito, em Hegel, não se constrói, não se torna ciente de si sem a mediação da realidade exterior. Assumir a objetivação é a condição do ser subjetivo.

O IDEALISMO HEGELIANO VISTO POR MARX

Pode-se falar em dois momentos distintos sobre o posicionamento de Marx com relação ao idealismo hegeliano. Os escritos de juventude de Marx ainda se apóiam em pressupostos do sistema filosófico de Hegel e mostram um Marx crente da crítica filosófica enquanto arma de transformação. Isso fica patente em sua tese de doutorado intitulada “Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro” onde a Filosofia é considerada o instrumento exclusivo de apreensão do real. A Filosofia é “o verdadeiro saber” que se contrapõe à sensibilidade, à consciência comum e às ciências empíricas.

Marx critica os seguidores de Hegel que não compreendem o sistema do mestre contendo insuficiências. Para Marx, estes não apreenderam adequadamente o princípio de onde parte Hegel.

“(...) o que constitui um progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência. Não se suspeita da consciência particular do filósofo; descobre-se a forma essencial dessa consciência, atribui-se-lhe uma caracterização e um significado determinados e, desse modo, ela é ultrapassada. Aliás, considero esta viragem para a não-filosofia manifestada por uma grande parte da escola hegeliana como um fenômeno que acompanhará sempre a passagem da disciplina para a liberdade.” (Marx. Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.158).

Sensibilidade e experimentação puxam para si a universalidade deduzida da particularidade, buscando transcender a consciência. No entender de Marx nesse momento as ciências naturais esfacelam a própria natureza, retirando-lhe a universalidade e a unidade. Os fenômenos considerados separadamente adquirem um caráter unilateral e intelectualista. A Filosofia não se norteia por qualquer transcendência, pois ela objetiva o espírito, a autoconsciência, e fora do espírito não há objeto que já não esteja ao alcance desse. *“O pensamento comum tem sempre predicados abstractos a que recorrer, predicados que separa dois sujeitos. E todos os*

filósofos transformaram predicados em sujeitos.” (Marx. Diferença entre as Filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.64).

A transformação da substância e de predicados em sujeito qualifica a veracidade exclusiva do saber filosófico. O espírito, objeto da Filosofia, não se reduz à consciência individual que não consegue captar a natureza, contraponto do espírito, na sua completude, privando-a, conseqüentemente, de sua objetividade. O espírito, auto-consciência plena, assume sua necessária mediação na natureza e no processo histórico. A natureza é elevada pelo espírito atuando em seu interior. Portanto, conhecer a natureza é conhecer o espírito presente nela e fazer isso significa conhecer a natureza em si. Aqui Marx discorda da subjetividade absoluta de Epicuro que se fecha na individualidade, pois a natureza das coisas jamais é compreendida visto que o outro da natureza é desconsiderado.

“Quando consideramos a natureza como sendo racional, termina a nossa dependência relativamente a ela. Deixa de ser um sujeito de modo para a nossa consciência: ora é justamente Epicuro que faz da forma da consciência na sua imediatidade (o ser para si), a forma da natureza. Só quando a natureza é deixada totalmente livre da razão consciente e é considerada no interior de si mesma como razão, é que é totalmente, possuída por ela. Qualquer relação com a natureza, enquanto tal, é simultaneamente um ser alienado dessa natureza.” (Marx. Diferença entre as Filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.115-6).

A Filosofia não conduz exclusivamente à tomada de consciência, pois, se ela se restringe a isso, não pode dizer mais do que esse limite. Marx entende nesse momento, assim como Hegel entendia, que a Filosofia vem depois da manifestação da história e que a Filosofia estabelece uma relação de reflexão com o mundo. Por isso, o desenvolvimento do espírito filosófico é o esforço para encontrar-se no desenvolvimento do espírito do mundo. A filosofia passa pelo mundo e somente se realiza plenamente na realização do mundo que, inicialmente, se lhe opõe para posteriormente confirmar-se autenticamente como mundo liberto de suas limitações. A Filosofia prática é a Filosofia crítica que atua sobre a realidade, preparando-a para além do que é, abrindo assim, espaço para outro, concomitante, estágio da consciência.

Filosofia e mundo não se excluem, do mesmo modo como interior e exterior são momentos complementares onde um realiza o outro.

Como, para Marx, a atividade prática é a crítica, a teoria é determinante na relação dialética entre os opostos. Além disso Marx enfatiza a tese hegeliana do conceito que objetiva a formação e implantação do sujeito pela superação da substância. Todo individualismo seria substituído pelo universalismo da consciência, sobrepondo-se ao natural. O reino da razão se sobreporia aos nacionalismos que se caracterizam pelo reduzido.

Evidencia-se aqui a crença de Marx no estado como catalizador das diferenças e efetividade capaz de articular entre si os membros de uma totalidade. Essa posição marxista começa a ser minada durante o período em que Marx contribuiu significativamente na “Rheinische Zeitung”. As influências teóricas de Feuerbach e o contato imediato com a realidade social levam-no a avaliar criticamente a Filosofia hegeliana, em especial a teoria de Hegel sobre o estado. Contudo, deve-se mencionar que essa ruptura começa a ganhar corpo na “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”, mas um outro texto, “A Questão Judaica”, guarda relações significativas com o texto anterior, muito embora a temática seja distinta. Em “A Questão Judaica” Marx está interessado na diferença entre emancipação política e emancipação humana. As particularidades que compõem a totalidade do estado não podem sobrepor-se ao próprio estado que, aliás, garante as diversidades em seu interior, pois se teria um estado dentro de outro. Nesse caso a antítese não é eliminada, posto que as premissas não deixam de ser. Além do mais, adverte Marx, de nada adianta a negativa política do estado sobre as manifestações particulares se o mesmo estado reconhece o direito de existência das mesmas particularidades.

“De modo peculiar à sua essência, como Estado, o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião de Estado, isto é, quando o Estado como tal não professa nenhuma religião, quando o Estado se reconhece bem como tal. A emancipação política da religião não é a emancipação da religião de modo radical e isento de contradições, porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana.” (Marx. A Questão Judaica, p.23).

A emancipação de uma esfera na sociedade não pode ocorrer sem a concomitante emancipação de todas as outras esferas. Por isso, a emancipação do judeu implica na emancipação da sociedade do judaísmo, conforme palavras do próprio Marx. Ainda aqui Marx opera sua crítica ao modo da crítica com a qual se deparava, em particular aquela exercida pelos neo-hegelianos, em moldes hegelianos. Os jovens hegelianos estariam delimitando consideravelmente o alcance da crítica hegeliana, concentrando-se exageradamente no aguçamento do ideal sem avançar para a reconciliação deste com o real. Isso significa que o ideal precisa passar pela sua dissolução, pela sua abolição. Só assim, o universal é realizado.

O conflito apontado por Marx em “A Questão Judaica” é entre o individual - sensível e o genérico. A materialidade da primeira instância não é desconsiderada, mas caracterizada como etapa marcada pelo egoísmo, pela limitação e pela dispersão do processo que conduz ao universal. É a implantação da generalidade que eleva o sensível à amplitude da comunidade e à conseqüente emancipação plena.

Na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” a superação do hegelianismo torna-se mais incisiva. A “Introdução” ao texto citado acima corrige a difusão de um repúdio ao absoluto por parte de Marx, preferindo a matéria como o absoluto. O materialismo não surge como uma crítica à religião; a crítica da religião é que conduz ao materialismo. Marx reconhece a religião enquanto proposta histórica da vida do homem, porém historicamente a religião foi-se configurando como uma felicidade ilusória. Por conseguinte, a abolição da religião propiciaria acesso à felicidade real. *“A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões.”* (Marx. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.106). Para Marx, a satisfação material não deveria substituir a satisfação espiritual. Não é essa a crítica de Marx à religião, mas sim o fato do fracasso da religião em propiciar ao homem a posse da vida, oferecendo em troca ilusões sobre o próprio homem e o ter vida. Marx assume a crítica iluminista à religião que nega ao homem a posse de si mesmo pela posse da realidade na qual se encontra e que ele constrói. No âmbito da religião o homem é determinado por algo que lhe é totalmente estranho e com o qual ele não pode estabelecer relação alguma. Resta ao

homem, portanto, a atitude de submissão e entrega. O que Marx objetiva é o homem livre, aquele que volta o olhar sobre si, mas não para ensimesmar-se e sim para assumir sua existência como resultado de sua própria atividade.

Desse modo Marx inicia seu acerto de contas com a concepção hegeliana de sociedade, atingindo, portanto, o idealismo e a dialética de Hegel.

Marx reconhece que Hegel já apontara a ação das mais conhecidas personagens da história como o resultado das condições existentes e que conduziam a certos resultados. No entanto, Marx passa a entender que o “eu subjetivado”, colocado dentro de um quadro de movimento, precisa externar esse mesmo movimento na existência humana. As contradições históricas poderiam ser indicadas categoricamente, e a resolução destas seria feita por uma práxis revolucionária. A crítica de uma filosofia especulativa que detecta as parcialidades que ameaçam o todo não é suficiente, pois nem sempre os homens são movidos pela razão. A própria razão, se é mediada pelas condições objetivas, encontra sua realização condicionada pelo nível e adequação das mediações. Marx vai entendendo gradativamente que a razão objetivada acaba sendo determinante para a razão absoluta. *“As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material (...).”* (Marx. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.17). À suposição de que a razão, as idéias não possuem espaço algum Marx acrescenta na sequência do texto acima que *“(...) a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens.”* (Marx. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.117). Da criticidade da Filosofia especulativa Marx passa à crítica dessa criticidade. A crítica do objeto não pode dissociar-se deste. O aparecer do objeto torna-se ilusório pela desvinculação do objeto de si mesmo em suas contingências, na idealidade de si. O pensamento que se encarna no objeto, revelando o verdadeiro ser deste, não assume o objeto, mas tão-somente atribui-lhe algum reconhecimento, pois o objeto em si não é. Esse apreço pelo objeto obtém do objeto o que nele é posto.

“(...) O único interesse do que fica dito consiste no facto de encontrar ‘a idéia’ pura e simples, a ‘idéia lógica’, em todo o elemento do Estado ou da natureza; e quanto aos sujeitos reais, como neste caso a ‘constituição política’, surgem transformados nos seus meros nomes, de tal modo

que apenas existe a aparência de um conhecimento real.”
(Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, p.18).

A crítica verdadeira orienta-se pela lógica do objeto e não por uma lógica que conduza ao objeto, e na qual este seja reconhecido. Contudo, Marx ainda não se distancia do que mais tarde denominaria o método da dialética idealista. Segundo Marx, Hegel não realizou condizentemente sua abordagem do real pela sua metodologia, pois o complexo é atingido pela particularidade. Na verdade, é o complexo que, evidencia-se em Hegel, de acordo com Marx, possibilita a particularidade. O concreto, embora apresente determinações abstratas, não se revela enquanto tal, mas unicamente transparece como uma determinação abstrata, derivada dele, como sua interpretação.

“Na realidade, é só em aparência que Hegel dissolve a ‘constituição política’ na idéia abstracta e genérica de ‘organismo’; mas na sua opinião e de acordo com a aparência que introduziu, alcança o determinado a partir da ‘idéia genérica’”. (Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, p.21).

Na mesma linha de Hegel, Marx assume a preeminência do estado sobre o indivíduo. A totalidade que em Hegel está na moral, nas leis, na religião começa a ser considerada por Marx através das condições econômicas. Marx também não recusa a teleologia implícita na história, mas com a diferença de que esse ‘destino’ se encontra sob o domínio dos indivíduos. No entanto, Marx ainda não especifica os indivíduos para além de uma totalidade geral. Em outras palavras, não foi atingida nesse momento a compreensão das causas que atuam sobre a realidade material dos indivíduos. Como consequência não se sabe ainda que caminho tomar para entender a modificação das próprias condições econômicas. *“Tal como a vontade de um indivíduo, a de um povo não pode ultrapassar as leis da razão; (...). O poder legislativo não cria a lei; apenas a descobre e formula.”* (Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, p.89).

conhecimento teórico-científico não foi suplantado pela práxis material. A necessidade prática é vista marcada pelo egoísmo biológico e, por isso, a teoria, pelo seu desinteresse e universalidade, toma a coisa em sua natureza “em si e para si”. A

autonomia pertence ao pensamento teórico que não se subjeta às determinações que lhe são alheias. A teoria, em última instância, escapa à alienação de ser movida por outro. A necessidade prática é empurrada pelas alterações das condições sociais. Essa passividade evidencia a dificuldade de a prática fundamentar a teoria. Tal avaliação da prática mantém Marx preso à visão hegeliana, segundo o que ele mesmo deixa antever em escritos futuros. Contudo, na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” Marx já reconhece que, apesar de a Filosofia ter exposto a limitação imposta do humano, a Filosofia não é suficiente para a alteração da realidade empírica. Somente a exteriorização da Filosofia numa força material poderia promover a recuperação do humano. Como bom discípulo de Hegel, Marx encontra essa força na história de sua época, nas condições em que a sociedade existe, onde a humanidade mais é desejada porque é mais negada, ou seja, o proletariado. No entanto, como nesse momento Marx começa a conhecer o proletariado industrial, este se torna uma abstração filosófica, pois Marx atribui ao proletariado a missão de resgate de toda a humanidade, que parece ter permanecido ao longo de sua obra, e não se importa em particularizar essa totalidade universal.

Os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de 1844 caracterizam mais um momento significativo da opção de Marx por sua própria visão de mundo. O trabalho adquire nessa obra a função significativa da formação do homem e da história. Marx já vislumbra tal significado para além da configuração dada na sociedade capitalista.

A obra citada está marcada por uma abordagem histórico-social generalizada, pois o aspecto histórico-filosófico ainda não foi tocado. Aqui Marx confirma e orienta-se pela relação sociedade-indivíduo na qual a sociedade permanece determinante.

“Importa, acima de tudo, evitar que a ‘sociedade’ se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o ser social. A manifestação da sua vida - mesmo quando não surge directamente na forma de uma manifestação comunitária, realizada conjuntamente com outros homens - constitui, pois, uma expressão e uma confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são

diferentes, por muito que - e isto é necessário - o modo de existência da vida espiritual seja um modo mais específico ou mais geral da vida genérica, ou por mais que a vida genérica constitua uma vida individual mais específica ou mais geral.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.195-6).

Contudo, aqui Marx já empreende esforços para elucidar a natureza da sociedade posta pela atividade do indivíduo singular, indivíduo este que produz. De igual modo as relações sociais começam a ser vistas desde a interação trabalhador-trabalho onde o indivíduo se põe como momento primário desse quadro.

Os “Manuscritos” já consideram o trabalho na sociedade moderna como a constituição da ‘alienação total’ do homem. O emprego dessa categoria por Marx remete a uma categoria básica em Hegel. As leis de produção de mercadorias no capitalismo não consideram os interesses do indivíduo nem do todo, pois a mercadoria, produto do trabalho, determina a natureza e o fim da atividade humana. O humano que produz é definido não por isso, mas pela aquisição, diga-se, de algo que se apresenta alheamente ao produtor. O trabalho assim alienado é que sustenta a propriedade privada. O fundamento disto está em que a sociedade resulta das relações que os indivíduos guardam entre si, mas a tese inovadora de Marx é que estas relações ganham existência e são condicionadas pela produção material do indivíduo. Portanto, a relação que o indivíduo mantém com sua atividade repercute nas relações sociais. Esse alheamento entre sujeito e objeto, que, Marx entende, Hegel teria visto superado na esfera do pensamento ou do espírito absoluto, é atacado por Marx pela sua não demonstração. O real é de fato o ideal? A ordem estabelecida coincide com “a verdade”? A teoria poderia acomodar-se a uma realidade dada? Segundo Marx, para Hegel as formas sociais existentes adequar-se-iam aos princípios da razão e o desenvolvimento das formas sociais seria o desenvolvimento maior do humano.

A verdade, para Hegel, é o todo, que deve manifestar-se em cada momento do processo do todo. A impossibilidade de inclusão de algo nesse todo culmina na destruição da verdade desse mesmo todo. Marx afirmou a existência desse “algo” como sendo o proletariado. Enquanto forma social o proletariado não realiza, mas nega a razão; não contribui para a execução das potencialidades humanas. Retoma-

se agora a propriedade privada como condição da pessoa livre. Nesse sentido o proletariado não pode ser nem pessoa nem livre. Se o homem precisa passar pela prática do espírito absoluto na arte, na religião e na filosofia, então como proletário ele não possui disponibilidade para tanto. O trabalho, na sociedade moderna, é executado pelo proletariado, por sua vez, resultado do processo de trabalho nessa mesma sociedade. Se, para Hegel, o trabalho compõe a essência do homem, então no proletariado o trabalho se manifesta de forma negativa, condenando toda a sociedade que se funda nesse mesmo trabalho.

Portanto, o proletariado nega a verdade realizada na história e nas formas sociais. A negação da verdade é a negação da filosofia que representa a verdade na sua plenitude. Desse modo a sociedade não pode obter progresso pela crítica filosófica, mas deve enveredar pela prática sócio-histórica.

Em sua “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” Marx considera positivamente a divisão do trabalho, pois seria uma consequência natural da democracia. O indivíduo não se sobrepõe à sociedade. Caso contrário, a sociedade não teria razão de ser. Os “Manuscritos” tratam a divisão do trabalho como resultado da alienação que é imposta ao produtor em relação à sua atividade e ao seu produto.

“(...) só quando a realidade objectiva se torna em toda a parte para o homem na sociedade a realidade das faculdades humanas, a realidade humana, e deste modo a realidade de todas as suas faculdades humanas, é que todos os objectos se tornam para ele a objectivação de si mesmo. Os objectos confirmam e realizam então a sua individualidade, eles são os seus próprios objectos, quer dizer, o homem torna-se pessoalmente o objecto.” (Marx. Manuscritos Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.198).

A divisão do trabalho e a propriedade privada fundamentam a alienação que, assim, adquire uma causalidade material, marcada pela finitude e passível de alteração na mesma finitude. A superação da alienação implica na eliminação tanto da divisão do trabalho quanto da propriedade privada. O que Marx visa recuperar é a essência humana deturpada por uma prática social que alheia o homem de si mesmo. Isso se deve ainda à supremacia da sociedade em relação ao

indivíduo. Nesse sentido encontra-se na raiz do homem a coletividade e daí deriva a necessidade do comunismo. O próprio homem objetiva faculdades que lhe são inerentes e que, ao mesmo tempo, passam por um processo de formação. Fato e processo histórico recebem, nesse momento, um tratamento tendencialmente especulativo. Assim como Marx começa a antecipar o que explicitaria em textos futuros ele também permanece no âmbito da especulação.

Os “Manuscritos” expressam também a consideração pela sensibilidade e pela intuição através das quais o homem se recupera. Numa sociedade marcada pela alienação a consciência é dissociada da sensibilidade porque é atraída para o objeto pelo viés da posse. Com isso o objeto torna-se estranho à consciência que reconhece o objeto e este é colocado na anterioridade da relação com a consciência. Por outro lado, a consciência apartada da sensibilidade autonomiza-se, pleiteando um existir suficiente em si. Tanto uma posição quanto a outra não conseguem atingir a totalidade exatamente por se pretenderem como totalidade. A realidade é absoluta na assunção da diferença como um prolongamento do mesmo.

O comunismo, como superação histórica da alienação, reconcilia ciência e sensibilidade ao indivíduo. A sensibilidade rompe os limites da fixação numa necessidade egoísta para perceber o objeto em todas as suas determinações.

“A sensibilidade (vide Feuerbach) deve ser a base de toda a ciência. Só é a ciência genuína, quando deriva da sensibilidade, na dupla forma de percepção sensível e de necessidade sensível, isto é, quando procede da natureza. A história total é a história da preparação e da evolução para que o ‘homem’ se tornasse o objeto da percepção dos sentidos e para que as necessidades do ‘homem enquanto homem’ se transformassem em necessidades humanas.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.202).

Falar do humano, para Marx, é recuperar a individualidade na objetivação de sua atividade na sociedade. Aqui reside a essência do humano e não num absoluto metafísico que vá além desse mesmo humano. A relação que o homem estabelece com a natureza é de objetivação de sua atividade transformadora, o trabalho. Este é a mediação pela qual o homem se apropria de seu objeto, a natureza,

objetivando-se nela. A negação inicial que a natureza representa para o homem possibilita a sua afirmação subsequente através da intervenção naquela. Com isso a natureza deixa de ser o momento da perda do homem. O sujeito, em Marx, somente adquire consistência na sua objetivação. É objetivado que o sujeito se torna o que é. O em si, para Marx, está no para si. Daí, desse ponto o em si pode constituir-se e ensejar existência. Caso contrário, tem-se tão-somente a especulação metafísica onde o sujeito habita de forma latente, independentemente de sua expressão exterior.

Para um sujeito humano somente existe um objeto igualmente humano, isto é, um objeto natural com o qual o homem entra em contato e deixa de ser alheio a ele, passando a ser humano, posto que há uma intervenção humana sobre ele. Contudo, essa ação do homem sobre a natureza também o modifica, visto que se constitui no espaço de objetivação das faculdades humanas. Estas não se manifestam de imediato ou sempre na plenitude de suas potencialidades, mas progredem segundo a intensidade e frequência históricas de suas objetivações. Isso significa que o homem não apenas molda a natureza a si, mas avança em sua presença nela pela interação estabelecida.

“A própria história constitui uma parte real da história natural, o desenvolvimento da natureza a caminho do homem. A ciência natural acabará um dia por incorporar a ciência do homem, da mesma maneira que a ciência do homem integrará em si a ciência natural; haverá apenas uma única ciência.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.202).

Da interação com a natureza o homem também vai-se distinguindo do animal, pela apropriação do natural, pela derivação dos objetos daí advindos. O homem não percebe apenas formas, cores, traços, nos objetos com tais e tais cores, formas, traços, etc. A ciência da natureza repercute na consciência que o homem adquire em si, pois, ao objetivar-se na natureza, o homem precisa reconhecer tal atividade. Disso resulta a consciência de si, ou seja, a apropriação espiritual de sua atividade. Afinal, o homem acumula sua experiência individual que é, em verdade, a experiência de todo homem. A natureza, se é experienciada na sua imediatez, posto que o homem não se furta de receber essa aproximação pelos seus sentidos, essa experiência não é definitiva nem delimitadora do que pode ser apreendido. A apropriação que o homem faz da

natureza é uma apropriação humana e é tanto mais assim à medida que o homem participa da apropriação coletivamente feita por todos os outros homens. Desse modo o homem rompe seus laços com o animal que permanece numa apropriação imediata e, em certa medida, condicionadora, pois a ausência de um elemento mediador, no caso do homem o trabalho (atividade material-espiritual), põe o apropriador na condição de apropriado.

A configuração resultante da apropriação coletiva inibe ou humaniza, isto é, nesse caso, amplia a apreensão do objeto pelo indivíduo. Tal apreensão determina a configuração social inibindo ou humanizando os próprios homens. O objeto é apreendido na sua totalidade sendo apreendido também em si. A passagem da prática à teoria não significa o abandono da prática ou o isolamento na teoria. Na verdade, com isso a universalidade das necessidades que determinam a apreensão do objeto é ressaltada na universalidade das necessidades humanas que compõem o objeto na sua totalidade. Ir da prática à teoria implica trazer à teoria o que a prática já revelou de modo que obtenha uma consideração universal. Do mesmo modo, a volta da teoria à prática acarreta a ampliação do que a prática testemunha.

Com essas assunções dos “Manuscritos” cabe acompanhar Marx em sua tentativa de lidar mais abertamente com a filosofia hegeliana.

Marx procura empenhar-se em buscar possíveis “interpretações e apreciações” sobre a dialética hegeliana, concentrando-se particularmente no que é exposto na fenomenologia e na lógica. Para ele o movimento moderno alemão da crítica não considerou adequadamente seu pressuposto, isto é, a herança hegeliana. Sem dúvida, Hegel representou um avanço significativo em relação aos seus antecessores e contemporâneos. Os jovens hegelianos estariam assumindo a contribuição hegeliana acriticamente, sendo que a confirmação de tal postura residia no fato de que estes reproduziam a concepção hegeliana textualmente, pretendendo ter evoluído em relação a Hegel.

Hegel é criticado propriamente por Feuerbach que teria “demolido pela raiz a antiga dialética e filosofia”. Flickinger, em *“Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social”*, critica a tradução do termo demolir do verbo zerstören, pois o texto

original apresenta o verbo *verkehren* que significa transtornar. O transtorno não implica na ruptura definitiva, mas “(...) *discutir criticamente a sua própria fonte, a dialética hegeliana.*” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.239). Além disso, o transtorno implica evocar outras possibilidades não privilegiadas até então. O ponto a ser transtornado na dialética hegeliana é a negatividade brilhantemente posta como fundamento do ser, visto assim como um vir-a-ser. Contudo, Marx entende que Hegel, apesar de haver apresentado habilmente pela dialética a liberdade e autonomia do homem enquanto sujeito, não foi além de uma descrição formal e abstrata. Ao combater a mera oposição entre mundo exterior e autoconsciência, Hegel colocava a presença de estruturas inteligíveis no mundo objetivo apreendidas pela autoconsciência, posto que presentes nesta. O que a autoconsciência vê fora é o que já está nela. Feuerbach coloca a positividade da negação da negação da dialética hegeliana na materialidade. O conceito filosófico é menosprezado como espaço que complementa o saber. A liberdade humana somente é real na sensibilidade. Marx critica o alcance do conceito filosófico, mas não se recusa a reconhecer sua possível validade.

O abstrato que, para Hegel, é o concreto é posto por Marx como tão-somente abstrato. Do concreto resulta o abstrato e o concreto é o homem e sua realidade social e material. A autoconsciência não pode prescindir da realidade material, posto que se sustenta aí. Marx opera nos “Manuscritos” a inversão da dialética hegeliana, ou seja, o homem ocupa o lugar do conceito. Por isso, Marx aponta um duplo erro em Hegel, sendo o primeiro a alienação de tudo do homem. Toda e qualquer organização social passa a ser pressuposta em relação ao indivíduo. A existência humana é o resultado da alienação do pensamento. Desse modo, a própria realidade humana é uma aparência. É o aparecer de um outro no homem. O humano é um aparecer do pensamento que, por sua vez, é a realidade.

Marx aponta a crítica genuína da “Fenomenologia” que, contudo, esconde germes de um idealismo acrítico. Significaria isto a possibilidade de um idealismo aceitável? Não se pode esquecer que Marx questiona o materialismo acrítico de Feuerbach!

O segundo erro apontado por Marx em Hegel é que a alienação da essência humana exteriorizada no que o homem produz não passa de um fenômeno espiritual. “(...) *de facto, só o espírito constitui a autêntica essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo.*” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.244). Para Marx, Hegel elabora a crítica à alienação humana com propriedade, mas direciona-se para a superação desta na realização espiritual do homem. Do ponto de vista marxista, a sensibilidade, a religião, o estado são a objetivação da finitude humana, ao contrário de Hegel que compreende tal alienação como objetivação da infinitude. Aqui a infinitude se perde para encontrar-se plenamente. Essa inversão hegeliana já propicia a execução de uma crítica mais acurada na medida em que o homem toma a vez do espírito. Mais do que a mediação, o homem é a pressuposição.

Após tecer uma avaliação criteriosa da dialética hegeliana Marx reconhece o mérito da mesma ao situar o homem como um processo de autogeração.

“O grande mérito de Hegel e do seu resultado final (...) reside, em primeiro lugar, no facto de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objectivação como perda do objecto, como alienação e como abolição da alienação; e no facto de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objectivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado do seu próprio trabalho.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.245).

A essência humana torna-se consciência de si na sua autogeração pelo trabalho. Marx valoriza a descrição hegeliana da autoprodução da consciência, pois aí reside analogamente a autoprodução que de fato interessa, posto que real: pelo trabalho ocorre a realização da essência humana.

Antes de considerar o saber absoluto que Marx põe como centro da “Fenomenologia”, ele aponta a apreciação hegeliana do trabalho como unilateral, pois por aqui o homem adquire ciência de si mesmo perdendo-se, alienando-se. Hegel valoriza, segundo Marx, a positividade do trabalho no campo intelectual abstrato. Daí,

a filosofia passa a ser a modalidade mais adequada de apropriação do homem por si mesmo.

Ao tratar do saber absoluto Marx afirma que para Hegel a autoconsciência é o objetivo. A objetivação da consciência é somente um momento da autoconsciência. A superação da objetividade, da alienação da autoconsciência é a recuperação do real na autoconsciência, portanto, o homem não é sua exterioridade, mas seu processo de subjetivação, espiritualização. O sujeito se descobre pelo objeto, mas não porque seu ser esteja no objeto e sim porque a objetividade é a confirmação da própria subjetividade.

“O homem é seu próprio ponto de referência. O seu olho, o seu ouvido, etc., são auto-referentes; cada uma das suas qualidades possui em si a propriedade da auto-referência.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.247). Marx qualifica isso de a mais refinada forma de egoísmo posta ao nível do pensar.

A autoconsciência relaciona-se com um objeto que está por desaparecer e o desaparecimento do objeto é o desaparecimento da autoconsciência alienada. A exterioridade é posta pela autoconsciência, pois se a objetividade é essencial à subjetividade é porque tal essencialidade é posta pela autoconsciência. Portanto, o sujeito põe o objeto e, ao pôr o outro, põe-se a si mesmo. Com isso o que é posto aparece pondo o que põe, posto que confirma ter sido posto. Daí, aparentemente o que foi posto adquire realidade e independência.

A tudo isso Marx opõe que a objetividade não confirma a subjetividade senão objetivando-a. O objetivo não pode atuar senão objetivamente, isto é, tendo-se fora de si mesmo.

“A fome é uma necessidade natural; portanto, requer uma natureza fora de si, um objecto fora de si, de maneira a satisfazer-se e a acalmar. A fome constitui a necessidade objectiva de um corpo por um objecto indispensável à sua integração e à expressão da própria natureza.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.250).

Por isso, não-ser significa não-objetividade. Um ser ensimesmado é um ser que não possui objeto fora de si e nem é objeto para um outro. Tem-se, assim, a irrealidade e a insensibilidade. O real não é uma abstração, mas a conjugação de contradições não excludentes como natureza e história. Nesse sentido o homem é um ser natural humano; ser em si, ser genérico. Trata-se de um ser natural que existe em processo que é histórico e que, portanto, é necessariamente consciente. O homem enquanto ser também é pensamento.

A abolição da coisa por ser uma abstração enquanto atividade pura é uma consequência necessária. A coisa não se põe pela autoconsciência, mas por ser plena objetividade inicialmente natural e posteriormente coisa humanizada.

A consciência em Hegel, para Marx, é o conhecer e o que a consciência conhece torna-se objetivo. Mas a consciência conhece sua alienação na objetividade e orienta-se pela superação desta. No entanto, a consciência busca ser o seu outro, ao ser o estado, a sensibilidade, etc. Esse ser outro é a negação da consciência em si mesma onde ela também se confirma. Desse modo, o que aliena a consciência é igualmente sua identidade. O que é ilusório num momento é em seguida confirmado como o real. Assim a crítica hegeliana da abstração é uma abstração acrítica. O alienado é por primeiro criticado e, então assimilado pelo pensar. É o pensar a alienação que a supera, mas que na verdade fixa na ilusão a realidade. A alienação, segundo Marx entende em Hegel, é a alienação de uma abstração ou uma irrealidade, pois a objetivação é uma inconsistência e contingência. A objetividade não é senão a expressão da alienação da subjetividade que, como tal, tem de ser superada, posto que a identificação do sujeito no objeto se funda numa ilusão. O sujeito recupera sua subjetividade abandonando sua exteriorização na objetividade. Por isso, trata-se de um empreendimento ilusório procurar superar a alienação do sujeito.

Contudo, Marx salienta a positividade da lógica especulativa de Hegel que apresenta a insuficiência do ser ensimesmado, pois aí permanece na abstração e encontra sua sustentação em seu oposto.

“Mas a abstração que a si se compreende como abstração sabe que nada é; ela a abstração, tem de abandonar-se e

chega assim a uma entidade, que constitui precisamente o seu oposto, a natureza. Deste modo, toda a lógica é a demonstração de que o pensamento abstracto nada é para si, de que a idéia absoluta nada é para si, de que só a natureza é alguma coisa.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.258-9).

A idéia absoluta, para Marx, a idéia abstrata, que se determina, se particulariza, busca conteúdo na natureza já que se encontra vazia de significado. A passagem da idéia absoluta à natureza implica na alienação do espírito. Para Marx, Hegel possui razão ao determinar a necessidade da passagem citada, mas oculta a realidade de natureza na idéia absoluta.

Assim como a idéia separada do homem permanece na abstração, de igual modo a natureza posta à parte do homem fixa-se na equivalência do nada. As abstrações que encontram espaço no homem também são uma apropriação da natureza pelo homem. Essa abstração expressa-se na alienação do homem pela sua atividade objetivada na natureza. Ao mesmo tempo que o homem se perde na natureza ele também se assenhora de si, porque exerce uma intervenção no ser da natureza, aliás, atribui-lhe o ser.

O espírito adquire sua plenitude após retornar da natureza. Somente o retorno de um mundo em si, real, ser-outro garante a possibilidade do espírito que se ergue não pela confirmação através de uma ilusão, mas de uma determinação objetiva, a natureza. Esta tanto mais funda o espírito quanto mais for historicizada, ou seja, humanizada.

Se a descrição hegeliana do real, como constante vir-a-ser, constitui-se no grande mérito da filosofia especulativa de Hegel, então aqui reside algo pertinente que, segundo já mencionado, Marx reconhece enfaticamente. Por outro lado, a redução do real ao tratamento especulativo e pô-lo como a crítica por excelência e, ainda mais, considerar essa crítica como a ação transformadora possível não é aceito por Marx resignadamente. Em “A Sagrada Família” Marx procura responder às críticas dos irmãos Bauer sobre o proletariado, mas também critica a fixação numa abordagem exclusivamente especulativa dos citados seguidores de Hegel. Eles perdiam de vista as

implicações práticas do método dialético. Em texto posterior Marx e Engels diriam que o idealismo de Bruno Bauer não pode ser equiparado ao idealismo hegeliano visto ser este mais abrangente e lúcido. Contudo, “A Sagrada Família” também é um momento de análise de pressupostos hegelianos.

Em dado momento do texto citado Marx faz uso do amor para criticar a “Crítica crítica” que insiste na “calma do conhecimento”. O amor, a paixão significa o transtorno do sujeito, sua perda no que lhe é exterior. O objeto aqui escapa ao sujeito submetendo-o a seus “interesses”. O eu é acrescido do outro e nesse outro é ofuscado porque enquanto outro não se sabe de onde vem nem para onde vai. Esse descontrole desconsidera um momento gerenciador que a si submete o cuidado de tudo, do real. Nessa mesma linha a história passa a ser mediada também pelas massas populares e não exclusivamente por alguns seletos. Bruno Bauer e seus companheiros criticaram Marx por ter atribuído ao proletariado um papel transformador na sociedade. A crítica de Marx à “Crítica crítica” é a de que o proletariado não se arvora em papel algum, mas tão-somente encarna o que uma ordem estabelecida lhe impõe como resultado do que vigora.

“O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronunciou contra si mesma gerando o proletariado, do mesmo modo que ele executa a sentença que o trabalho assalariado pronuncia contra si mesmo gerando a riqueza do outro e sua própria miséria.”
(Marx. A Sagrada Família, p.37).

Para Bruno Bauer, Deus possuiria, de forma acabada e pronta, uma constituição racional manifestada através da história. A humanidade seria guiada por uma teleologia absoluta que, então, precisaria ser captada, compreendida e dada a conhecer a “todos”. Por isso, qualquer envolvimento prático da crítica seria desnecessário, pois uma vez os “seletos” tomassem conhecimento da “verdade” tudo concorreria para sua ação coerente. Contra isso, Marx diria que as idéias, pela sua força especulativa, não proporcionam avanço algum além de uma proposta especulativa. A especulação, para Marx, atinge seu ápice ao se constituir na causa produtora de uma força prática que, em si, não passa de uma inconsistência. A força prática não é senão a mediação da atividade real das idéias. Portanto, a única atividade realmente criadora e

produtiva dos seres humanos é o pensamento. Para Marx, o que valida o pensamento é a prática que o confirma ou não pelo uso social, pois é nessa instância que o homem “sofre”. Se a existência nesse estágio é alienação, então sua superação está na ação sobre o mesmo para que o “ideal” seja atingido. O operário, por excelência, aprende pelo trabalho que a realidade pode ser modificada. Muito embora isso se dê pela imediatidade do envolvimento prático não significa que a mediatidade deva ser desconsiderada. O trabalho não se dá sempre num contexto bucólico e aprazível. Devido a isso pode-se restringir a sua apreciação e daí a necessidade da reflexão que se faça presente sem, no entanto, desvincular-se de sua fonte sustentadora, a prática. Além do mais a reflexão das massas se dá pela pedagogia da atividade social, visto falar mais proximamente à sensibilidade das pessoas.

Desse modo, a modificação da objetividade não é a sua subjunção na subjetividade. A transmutação das determinações exteriores e históricas em determinações interiores e subjetivas *transforma “todas as lutas exteriores e concretas em simples lutas de idéias.”* (Marx. A Sagrada Família, p.84).

A Filosofia, para Hegel, conforme aponta Marx, é a tradução histórica, que transcende a história, do espírito absoluto, mas o indivíduo filosófico não se beneficia disso. A realização da história pelo espírito absoluto é pura aparência, pois se reduz ao que sucede pela consciência do filósofo. Essa mesma ilusão apresenta-se na consciência de si que, ao se alienar, põe a coisidade. Para a consciência de si não há realidade fora de si e o que aparece como exterior é a alienação da verdadeira realidade, o espírito absoluto. Portanto, a objetividade é suprassumida uma vez se torne um objeto do pensamento. A consciência de si é o absoluto porque reduz a si a realidade possível, ou seja, a consciência de si e a realidade são uma e a mesma. No entanto, adverte Marx, qualquer alteração no mundo objetivo descarta a causalidade de uma subjetividade orientadora. A supressão ideal da objetividade não elimina a objetividade em si, mas tão-somente para si, isto é, idealmente. *“Eis o que aprendemos de imediato: não foi o mundo que pereceu, foi a gazeta literária crítica.”* (Marx. A Sagrada Família, p.204).

Com “A Ideologia Alemã” Marx procura fazer um acerto de contas com sua herança hegeliana. Sua insistência será sobre a superação da abordagem

filosófica especulativa através do retorno ao homem empírico. O homem-empírico não é o homem acabado, pronto, resultado de pressupostos fixados desde sempre. Os pressupostos são dados pela realidade em condições determinadas e empiricamente observáveis. O pensamento possui como atividade primordial a reprodução teórica da lógica que permeia o objeto considerado. O sujeito resulta da interação com o objeto dado e trabalhado. Ao mesmo tempo o momento do objeto torna-se o locus da verdade não absoluta, mas primeira.

Objetividade, relação e padecimento vestem o ser de sensibilidade. O ser na sua absolutidade é o homem que congrega em si a natureza e o ser natureza humana. O homem vive uma relação objetual permanente, pois enquanto ser natural os objetos naturais que garantem sua preservação não lhe são independentes e como ser natural humano o homem vive na consciência de si, ou seja, genérico. Uma vez o homem supere sua naturalidade ele constitui a si mesmo objetiva e subjetivamente. Pela prática do trabalho dirigida a um fim o homem fabrica a si próprio. Em outras palavras o homem é resultado de sua própria atividade, constrói-se igualmente como conseqüência de sua vontade que o move à ação. Por isso, o mundo sensível não está separado da “verdadeira essência de coisas”. O palpável, o sensível, não se encontra em estado de inércia alheio à interferência humana. O mundo sensível com o qual o homem está em contato não se encontra pronto e acabado, mas resulta continuamente da produção para e da sociedade. A própria sociedade é produto da atividade de momentos históricos precedentes que, inclusive, atuaram sobre objetos bastante simples, alterando-os ao longo dos tempos. A um produto determinado corresponde uma configuração determinada de produtor. Por isso, o homem não é somente um objeto sensível, mas também uma atividade sensível. O homem não existe paralelamente ao mundo dos objetos sensíveis, mas age sobre estes, modificando-os segundo suas necessidades “sensíveis”. A relação dos homens com os objetos deriva das relações que os homens guardam entre si, pois a consideração dada aos objetos pressupõe as cumplicidades humanas. Nesse contexto os homens são vistos na realidade que os caracteriza. Essa realidade opõe-se à abstração de homem que mantém relações idealizadas. Marx critica em Hegel através de Feuerbach a distinção entre o ser e o que ele encarna. No entanto, Feuerbach não superou, assim como Hegel, a concepção de uma essência humana inerente a todos os homens. Marx situa essa essência na objetividade social pela qual

sujeito e objeto têm na atividade sensível seu denominador comum. É significativo mencionar que, apesar de Feuerbach ter iniciado uma crítica ao sistema hegeliano, Marx afirma em carta dirigida a J.B. Schweitzer (24/1/1865) que Hegel é muito mais rico do que Feuerbach.

As limitações da crítica feuerbachiana já aludem a uma crítica mais completa, isto é, a do próprio Marx. Não ocorre a Marx que sua análise do sistema hegeliano incorra em posicionamentos reduzidos, porque Marx prioriza um procedimento metodológico que não deriva de categorias preestabelecidas, mas que se funda na permanência do mundo sensível.

“O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como praxis, não subjetivamente.” (Marx. A Ideologia Alemã, p.11).

O materialismo antigo bifurca o mundo entre a intuição e os objetos. O idealismo apreende ativamente a sensibilidade, mas por um viés abstrato, posto que o sensível não tem o ser em si e se constitui em passagem para algo mais. A superação do estágio da sensibilidade é a superação da alienação.

A atividade humana sensível é uma atribuição de humanidade. O sujeito humaniza-se na relação com o objeto que também se humaniza. A humanização se dá por primeiro muito embora não seja percebida por primeiro. É no plano da idéia que a humanização se consolida, mas o que ocorre neste nível é a assunção da objetividade, constituindo-se concomitantemente no sustento da subjetividade. O objeto põe o sujeito que, por sua vez, confirma o objeto numa relação marcada pelo fazer e fazer que se sabe. Sujeito e objeto são contraditórios, mas não excludentes e um encontra no outro seu próprio ser. O objeto é o que se dá ao sujeito porque põe o sujeito e põe a possibilidade de ser apreendido pelo mesmo sujeito enquanto objeto. Este encarna toda atividade humana pela sua maleabilidade que o faz produto, mercadoria, sinônimo de riqueza e de pobreza. O objeto deixa-se moldar pelo sujeito e por essa concessão envolve o sujeito e torna-o produtor, mercador, rico ou pobre. Da interação

sujeito-objeto revela-se uma outra faceta da subjetividade como momento ideal da atividade sensível. A efetivação que o sujeito empreende também passa pela posse do objeto. A posse não se calca única e exclusivamente na retenção física, mas na assimilação idealizada do objeto que conduz à posse generalizada. Essa retenção não é mesmo física, mas extrapola o físico, porque atua sobre o objeto além do aqui e agora pela antecipação ideal da efetivação.

A confirmação do conhecer deve, portanto, ocorrer na prática, ou seja, na atividade de efetivação. *“É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento.”* (Marx. A ideologia alemã, p.12).

O homem é um ser que é porque conhece, sabe de sua atividade sensível. Daí, deixar de saber é deixar de ser. É um ser que idea o sensível e sensibiliza a idéia. Por conseguinte um ser sensível não pode não conhecer, posto que deixaria de ser. O homem ciente de sua atividade sensível que confirma, percebe por primeiro, no objeto atuado, torna-se ciente de si. É a prática que se traduz no critério da verdade, sendo que o isolamento da prática é discussão vazia.

Não são as idéias que produzem os homens, mas são os homens que produzem suas representações. Os homens são seres reais sensíveis marcados por uma determinidade histórica e resultados de uma configuração advinda da exposição da atividade sensível. A consciência não é senão o ser consciente e, no caso dos homens, ser consciente é reconhecer o desenrolar da vida real.

“Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na maneira de considerar as coisas, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como sua consciência.” (Marx. A ideologia alemã, p.37-8).

A ideação da realidade como causa desta e a assunção de que tudo deriva da idéia é a afirmação da existência na abstração. O existente abstraído é o homem que é justificado na inexistência concreta, isto é, no espírito. O espírito,

segundo Marx, isola-se no egoísmo da auto-existência que se utiliza do homem para sua auto-explicação. A contingência humana é superada pela abrangência da história, expressão do espírito, pois o espírito não tem sua condição de ser no homem. O homem, por sua vez, supera o vazio da abstração abrindo-se ao espírito enquanto atividade sensível apropriada. A determinação imposta pela existência à consciência precisa deixar-se invadir pela consciência construída que atua sobre sua existência. A consciência de si é a consciência do social e o social é obrigatoriamente a atividade sensível conjunta. Importa mencionar que Marx “alude” à presença da consciência somente após avaliar, detidamente, “aspectos das relações históricas originárias”. A consciência é produto, resultado e não causa. É produto de uma relação, de uma carência, da necessidade do outro. A interação entre os homens é constituição da consciência que latente no sensível, revela-se na sua verdade enquanto consciência sensível ou sensibilidade consciente.

“Somente agora, depois de ter examinado quatro aspectos das relações históricas originárias, verificamos que o homem tem também “consciência”. Mas, ainda assim, não se trata de consciência “pura”. Desde o início pesa sobre o “espírito” a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Onde existe uma relação, ela existe para mim: o animal não se “relaciona” com nada, simplesmente não se relaciona. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação. A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens.” (Marx. A Ideologia Alemã, p.43).

O espírito humanizado é o homem espiritualizado cujas representações derivam de sua atividade sensível e aí encontram veracidade ou falsidade. As ideias não se autoproduzem, mas encarnam as variações segundo as mudanças na produção social. Se as representações que os indivíduos fazem de si denotam uma consciência nebulosa de si mesmos é porque tanto a atividade material quanto as relações sociais estão num estágio limitado. Isso se deve também ao fato de

que as idéias, as conceituações não possuem uma história própria, mas são a história dos homens reais, inicialmente instintos e, depois, instintos conscientes.

A atividade ideal tem como pressuposto a vida no social e são as formas que essa vida adquire que fundam as elucidações ou os obscurecimentos dessa mesma vida. *“Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis.”* (Marx. A ideologia alemã, p.14). Além disso, na medida em que o social é a base sobre a qual se erguem as ideações, então deve-se considerar que as mesmas ideações se restringem ao não idearem o indivíduo genérico, isto é, o coletivo e insistirem no indivíduo isolado. Portanto, não se trata de negar o indivíduo no social, mas ao se afirmar o indivíduo já se antecipa sua essência, ou seja, a sociabilidade. A percepção da realidade social e a vida manifestada dos indivíduos é a manifestação do pensar dos mesmos.

Na linha da argumentação “A Miséria da Filosofia” é uma crítica mordaz de Marx a Proudhon, pois este último emprega a terminologia hegeliana sem, contudo, aproveitar-se da dinamicidade da filosofia de Hegel. Proudhon permanece no nível da filosofia especulativa, não se abrindo à prática revolucionária. Segundo Marx, somente uma investigação acurada da organização e desenvolvimento do capital é que tornaria viável e efetiva a postulação de uma sociedade socialista. A superação da ordem estabelecida viria do conhecimento dessa ordem, posto que é uma prática assumida, e conhecer aqui significa empreender uma prática diversa. Proudhon recusara o projeto de incentivo revolucionário ao proletariado, pois este seria o mais prejudicado no processo, além do que atravancar a produção se constituiria num crime. A ingenuidade de Proudhon não lhe permite considerar a alienação à qual o proletariado é submetido em sua atividade sensível, o trabalho. Isso é uma caricatura de Hegel, mas parece haver uma essência humana que significa mais que as condições objetivas. Além disso, as mudanças são provocadas muito mais por convencimento humanitário do que por intervenção dos homens.

Entretanto, Marx inaugura novo procedimento de análise em “A Miséria da Filosofia”. Ele não contrapõe unicamente a realidade à idéia, mas recupera a

“metafísica hegeliana” ao procurar desvendar a estrutura interna do objeto criticado. A incoerência da representação ideal não reside unicamente em seu caráter ilusório, mas se traduz numa inconsistência interna ao nível de sua metodologia. Desse modo a crítica fundada na realidade sensível não opera unicamente de fora, mas pode situar-se no interior do criticado e daí revelar a fraqueza da metodologia idealista.

A auto-reprodução das instâncias materiais, antecedendo a forma pela qual os homens se organizam na produção e reprodução de suas vidas, possui uma correlação na autonomia humana. O capital apresentado por Proudhon como independente das ações prévias dos homens confirma uma essencialidade que tudo move e por ninguém é movida. Por que, então, não se poderia igualmente falar de uma substância humana não-coisificada? Portanto, a objetividade do capital fundar-se-ia numa não-objetividade! O capital não independe dos homens e de como eles se organizam e, igualmente, o capital não é posto em movimento num dado momento a partir daí passando a prescindir dos mesmos homens. A autoconstituição do capital é a falsidade que a dialética materializada torna explícita.

Por outro lado, Marx também aponta em Proudhon o erro de pôr os homens acima das condições materiais que os mesmos produziram. O pensador francês, ao se referir ao livre-arbítrio, coloca uma essência não humana, objetiva e objetivada, antes dos próprios homens.

“Está provado que é o livre-arbítrio do homem que possibilita a oposição entre o valor útil e o valor de troca. Como resolver esta oposição enquanto subsistir o livre-arbítrio? E como sacrificar a este sem sacrificar o homem?” (Proudhon. *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*, p.41 in Marx. *A Miséria da Filosofia*, p.46).

Marx critica em Proudhon sua incapacidade de perceber que as experiências concretas do capitalismo constituem e determinam uma possível “essência humana”. Proudhon não somente legitima a ordem que procura criticar pela afirmação do livre arbítrio, que permeia similarmente a economia, mas também promove a satisfação com uma liberdade abstrata. É desse modo que se estabelece a crença numa sociedade cuja organização econômica está fundada no voluntarismo das decisões

individuais. *“Portanto, não há nenhum resultado possível. Existe uma luta entre duas potências, por assim dizer incomensuráveis, entre o útil e a opinião, entre o comprador livre e o produtor livre.”* (Marx. A Miséria da Filosofia, p.46).

A posição de Proudhon, de que a liberdade humana é a garantia, e a possibilidade das expressões sensíveis no real, caracteriza-se como uma abordagem metafísica. A alienação é o resultado de atitudes que os homens em sociedade “escolhem”, “permitem” acontecer.

Ao considerar essa perspectiva metafísica de Proudhon, Marx define-a como uma metafísica limitada e negativa. Com isso parece possível um emprego positivo de metafísica. De acordo com o procedimento analítico empregado em “A Miséria da Filosofia” a crítica é feita desde a metodologia do criticado. Daí, uma metafísica limitada é enfrentada por uma metafísica pelo menos coerente. Marx não abandona a melhor: óptica da economia, mas parece disposto a aproximar-se novamente da filosofia hegeliana.

“Ei-nos em plena Alemanha! Teremos de falar a linguagem da metafísica, sem abandonar a da economia política. E, ainda aqui, apenas seguimos as “contradições” do Sr. Proudhon. (...) Se o inglês transforma os homens em chapéus, o alemão transforma os chapéus em idéias. O inglês é Ricardo, banqueiro rico e distinto economista; o alemão é Hegel, simples professor de filosofia na Universidade de Berlim.” (Marx. A Miséria da Filosofia, p.101).

Esse momento de “A Miséria da Filosofia” aparece como a afirmação de que a metafísica não poderia ser abandonada, mas que o método daí advindo necessita respaldar-se na economia. Se uma análise do real pela metafísica possui pertinência, ele se constitui em passagem para uma apreensão mais lúcida do real e não a apreensão mesma. A metafísica aplicada é a superação da própria metafísica, assim como a sua preservação, posto que o real precisaria ser reduzido a conceitos que viabilizassem um aparecer do real. Aliás, Marx sintetiza sua crítica a Proudhon por este permanecer na superfície das relações sociais e aí fundar sua crítica. Contudo, o próprio Marx indica a necessidade de tomar as aparências como resultado das relações sociais.

A aparência encobre o social e suas relações e, mesmo sendo uma construção ideológica do real, não deixa de ser um momento significativo que mereça consideração.

As aparências da organização não são mais postas de lado, mas são tomadas como resultado das relações estabelecidas entre os homens, posto que desse modo se tornam referenciais sobre os quais se ergue a crítica.

Contudo, qualquer consideração dispensada às aparências não pode deixar de orientar-se pelo próprio fundamento das aparências, isto é, a organização social ditada pela economia política. Esse empenho de Marx em proporcionar uma análise localizada oposta à uma análise geral manifesta-se na exposição do “Manifesto do Partido Comunista”. Nesse texto Marx procura clarificar sua crítica à propriedade privada enquanto propriedade privada burguesa. Afinal, deve-se atuar a partir do historicamente estabelecido onde os homens possuem suas existências afirmadas.

O “Manifesto do Partido Comunista” é a confirmação da crítica marxista a todo idealismo que sustenta uma essência humana anterior à atividade sensível dos homens. O homem é e tem sido a sua história e a construção da mesma. Essa história tem-se mostrado ser a explicitação de conflitos, de interesses antagônicos, de classes sociais. *“A história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes.”* (Marx. Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.66). Os conflitos, os interesses, as classes não são encarnações do conflito, do interesse, da classe no ser, mas, este sim, é a generalização dos primeiros. As divergências entre os homens não estão nas suas constituições de seres vivos, embora o ser vivo já seja um ser marcado pelo existir no conflito, mas na posição e condição que ocupam na configuração social. O histórico do conflito entre as classes é o histórico da constituição das classes. O conflito se estabelece e aumenta na medida em que a sociedade se desenvolve numa dada direção. A eliminação do conflito, portanto, depende diretamente da alteração do estabelecimento social vigente. Os homens são as suas existências e não as suas idéias. Por isso, o “Manifesto” não é somente a história pensada, mas também o relato da história em processo. O “espírito” que guia tal história é o espírito do capital, fruto das relações criadas entre os homens na produção e reprodução de si próprios. A inerência das leis sociais é posterior ao social. A relação entre os homens não é feita por

potencialidades preexistentes, mas é a relação que potencializa uma existência orientadora. Contudo, basta qualquer alteração na relação entre os homens para que se alterem todas as conseqüências. Teoria e prática não se encontram desvinculadas, pois a apresentação do comunismo enquanto científico permite sua confirmação ou não. Marx fala do que existe e aponta sua existência contraditória, posto que uma dada forma social já gesta em si o seu outro e sua superação. *“A burguesia produz, acima de tudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.”* (Marx. Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.78). É inegável que o existente resulta de um processo que lhe é necessariamente anterior, porém não significa uma mudança no já acontecido. O presente indica suas alternativas no futuro. Contrariamente a isso, Hegel afirmava a identificação da filosofia com o que aconteceu e o que acontece. Para Marx, essa é a identificação do passado e do presente com uma ilusão, ou seja, a filosofia, posto que agir sobre o passado e o presente ao nível da abordagem filosófica e, entendida esta como avaliação ideal, é alterar estados de consciência. A consciência é o que se segue a existência, mas insistir no precedente como o precedente é plantar-se na ficção de um humano. *“(…) na sociedade burguesa o passado domina o presente, na sociedade comunista o presente domina o passado.”* (Marx. Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.81).

O futuro é o desafio do presente e possibilidade de toda alteração. O existente permite que o inexistente se apresente como um outro que, na verdade não é um inexistente, mas o não vigente. O comunismo confunde-se com uma promessa calorosa do por vir, pois o que ainda não é surge como vantajoso perto do que já é. No entanto, o que está por vir é a existência latente, porém real dentro do estabelecido. É o já vivido que proporciona a crítica e guia ao que poderia ser. Portanto, o por vir pode ser apreendido objetivamente, posto que se dá nos antagonismos sociais e sua subsequente superação. Talvez se possa dizer que a superação viabilizada pela perspectiva futura adquire um caráter de representação. Para que não se incorra num falseamento do real tal representação precisa ser vista desde sua fonte, isto é, a realidade vigente. Além do mais não se busca uma reprodução do existente, mas a elaboração de uma alternativa *“O que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As idéias de uma época*

sempre foram apenas as idéias da classe dominante.” (Marx. Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.85).

O traço distintivo entre a representação elaborada pelo comunismo e “todos os desenvolvimentos históricos anteriores” reside no fato de que o comunismo enseja a eliminação de todas as representações não substituindo as existentes por novas e outras. A realidade representada é retirada do homem e posta à parte como independente. Assim o trabalho assalariado é o afastamento do homem de si mesmo e sua colocação num mundo que lhe é estranho. O “Manifesto” é a declaração de que a única representação válida é a que representa o próprio homem. Por isso, os homens representados na sua maioria no proletariado exprimem a verdade imposta de andrajos humanos. A eliminação dessa representação é a eliminação de uma forma de organização social que irá presentificar os homens autenticamente. Com isso os homens são postos como os verdadeiros autores e sujeitos da história, mas não de homens genéricos. Marx pensa no proletariado, pois é uma classe despossuída que, ao combater a própria alienação, libertará todos os homens para o exercício da humanidade.

O exercício da humanidade é uma tarefa que, segundo Marx, somente o homem pode realizar, mas a mesma não se processa de forma retilínea. Em “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” Marx aponta a pertinência do processo histórico mesmo em seus reveses.

Marx inicia o texto citado com uma referência inicial a Hegel mencionando que, de acordo com o mesmo Hegel, tanto os fatos quanto os personagens marcantes da história acontecem por duas vezes. No entanto, Marx acrescenta que Hegel poderia ter dito que a primeira vez é uma tragédia e a segunda uma farsa. A tragédia evoca o trágico, o resultado de um conflito, o que não se assenta sem a passagem pelo trauma. O espaço da tragédia já se encontra garantido no seio do estabelecido, pois este se situa na procura de representar o melhor. Contudo, o estabelecido é o dado de uma parte à outras partes. Aliás, o estabelecido busca ser representativo, ser o personagem observado pelo espectador.

“Os espectadores são apenas testemunhas ignoradas da coisa. São, pois, os personagens que se deve ter em vista? Acredito que sim. Que formem, sem o perceberem, o nó da intriga; que tudo lhes seja impenetrável, que avancem para o desenlace, sem o suspeitarem. Se viverem uma comoção, será forçoso que eu siga e experimente os mesmos movimentos.” (Diderot. Discurso sobre a poesia dramática, p.73).

Entretanto, a tragédia é um momento da história, pois esta parece fadada à repetição e a seqüência da tragédia é a farsa. Esta não passa de uma caricatura da tragédia, posto que se transveste de nova mudança, mas tão-somente retroage ou mantém o mesmo em relação ao estabelecido. Por outro lado, a própria tragédia já é a seqüência de algo, pois recupera uma perfeição perdida em algum momento, mas avança para sua existência possível na atualidade do momento histórico presente. Mesmo assim a tragédia tem sua essência desnudada e aparece como uma tragicomicidade.

Ao contrário de Hegel, o que previne o homem de um domínio absoluto sobre a história não é a sua relatividade, mas a realidade ou, mais precisamente, as condições objetivas. A história não é feita segundo o desejo humano, segundo o ideal, mas condicionada pelas circunstâncias com as quais o homem se depara. O real não é um campo de adequação das representações humanas, isto é, uma massa inerte e disforme a esperar sempre pela aquisição de uma feição que determina seu ser. Na verdade, é o real que permite a elaboração de representações e o encetar de procedimentos visto ser ele a base, o sustento para tanto.

Marx não desconsidera que o momento presente possui raízes no passado, mas indica que o futuro deve ser o parâmetro de referência para conquistas significativas. Somente um sujeito comprometido autenticamente com o objeto, objeto este que se dá dentro da objetividade dada, pode assegurar-se de si mesmo enquanto sujeito e do próprio objeto em sua constituição mais plena.

“A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores

tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase.” (Marx. O 18 Brumário de Luis Bonaparte, p.9).

Luís Bonaparte não é a atualização ou objetivação do espírito do povo, mas sim a subjetivação das condições objetivas que lhe permitiram sensibilizar com suas idéias. Todo processo de mudança ocorre caracterizado pela fragilidade constante. O ponto de referência mais sólido encontra-se no passado. Para onde se vai ainda é uma incógnita. Daí, a implantação do novo implica numa purificação para com o ocorrido e uma abertura ao aprendizado que a objetividade proporciona pela obrigação da construção do real. Por isso, Marx situa-se contra a surpresa da investida de Luís Bonaparte. A história, em suas manifestações objetivas, se não é previsível absolutamente pelo menos é indicativa de seus possíveis desenlaces. Luís Bonaparte não traz em sua empreitada a realização, o desvelamento de uma razão rumo à sua universalidade, mas a tradução do que a forma organizativa da vida dos homens possibilita. *“Eu, (...), demonstro como a luta de classes na França criou circunstâncias e condições que possibilitaram a uma personagem medíocre e grotesca desempenhar um papel de herói.”* (Marx. O 18 Brumário de Luis Bonaparte, p.3). Nesse sentido Marx aponta para a inversão que coloca a economia submissa à política. As idéias não vão numa direção preestabelecida, mas se sustentam sobre as condições da existência e daí retiram seus nortes.

Luís Bonaparte obteve respaldo social para sua iniciativa a partir da base material mais ou menos existente para cada uma das classes em interação. Portanto, as condições materiais e históricas propiciaram a receptividade do golpe de Bonaparte. Como consequência a personagem central do golpe, Luís Bonaparte, não é a personagem principal, pois são as determinações entre as classes em luta que guiam as ações do ditador militar.

Cabe mencionar ainda que “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” é a afirmação de Marx de que a história é uma ciência e, como tal pode ter suas leis e categorias expostas. Quaisquer que sejam as leis e categorias elas não passam de

reflexos do determinismo econômico que reduz, embora isso não signifique restrição, ao domínio das ações e organizações humanas. A história enquanto ciência não transcende a atividade humana e, cabe aos homens a investigação do processo histórico e a assunção de que a existência está ao alcance da intervenção dos mesmos homens.

Marx está cada vez mais preocupado com o que acontece no âmbito do controle do homem, sobre o que este pode atuar. Por isso, ele inicia a “Introdução à Crítica da Economia Política” dizendo que “*O objeto deste estudo é, em princípio, a produção material.*” (Marx., p.201). É o homem enquanto animal político, socializado, organização por relações que se explicitam na sua forma de produção que interessa. A realidade humana não resulta de idéias lançadas por gerações passadas, mas as idéias lançadas ao tempo ganham sustentação na existência material humana.

Ao identificar-se produção e consumo Marx não cai no erro do concomitante pôr do ser de um e de outro. A produção e o consumo não podem ser vistos em reciprocidade absoluta porque são intermediados por indivíduos e estes não são socialmente produtores e consumidores ao mesmo tempo. A sociedade não é a unicidade de um indivíduo, mas a pluralidade que nem sempre garante que o produtor seja consumidor. O produto não retorna obrigatoriamente ao produtor.

A totalidade, para Hegel, representada pela população, Marx aponta como uma abstração que se ergue a partir do real e concreto que estão nas classes constituintes da população. Marx entende que a abstração posta por Hegel como o concreto é a possibilidade da descoberta do verdadeiro concreto. A abstração é o abstraído, o retirado de algo, isto é, o concreto. Este é a síntese das determinações que os homens desenvolvem ao longo de sua existência. A abstração é a indicação de uma síntese anterior; síntese esta que aglutina em si toda a gama de determinações. “*O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade.*” (Marx. Introdução à Crítica da Economia Política, p.218).

Para Marx, a abstração é a representação máxima do concreto. A abstração não é a construção do concreto, mas o caminho do conhecimento. O pensamento não põe o real, mas o apreende pela observação “imediata” e não se move

sem a inter-relação com o mesmo real. A alteração do real não é uma reelaboração feita pelo novo arranjo do pensamento sobre o real. Essa é a ilusão de Hegel, segundo Marx. As categorias criadas para decifrar o real apóiam-se necessariamente sobre esse mesmo real. Obviamente a apreensão por parte do pensamento do real não pode ser desconsiderada, pois a totalidade do real passa por essa instância.

A representação do concreto no abstrato não deixa de revelar o concreto, mas não encontra justificção no concreto para se sobrepor a este. Por isso, o capital sem as suas particularidades não significa coisa alguma. As partes que constituem o todo mantêm-se enquanto tal no todo, posto que fora deste deixam de ser. A totalidade é o abarcamento de sua própria contradição, oposição e negação.

Para Marx, o equívoco de Hegel está em privar a categorização do real de sua fundamentação empírica. A partir dessa fundamentação torna-se possível abordar o real cientificamente em suas relações com o passado numa relação de causa-efeito e tecer inferências desde o presente. Se a realidade não se dá na sua imediatez isso não significa que a realidade se põe unicamente pelo concebido. Na verdade, a realidade revela seu caráter fundante da reflexão e da investigação. Desse modo estabelece-se a possibilidade de um tratamento científico do real que sustenta no seu desenvolvimento as formações socio-econômicas, isto é, elaborações e reelaborações desde o mesmo real.

“O Capital” pretende ser o climax da afirmação do método empregado por Marx e de sua distinção em relação a Hegel. Em sua obra “máxima” Marx explicita o crescente caráter contraditório, conflitante e excludente da sociedade capitalista. Ele próprio é criticado como um apriorista que estaria sugerindo leis que gerissem internamente o capitalismo, quando em verdade, refletia na elaboração teórica o que a realidade apresentava. Por isso, Marx faz questão de enfatizar sua distinção em relação ao método dialético hegeliano, salientando seu método e a concepção dialética no sentido oposto.

“Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal

não é nada mais que o material transposto e traduzido na cabeça do homem.” (Marx. O Capital, p.26).

Portanto, para Marx, Hegel pretende apresentar o que deriva do real, isto é, o ideal como sendo, na verdade, o real. Marx compreende o ideal como uma explicitação do real à nível de pensamento. Nesse sentido, a veracidade do ideal reside na sua confirmação no real. O ideal, desse modo, é produto do real, mas isso não significa que o real não possa ser exposto falseadamente. A produção do real pelo ideal somente é possível enquanto o real é ofuscado por uma interpretação que busca reduzi-lo ao como ser. Além de transmitir o real em ideal, o ideal ainda afirma a sua validade como exclusiva. A possibilidade de ser diferente, diverso do afirmado existe, porém trata-se de algo falso e desconsiderável.

Para Marx, é relevante apontar que sua crítica à dialética hegeliana não é oportunista, ligada ao momento presente, mas se remete ao período em que Hegel ainda gozava de destaque. Isso diz respeito à fase juvenil de Marx, que aí iniciava sua análise sobre a mistificação de dialética nas mãos de Hegel. O que é místico reporta ao espiritual, ao sobreposto ao natural, não dissociado, mas situado numa subjetividade qualificada pelo isolamento. Aí somente impera o especulativo, o totalmente viável, posto que igualmente totalmente inviável. Essa “realidade” deixa de ser atividade humana para ser, predominantemente, contingência plena. A existência humana não cai no caos porque o místico é o perfeito, o que de melhor há para o humano e onde o humano deve estar.

Após deixar claro que ao assumir a dialética não o faz ingenuamente, Marx menciona a significativa contribuição de Hegel, pois este mostrou de modo saliente o movimento como essência da existência. A desmistificação da dialética operada por Hegel não deixou de revelar a pertinência e dinamicidade para o real da mesma dialética. Se, por um lado, a dialética hegeliana dá margem a uma visão sublime do existente, por outro ela não exclui a negação desse mesmo existente expondo, assim, a constituição contraditória deste. Daí, a extrema criticidade e caráter revolucionário da dialética, conforme afirma o próprio Marx. A realidade em Hegel está impregnada pela idealidade e, portanto, ela é movimento para algo mais pleno e melhor. O estabelecimento do mesmo, do constante torna-se inviável já que a realidade é regida

pelo vir-a-ser. O existente gesta sua própria inexistência. A sublimação do existente que tanto agrada à burguesia revela-se um tormento para esta porque o que é exatamente por ser o que é não há de permanecer como está, pois aí não habita seu ser.

O modo como a dialética está posta em Hegel, isto é, idealisticamente, retira-lhe toda racionalidade que somente é recuperada invertendo sua base de sustentação. Os pés necessitam apoiar-se completamente sobre a existência material de onde se ergue a cabeça, construção de idéias.

É digno de nota que Marx situe seu método como a antítese em relação a Hegel. Isso significa que a síntese permanece aberta e a antítese é a confirmação da tese, mas também a negação de seu caráter absoluto. Marx salienta em Hegel a contraditoriedade, a negação do sistema hegeliano presente em seu bojo. O devir anunciado por Hegel como a essência do ser e do existir é atualizado por Marx no sistema de Hegel enquanto este de igual modo não se encontra isento do que está por vir.

O MATERIALISMO VISTO POR HEGEL

A formação juvenil de Hegel é marcada profundamente pela temática religiosa. Durante os anos de estudos teológicos Hegel experimenta os desafios do Iluminismo e da Revolução Francesa. Hegel procura lidar com as críticas à religião e à fé que ele parece jamais ter abandonado ao longo de sua vida.

Os escritos hegelianos desse período já apresentam indicativos sobre a consideração do materialismo.

A religião para Hegel precisa apresentar-se racionalmente para que assim sua autoridade divina seja confirmada e não forçada. Nesse caso, a evidência da razão é o que confirma e valida. O que é congruente ao racional é o aceitável, posto que é convincente. A aceitação racional funda-se no respaldo da realidade, ou seja, o pensado é o vivido. Ao espírito finito a razão necessita confirmar-se na materialidade que condiciona a finitude, mas por outro lado, ou melhor, ao mesmo tempo a razão antecipa-se à materialidade pela inconsistência desta. Hegel reconhece que a fé, a religião não obtém convencimento suficiente sem sensibilizar emocionalmente. O homem não é um espírito puro, mas encarnado e a própria constituição fugidia da materialidade já alude à sua superação e a provoca, num permanente vir-a-ser do perfeito, do ideal.

O que o Iluminismo critica na religião é o descolamento da realidade que esta ocasiona. A religião coloca o homem, segundo o Iluminismo, ausente de si mesmo numa realidade na qual ele não vive, mas para a qual estaria se dirigindo. O Iluminismo não percebe que a religião também coloca o homem numa realidade que critica a permanência no estabelecido como o melhor, o mais perfeito. A dicotomia que o Iluminismo combate é a mesma criticada pela religião, com a diferença de adotarem ambas posicionamentos particulares. Iluminismo e religião, são e estão na verdade, na medida em que apreendem a realidade dentro do que lhes é historicamente possível. Por outro lado, ambos incorrem em erro enquanto assumem o que percebem como totalizante e não parcial. Idealidade e materialidade são expressões do espírito que se

direciona na superação da divisão entre ideal e material. O dogmatismo que o Iluminismo critica na religião é o mesmo que ele assume sem se dar conta disso. O materialismo, criticado por Hegel, é do tipo ingênuo que desconsidera a realidade formada através de um processo e assume o ser posto aí como pronto, acabado e definitivo. A objetividade é um momento da existência do sujeito e não sua existência determinada ou a determinação de sua existência. Assumir o que está em processo como sendo o final do processo significa ignorar o processo em si e não compreender a presença do vir-a-ser no existente em sua origem e fim. Nesse sentido a religião que desarticula o homem de seu meio, isto é, dos demais homens, conseqüentemente das relações que estabelecem entre si, é contraposta por Hegel àquela que solidariza os homens na liberdade. São esses seres históricos e historicizados que constroem o ideal, mas nem sempre sabendo que o fazem. Em “A Vida de Jesus” Hegel introduz um Cristo que não opera milagres e sim alguém que prega uma postura universal de ser em si com os outros. Não há liberdade individual sem a liberdade coletiva. Por isso, essa universalidade não pode reduzir-se ao objetivo imediato que particulariza e se prende aos ditames de cada época. Hegel não nega que o humano ocorre nas condições objetivas dadas, mas não admite que a objetividade condicione de forma determinista o mesmo humano. *“O homem é mais que um templo. É o homem, e não um determinado lugar, que torna as ações ou santas ou profanas.”* (Hegel. História de Jesus, p.44). A preocupação hegeliana aqui busca a valorização do humano e de sua criatividade. Daí Hegel apresenta um Jesus que confirma em si e por suas ações a primazia do humano. Esse humano é entendido como um ser que essencialmente transcende o que o cerca. Contudo, este elevar-se para além da sensibilidade, da materialidade e da idealidade presente nesta instância não significa dissociar-se do mundo. No episódio da tentação de Cristo Hegel introduz um Cristo que se questiona demoniacamente sobre apropriar-se ou não de tudo que o rodeia. A natureza, por sua vez, deve ser submetida ou não? A conclusão é que esta não se deixa esgotar em sua apropriação e sempre seria fugidia. Portanto, o homem deve ater-se ao que está ao seu alcance, isto é, a si mesmo e o que nele transcende da natureza. O homem coincide com a natureza enquanto ser vivo e natural, mas avança em relação à natureza por este reconhecimento de sua relação com o mundo natural. Não há transcendência se não a partir do natural. A constituição de uma sociedade implica na superação do estágio natural e de sua determinação. Por isso,

para Hegel a materialidade é meio imprescindível para a idealidade e, mais ainda, pelo seu constante caráter evanescente.

Um Jesus não operador de milagres tem dupla função: a primeira é a de recuperar o extraordinário presente no homem e não alienado do homem numa divindade. O divino é o humano e sua extraordinária capacidade de criar sua existência segundo seus interesses e necessidades. A segunda função é a de não fixar o humano na satisfação de suas necessidades. É inegável que o pão é necessário, mas nem mesmo o pão é feito sem algo que o suplante. A necessidade deflagra o processo de sua satisfação, mas o reconhecimento disso antecipa-se ao processo muito embora não seja percebido assim fora de si. Em outras palavras a materialidade percebe tão-somente a idealidade brotando de si, posto que a idealidade em si não se dá à materialidade, mas tão-somente na medida em que aparece objetivamente.

O Jesus hegeliano rejeita a obediência às leis por imposição, sem que o indivíduo assuma sua existência na coletividade. O amor ao próximo cobra do indivíduo o esforço, o empenho livre de ligar-se à comunidade humana por posturas tidas como necessárias. Para Hegel, a prática de Jesus tinha como horizonte uma comunidade universal que congregasse os homens numa só nação. A pólis grega que tanto encantou Hegel representava o ideal da participação na cidadania. Visto que isso deixou de ser a realidade predominante tornou-se, então, a referência objetiva. Desse modo a religião deve contribuir para que a política seja cada vez mais recuperada entre os homens. Os tesouros humanos que a religião levava ao céu precisavam ser devolvidos ao homem na terra. A religião necessária é aquela que dá aos homens a maior consciência histórica possível de si mesmos. Desse modo a existência passa a ser resultado da ação direta dos homens e das relações que estes estabelecem em sua pólis. *“Não há outra filosofia que seja, tanto quanto a de Hegel, até em suas manifestações mais íntimas, uma Filosofia da Revolução.”* (Joaquim Ritter, Köhn e Opladen. Hegel und die Französische Revolution. In Konder. Hegel a razão quase enlouquecida. p. 8). Mesmo os acontecimentos abruptos e muitas vezes condenáveis de uma revolução demonstram a capacidade transformadora, portanto, criadora, dos homens. Se uma sociedade terrena perfeita precisa espelhar-se numa realidade celestial, esta mesma

realidade celestial necessita sensibilizar-se onde os homens estão, ou seja, na realidade terrena.

Hegel desenvolve seus escritos juvenis num contexto empenhado em resolver as contradições da existência e realidade humanas. Kant esmera-se em resolver o impasse criado por racionalistas e empiristas. Mais próximo de Hegel desenrolava-se a disputa entre Fichte e Schelling. O conflito estabelecido entre razão e pensamento de um lado e desejo e sensibilidade de outro. Um idealismo totalizante configurava-se como a saída possível e Fichte deu o primeiro passo nesse sentido. Para Fichte, a subjetividade não se deparava com uma realidade objetiva completamente estranha, mas o “Eu penso” fundava toda objetividade permeada pela subjetividade como sua essência. A natureza seria o referencial pelo qual a subjetividade se completaria, mas ela é posta pela subjetividade e não algo em si. Por isso, trata-se mais de um desdobramento da própria subjetividade que põe o não-eu como seu anteparo. Na verdade, o eu não se constitui em momento algum, porque necessita da relação que, por sua vez, não acontece porque é posta por algo que ainda não pode ser. Esse é o caso, segundo Hegel, se a natureza não for vista como um ser-outro, desdobramento de uma subjetividade maior, mas que não é algo ilusório e, sim, algo pelo qual a subjetividade é, posto que esta também é a objetividade.

Diferentemente de Hegel, Schelling buscava a superação de Fichte na linha do romantismo alemão para o qual a natureza recebe o reconhecimento maior. A natureza em Schelling é um resultado inconsciente da subjetividade. Portanto, a consciência não aparece por atividade isolada da natureza, mas sustenta-se na vida que ela gera e mantém desde os níveis mais inferiores até os mais complexos onde a vida se encontra altamente desenvolvida. A natureza congrega em si sua vida criativa e o poder criativo do pensamento. Para Hegel, Schelling resume a atividade subjetiva na reprodução do que acontece na natureza. Desse modo a superação que Schelling almeja em relação a Fichte é tão-somente um direcionamento à objetividade idealizada. A autonomia humana fica prejudicada e a natureza supervalorizada. Para preservar a autonomia humana e a natureza não se reduza a uma projeção subjetiva, o homem não pode simplesmente refletir em si a ordem natural, mas captando-a, complete-a e a aperfeiçoe. Assim o homem torna-se meio para algo mais, o espírito, presente de

antemão na natureza, porém ainda não reconhecido. No homem o espírito manifesta-se na autoconsciência que o homem obtém de si, estando na consciência que o homem adquire de si o espírito cresce em sua assunção. Deve-se salientar que a natureza guarda em si o espírito sendo expressão deste que, por sua vez, se reconhece na natureza, mas não absolutamente, posto que é no homem que o espírito encontra seu suporte indispensável. Aqui também o espírito não se acaba, pois a infinitude tem em si a finitude no final do processo.

Hegel reconhece com os românticos que a razão divide por demais, mas essa mesma divisão é necessária para recuperar sujeito e objeto em suas particularidades e direcionar-se na superação que reúne a divisão e a unidade. Divisão e unidade não são instâncias completamente dissociadas, mas supõem-se mutuamente.

A síntese entre sujeito e objeto que Schelling opera pela arte não é rejeitada por Hegel, mas subordinada à realização maior da religião e finalmente pela filosofia. A supremacia do sensível no campo da arte torna-se, portanto, um momento do absoluto. A razão, para Hegel, possui a última palavra, mas não é mais uma razão pura, deshistorizada e, sim enriquecida e adequada para uma síntese maior. O que a razão alcança do espírito é o espírito e, com isso Hegel coloca o homem no grau máximo de distinção, posto ser este a excelência do espírito.

Cabe mencionar ainda que, em a “Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling”, Hegel polemiza com Reinhold. Essa polêmica é significativa porque o texto da “Diferença” possui fortes motivações aí, pois Reinhold identifica as filosofias de Fichte e Schelling. Hegel empenha-se em mostrar uma nítida ‘diferença’ entre o que Reinhold trata igualmente. Além do mais, nesse período, Hegel está muito envolvido com Schelling e se há um idealismo aceitável é exatamente o que ele e seu colega sustentam. Nem todo idealismo possui a pertinência necessária e este é o caso do idealismo fichteano. Reinhold considera a filosofia especulativa uma particularidade e não, em verdade, uma filosofia, pois a superação das diferenças entre sujeito e objeto denota a incapacidade de considerar instâncias acabadas em si.

“(…) incluso el materialismo le aparece a Reinhold sólo bajo el aspecto de un extravío del espíritu, que no es

nativo de Alemania, y no reconoce en él nada de la necesidad auténticamente filosófica de superar la decisión bajo la forma de espíritu y materia.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía Fichte y Schelling, p.145).

desprezo de Reinhold pelas condições objetivas, que aqui Hegel situa na formação cultural distinta entre os povos, impede-o de ver no materialismo as marcas de uma localidade onde o espírito está, mesmo se ainda não em plenitude. Hegel reconhece que o próprio Holbach, em seu “Sistema da Natureza”, distingue-se em sua época e encontra expressão na ciência. Hegel ainda entende que a França se apoiava mais sobre um enfoque objetivo e a Alemanha sobre um subjetivo. Portanto, o idealismo alemão, exceção feita ao seu e de Schelling, não possuía vantagem alguma em relação ao materialismo francês. Deve-se acrescentar ainda que Hegel enfatiza o surgimento de uma filosofia atrelada ao desenvolvimento de sua época.

Hegel, ao contrário de Reinhold, não considera o pensar uma unidade pura que, nesse sentido, não identifica sujeito e objeto sem que deixem de ser o que são, mas o pensar participa por constituição da coisa que permeia tudo o que é. A matéria não se dá simplesmente como campo de atuação do pensar, mas possibilita o próprio pensar. Caso contrário, ter-se-ia uma unidade falseada em si entre pensar e matéria, pois esta última seria posta para o pensar. Sua realidade seria a realidade do pensar e este, por sua vez, teria como respaldo para sua unidade um pressuposto ilusório.

“(…) toda apariencia de un punto central que la Filosofía popular dé a su principio de la no-identidad absoluta de algo finito y algo infinito, resulta rechazada por la Filosofía, la cual mediante la identidad absoluta eleva a la vida la muerte de los escindidos y mediante la razón, que entrelaza en sí ambos términos y los pone maternalmente como iguales, dirige sus esfuerzos hacia la conciencia de esta identidad de lo finito y lo infinito, es decir, hacia el saber y la verdad.” (Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía Fichte y Schelling, p.170).

No Prefácio da “Fenomenologia do Espírito” Hegel já adianta que a “verdade” somente aparece no final, significando que o imediato, o que se dá por “primeiro”, não é o mais seguro e merecedor de consideração maior. Hegel utiliza-se

do exemplo da anatomia para dizer que o conhecimento das partes não é o conhecimento do todo, mas o todo não é conhecido senão passando-se pelas partes. Ele ainda acrescenta que ingenuamente se considera conhecimento a posse das partes. De fato, aí há conhecimento, mas não definitivo e incorre-se em equívoco por se dividir mesmo as tendências filosóficas entre verdadeiras e falsas. Isso tão-somente explicita a incapacidade de conceber os sistemas filosóficos na sua diversidade como “desenvolvimento progressivo”. *“O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.23).

Hegel apresenta como seu objetivo conduzir a filosofia de um amor pelo saber ao saber efetivo e, para tanto, faz-se necessário deter-se sobre a coisa e aprender nela, e dela a sua consistência. Não há como elevar-se da coisa não estando nela mas o “afundamento no sensível” é o que ofusca no homem a consciência da plenitude.

Contudo, não se deve julgar que a apreensão da essência seja suficiente e represente o absoluto. O absoluto representado é o abstrato, que somente supera esse estágio tendo sua forma apreendida. A forma é essencial à própria essência, pois, sendo sua contradição, precisa ser incorporada e assumida na constituição de algo que vai além da particularidade tanto de essência quanto da forma.

Essa abordagem entende o movimento como terreno movediço da efetividade. Nesse sentido, todo sistema filosófico ao principiar sua existência já falseia a mesma, porque se coloca com um vir-a-ser. Por outro lado, se estiver pronto em-si não tem por que desdobrar-se em seu contraditório. Entretanto, é somente pelo exteriorizar-se que o interior se constitui e se completa a unidade em si.

Hegel não perde de vista que as “determinações sensíveis” estão presas à imediatez que é abstrata e impotente. Parece que o materialismo criticado aqui é o de cunho mecanicista, ao qual Hegel estaria mais afeito, e tal posicionamento também é impotente na concepção do pensador alemão porque cai vítima do contingente, do acaso, da objetividade absoluta que não possui em si auto-organização,

já que não se cinde num outro. Além do mais o sensível esconde o seu próprio significado no conceito.

A “Fenomenologia do Espírito” é um grande esforço hegeliano para superar tanto a dicotomia quanto a identificação absoluta entre sujeito e objeto. Uma filosofia orientada pelo idealismo ou pelo materialismo não pode definir-se de forma absoluta como conclusiva, pois isto evoca a fundamentação sobre “verdades feitas”. Se Hegel opta pelo idealismo, e não qualquer idealismo, as verdades de seu sistema devem ser vistas como em processo de formação.

“Os pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e miséria correntes do senso comum (...). É pois no auto movimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.61).

A restrição ao natural caracteriza o ser que não vai além de si, pois a morte se lhe opõe como um diverso, um outro que lhe é exterior. Com isso o ser natural vive na dicotomia da completude em si, não vindo-a-ser, mas degradando-se por um outro. Portanto, a existência presa à exclusividade do real é ilusória, isto é, não é, porque não participa do vir-a-ser. A consciência, por outro lado, cinde-se em si mesma, pois se reconhece pelo outro e em si mesma. A alteridade que a consciência constata fora é a que já a constitui em sua essencialidade. O ser outro da consciência, para Hegel, não lhe é exterior, mas coloca-a carente de si, incompleta, vindo-a-ser.

A consciência não se põe senão primeiramente pelo sensível, que se dá como o mais imediato. Para Hegel, o saber desse momento apresenta-se como o mais verdadeiro, mas, em verdade é o mais pobre de verdade porque se antecipa ao sujeito e se coloca como o que deve ser apreendido. O sujeito não põe lá nada que lá já não esteja. Sujeito e objeto encontram-se aqui num estágio etéreo onde o existir se confunde com o não existir. O que se dá no aqui e agora se desvanece e ao mesmo tempo se confirma na universalidade do Eu que atribui e retira reconhecimento. A antecedência da materialidade se dá como contingência no sentido de que é somente quando o outro é posto que a primeira, a materialidade, ganha relevância. A

acidentalidade da materialidade é compensada pela ordenação que lhe é inerente que, aliás, possibilita sua própria constatação enquanto significante.

A realidade sensível aparece num aqui e agora que lhe configuram certeza de verdade. No entanto, aqui e agora indicam mais do que a si próprios. Trazem em si a negação de si mesmos enquanto absolutos. O absoluto no aqui e agora reside no que os ultrapassa, pois o agora, por exemplo, tem no momento de sua evocação a confirmação do que já foi. A possibilidade de evocá-lo coloca-o sob a égide do vir-a-ser.

“É, pois, de admirar que se sustente contra essa experiência, como experiência universal - mas também como afirmação filosófica, e de certo como resultado do cepticismo - que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto estas ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.80).

O contato com o mundo sensível, com a “concretude” das coisas não garante ao sujeito o conhecimento verdadeiro desse mundo. No máximo há um conhecer limitado, cuja verdade é, por conseguinte, limitada. O conhecer se amplia à medida que retiro da coisa o que lá ponho porque ela aí está, isto é, o estabelecimento da relação sujeito-objeto revela a verdade de um e de outro. Portanto, o que se torna concreto, consistente, é o que está por vir, por resultar e não o ponto de partida do conhecimento.

É somente pela percepção que a imediatez do sensível é superada, pois a mera apreensão não revela a coisa ou a verdade da coisa. Faz-se necessária a assunção da apreensão considerada em si e por si. Trata-se de reconhecer o percebido e assim sustentar a percepção em si. O problema da percepção é que esta assenta-se a partir do sensível que não reconhece sua essência na “abstração vazia do puro ser”. Pela percepção a consciência descobre a multiplicidade do real assim como as suas múltiplas determinações. Com isso a consciência empreende a análise do real, decompondo-o. Cria-se, assim, uma perspectiva de desarticulação do real ofuscando sua unidade constituinte. A consideração da multiplicidade necessita buscar novos

parâmetros, pois, utilizando-se do já sabido, não há novidade que se ponha. Além disso, o também já conhecido permanece delimitado sobre o que é.

A consciência-em-si confronta-se com o mundo sensível pelo qual adquire auto-sustentação, mas que não ultrapassa o ser no fenômeno.

“A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente da mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.120-1).

Para Hegel, o objeto adequado à consciência-de-si somente pode ser uma outra consciência, mas o primeiro objeto é o indiferenciado, a abstração vazia que caracteriza a certeza sensível. Quando o sujeito constata que a realidade lhe escapa ao controle ele cai no erro de isolar-se do mundo exterior, ora negando-o, ora desconsiderando-o como referencial, ora ainda se unindo ou separando da exterioridade segundo a convivência do momento. Cada uma dessas posturas peca, na concepção de Hegel, pela limitação, pois enclausura o sujeito em si, furtando-lhe sua formação pelo outro. Por isso, o trabalho não é a impossibilidade do humano devido à sua rudeza, mas, pelo contrário, a atividade básica pela qual o sujeito descobre e confirma sua capacidade de intervenção sobre a objetividade. O sujeito supera, assim, a postura da passividade e da contemplação.

Com o precedente a razão encontra terreno próprio para sua manifestação, porém ela não pode fundar-se como alicerce da realidade sem que seja dado o percurso da própria realidade até o ideal. A pura e simples afirmação da primazia da razão também redundaria na afirmação de seu contrário. Se o ideal está posto antes do real há que se saber como isso se põe e parece que o caminho seja ir do real ao ideal. Não se chega ao ideal senão pelo real.

“Mas como ele, tampouco consegue conciliar seus pensamentos contraditórios: o da consciência pura como sendo toda a realidade, e também o do choque estranho,

ou seja, do sentir e representar sensíveis, como uma realidade igual. Debate-se alternadamente entre um pensamento e o outro, e termina na má infinitude - quer dizer, na infinitude sensível.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.157).

A razão, ao afirmar a observação e a experimentação como a fonte de verdade, acaba por confirmar a si mesma, como condição para a afirmação da verdade no outro. Hegel denomina a fase inicial da razão de instintiva porque ela se impressiona com o mundo sensível e, por isso, não se percebe, mas já intervém sobre o percebido. Além do mais, o visto, o tocado, o sentido não é o verdadeiro ser da coisa, mas está adiante disso. A exterioridade deve ser considerada seriamente enquanto atua algo, ou seja, porque expressa efetivamente, como meio, o que a orienta e inclusive possibilita. Hegel não concebe a identificação entre interior e exterior onde um se perde no outro. São duas faces da mesma moeda, mas não a mesma face. A moeda deixa de ser o que é, segundo as alterações em suas faces. Não há interior sem exterior, ou vice-versa. No entanto, o exterior, apesar de sua relação intrínseca com o interior, mantém suas características distintivas que põe na sua relação com o outro, não representa o interior exteriormente. Aliás, a representação é relativa, posto que o exterior sofre o condicionamento da contingência e da fugacidade.

“(...) a certeza da razão busca a si mesma como efetividade objetiva. Certamente, com isso não se quer dizer que o espírito, representado por um crânio, seja enunciado como coisa. Nenhum materialismo - como se diz - está implicado nesse pensamento, ao contrário, o espírito deve ser algo diverso deste osso. Porém [a expressão] ‘o espírito é’, não significa senão ‘o espírito é uma coisa’.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.218).

A razão, ao se reconhecer no mundo, adquire maior consciência de si, mas ainda é necessário que sua individualidade seja superada. O indivíduo não faz coisa alguma em seu isolamento, mas também não pode perder-se na coletividade, visto que esta seria posta a perder com isso. O mundo precisa refletir cada indivíduo, pois assim este último é promovido para mais de si mesmo.

A razão, segundo Hegel, ao se reconhecer no mundo e o mundo nela atinge seu ser no espírito, assume-se enquanto e no espírito, quando, então, a certeza de

ser toda a realidade-se torna verdade. O espírito não nega ou descarta as etapas anteriores, mas eleva-as à plenitude. Ainda mais o espírito não prescinde do percurso que desemboca nele. Com isso o que lhe é anterior ganha confirmação. As condições dadas determinam o espírito, pois fora desse contexto o espírito não passa de uma suposição.

No entanto, Hegel não aceita a posição iluminista que reduz tudo ao material e ao sensível, fechando-se à consideração da divindade, pois não sabe o que falar sobre ela, mas mesmo assim a divindade tem algum reconhecimento. Se a matéria é posta como a instância última que sustenta o real, e se não é apresentada mais do que uma nebulosa abstração, ela não se distingue de um substrato espiritual.

O Iluminismo também afirma que a realidade é composta unicamente pelo sensível e este se limita ao aqui e agora. Não há uma teleologia do mundo sensível. Este é em-si um para-si, o que se traduz num para-si em-si. Tem-se aqui uma expressão da contingência, do imediatismo, do descartável. No máximo o sensível se põe ao interesse do homem segundo sua maior ou menor utilidade. O critério do mais ou menos útil conduz à compreensão de tudo enquanto suprimento de uma necessidade passageira. Hegel entende que o próprio homem pode ser posto no contexto da utilidade por outros homens. Isto se constituiria muito mais numa limitação do homem e do mundo sensível não podendo transcenderem-se.

Para Hegel, o Iluminismo apontou adequadamente a possibilidade de se investigar o mundo exterior e superar suas “imposições”, mas, ao negar qualquer outra realidade fora do homem, transformou o mundo sensível num vazio sem sentido e até desnecessário.

De certo modo o Iluminismo recupera em sua crítica o que buscava negar desde o início, isto é, uma realidade que escape ao domínio do homem.

Muito embora Hegel compreenda as teias pelas quais o homem é emanharado pelo sensível, ele não entende que a superação deste seja sua aniquilação, mas sua elevação à plenitude. Portanto, há um sentido inerente ao mundo sensível que

já indica estar além de si mesmo. A natureza, por sua vez, não encarna nem a pureza nem a “maldade” perniciosa da carne, mas constitui-se no locus privilegiado onde o homem atinge sua plenitude. Homem e natureza são instâncias localizadas onde uma participa do ser da outra, pois o sentido implícito da natureza é explicitado no homem e este não atualiza seu sentido senão na natureza. A existência paga o preço da particularidade e, aqui está uma grande dificuldade do materialismo que insiste numa universalidade que aparece particularizada. Na verdade, para Hegel, a universalização implica na superação do momento sensível. Isso significa que o sensível se transcende em algo mais, ou em si enquanto um outro. Tal alteridade surge num contrário que se lhe opõe, mas não o exclui.

Rumo ao saber absoluto a consciência necessita vivenciar os momentos da arte, da religião e da filosofia. O sensível aparece no primeiro momento e é suprasumido (superado-conservado-elevado à sua plenitude) nos momentos seguintes. A religião apóia-se inicialmente no ver e tocar o divino, mas pelo seu próprio objeto é levada a avançar esse estágio. A libertação do momento religioso vem pela superação do sensível até atingir a ciência do divino no próprio homem. É aqui com a filosofia, que o sensível é absolutamente assumido como constituinte do real. O sujeito percebe que as contingências se fazem necessárias e assume sua completude na intersubjetividade. Não há absoluto sem relativo, mas a consciência disso deve ultrapassar o meramente empírico para assim entendê-lo, posto que, segundo Hegel, o acaso também obedece um “lógos”.

Em sua “Ciência da Lógica” Hegel vai insistir na compreensão de que os conceitos não se opõem ao mundo sensível, mas que este mesmo mundo é constituído, em si, pela racionalidade não percebida por primeiro. A lógica do mundo é a lógica no mundo.

A investigação lógica inicia pelo que é mais simples, mas que a realidade das coisas confirma, ou seja, o ser. O conteúdo comum a tudo é o ser. No entanto, todo começo traz em si a igual confirmação de que ainda não se é. Ser é existir e existir é incorporar, corporificar. Pensa-se desde um “locus” sem o qual o pensar não

se concretiza. Contudo, não há “locus” que seja definitivo enquanto espaço adequado, pois ser e pensar estão vindo-a-ser, que implica na constante substituição do “locus”.

“Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas son finitas, con esto se entiende que no sólo tienen una determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad y destinación existente-en-sí, no sólo se hallan limitadas - y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su limite - sino que antes bien el no-ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas existen (son) pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son) pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que perece; y no es simplemente posible que perezca de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.” (Hegel. Ciência de La Lógica, p.115).

A finitude não se basta e, em si, não encontra sustentação, senão enquanto um eterno “resistir” ao próprio desfazer-se. A superação do limite da finitude se dá na infinitude a qual é perseguida intrinsecamente pelo finito. A infinitude engloba os diversos momentos da finitude não como um mero conglomerado contingente, mas como de momentos interrelacionados e interdependentes, que compõem o todo que o infinito encarna. Daí, para Hegel, o idealismo se constitui na verdadeira filosofia que apreende tal configuração. A própria finitude já aponta, por sua constituição, para além de si mesma.

A quantidade surge como uma outra categoria que determina a finitude, ao mesmo tempo que proporciona sua superação. Para Hegel, a alteração quantitativa das coisas não altera a natureza da coisa. A quantidade em sentido puro desconsidera a coisa em si e se atém à maior ou menor concentração de coisas. Isso impossibilita uma base sólida no trato da realidade porque várias coisas podem incorporar uma maior ou menor quantidade. Esse apoio para o materialismo abordar a matéria ofusca a compreensão da totalidade que compõe o mundo.

O mundo material não está aí simplesmente para ser constatado. Aliás, esse mundo é também a realidade, mas que na lógica objetiva ou sobre a Essência, para Hegel, não pode ser considerado como contingente já que ele entende que tudo deve ser visto em relação reflexiva. Não há um objeto auto-suficiente que dispense a atividade constituidora de um sujeito.

Hegel insiste constantemente na necessidade do mundo objetivo, mas, embora existente, este não se basta, não se auto-sustenta. O pensamento é posto como o sustentáculo da realidade mas ele mesmo se sustenta na materialidade. Para Hegel, o mundo objetivo não possui auto-suficiência, pois isso significaria privar tal situação de todo movimento, do vir-a-ser. A matéria pressupõe como sua possibilidade de ser a forma, e o movimento desta ao “capturar” a matéria é o mesmo desta. A coisa em-si não interessa a Hegel, posto tratar-se de uma indeterminação que tão-somente cobra sua completude num outro. Além do mais, a manifestação da coisa é a própria coisa, pois esta é o aparecer. O que pode camuflar a coisa é que esta seja vista dando-se por si mesma. No entanto, a coisa em-si é levada para adiante de si por um outro, na percepção dela enquanto um para-si. O aparecer da coisa indica que esta está vindo-a-ser, pois seu aparecer é sua manifestação, a ação manifesta. Contra o materialismo Hegel diria que a realidade material é um constante pôr-se e, desse modo, sua constatação é a constatação de algo a mais que ela e nela mesma. Por outro lado, a favor do materialismo Hegel acrescentaria que o em-si da coisa está no para-si.

A distinção entre o em-si e o para-si não é, para Hegel, um obstáculo para uma completude entre tais pólos. Hegel busca sempre superar a visão dicotomizada da realidade, e isto conduz à sua posição onde a falsidade de uma consciência deve ser muito mais entendida como limitação. Contudo, a própria limitação rompe-se, supera-se com a sua constatação e reconhecimento. A realidade dicotomizada pressupõe a sua estabilidade entre ser e não ser, mas se, ao mesmo tempo, a dinamicidade passa a ser o substrato desse real. Como consequência deve-se assumir a rebeldia desse mesmo real, permitindo mais que as verdades sobre si de um e de outro.

O real não pode ser enclausurado na materialidade nem na idealidade, mas deve ser “resumido” na relação de completude entre essas instâncias, que se opõem e que, no entanto, Hegel reúne na completude do todo.

“Lo que algo es, lo es, portanto, totalmente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, y es también su unidad reflejada sobre sí. Su apariencia no es sólo la reflexión en otro, si no sobre sí, y por consiguiente, su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí. Y dado que de este modo su contenido y su forma son en absoluto idénticos, él no consiste, en sí y por sí, en nada más que esto, en un extrinsecarse. Consiste en revelar su esencia, de manera que esta esencia consiste precisamente sólo en ser lo que se revela.” (Hegel. Ciencia de La Lógica, p.485).

A realidade formada pela materialidade é uma ordem, para Hegel, posta pela necessidade da própria realidade fundada no vir-a-ser. O todo no qual a realidade é tomada pelo que é move-se, organiza-se, põe-se por um propósito. Até mesmo a particularidade da contingência tem sua pertinência salvaguardada, tornando-se, assim, também uma necessidade. Nesse sentido a realidade é marcada por uma causalidade que, por sua vez, confirma o ser outro das coisas. Toda existência é resultado, e Heráclito já havia adiantado que *“tudo é com”*. Além do mais a causalidade constitui-se a partir daquilo que é, mas este isto aí de causado passa a causador de um outro e do que o causou, posto que não há causa sem efeito. A causalidade não abandona a coisa, mas é inerente a esta, já que aqui ocorre reconhecimento e constituição do ser coisa.

No entanto, a coisa padece de uma existência ora contingente, ora necessária. Para Hegel, o homem é o único a ser capaz de superar a contingência sem erradicá-la de sua existência e de na necessidade descobrir sua liberdade. Essa exclusividade humana confirma-se no ser das próprias coisas que, ordenadas, remetem à sustentação delas mesmas em algo que as ultrapassa, elevando-as. *“A verdade da necessidade é, pois, a liberdade (...).”* (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p.178). Não há liberdade sem necessidade e esta se constitui no pressuposto da primeira. A existência está por primeiro no mundo exterior, por cuja passagem chega-se ao interior.

O terceiro livro da “Ciência da Lógica” considera o sujeito. O mundo, o real está aí para um outro que não ele mesmo. A imediatez do mundo, das coisas cede lugar à sua estruturação no conceito. A objetividade não se dá por si, mas precisa ser mediada por um eu que ultrapassa os conteúdos da experiência como simples intuições. Contudo, esse eu ordenador não é o que põe o objeto segundo seus “moldes” de sujeito, mas que apreende o objeto em si. A organização empreendida pelo sujeito é a sistematização do oferecido pelo objeto.

A coisa conceituada é a coisa que possui seu pleno desenvolvimento já realizado. Por isso, o conceito realiza a coisa em sua plenitude, posto que ela concomitantemente realiza seu conceito. A objetivação do conceito na coisa não retira do primeiro sua atividade de intervenção sobre a determinação que experimenta. Para Hegel, o sujeito é sempre agente orientado pela realização das coisas em si mesmas, mas pela ação do sujeito. A teleologia que marca sujeito e objeto destina ambos à interação, que rompe a fixação dos mesmos no isolamento. Não se trata de uma teleologia alheia ao sujeito e ao objeto, mas da constituição de ambos enquanto partilham a existência no ser que, por sua vez, não se basta e confirma o vir-a-ser.

Perfeição e verdade são realidade na idéia, pois o conceito é a coisa e a coisa é conceituada. As incongruências possíveis entre idéia e objeto são muito mais limitações das coisas, posto que a finitude e a limitação as caracterizam de forma determinante. Mesmo assim a coisa é pela idéia. A realidade empírica é a confirmação da idéia, isto é, o mundo é a idéia expressada. A finitude, a limitação é a contradição posta pela própria infinitude e ilimitado que, abarca em si seu contrário fazendo a realidade uma só.

“A idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objectividade. O seu conteúdo ideal nada mais é do que o conceito nas suas determinações; o seu conteúdo real é apenas a sua exibição, que o conceito a si mesmo dá na forma de existência externa, e esta forma, incluída na idealidade dele, no seu poder, conserva-se assim na idéia.” (Hegel. Enciclopédia da Ciências Filosóficas em Epítome, p. 209).

Portanto, qualquer obscuridade envolvendo a idéia encarnada nas coisas vivas deve ser vista como uma limitação que marca as próprias coisas. Estas existem num processo contínuo de autopreservação pela autodeterioração. A morte não deixa de ser essencial ao vivente, mas as coisas não ultrapassam sua relatividade porque a incorporação da morte significa, para elas, sua impossibilidade de ser. Somente a idéia assume, em-si, sua contradição, pois se exterioriza nas coisas, no que, justamente, a nega. A idéia não está simplesmente aberta às coisas, mas precisa estar assim, posto que abarca as diferenças. Caso contrário, segundo o próprio Hegel, tem-se uma realidade falseada. A barreira, que o materialismo não consegue transpor, é reconhecer que as coisas pela sua finitude apontam para algo além delas e que não existem de forma desorganizada e casuística. O mundo é compreensível porque não se trata de um totalmente outro para a razão, pois esta se reconhece nele e, ao assim proceder, situa o mundo. Não se trata de uma projeção da razão porque o mundo é a razão exteriorizada, e isto é o seu outro que, no entanto, não inviabiliza seu reconhecimento no outro e pelo outro. A existência das coisas, do mundo empírico funda-se na necessidade pela qual realizam um plano pré-elaborado. Tudo se dirige ao absoluto, porém segundo o que é, ou seja, norteado pela sua particularidade. De certo modo, pode-se falar de progresso na medida em que tudo é levado ou se dirige para o mais pleno de si. A consciência possui estágios que derrotam sua maior ou menor ciência de si mesma. Nesse sentido, a realidade orienta-se pelo seu melhor e, até que o climax seja atingido, ter-se-á o melhor possível. A natureza, por sua vez, não “salta” para além de si mesma, muito embora seja pressuposta para o desenvolvimento da idéia já prefigurada na própria natureza. A matéria permanece externa a si mesma, isto é, existe no para-si que ainda não percorreu o estágio do em-si. Dessa forma, tem-se um para-si indeterminado, vazio. A necessidade impera absolutamente sem incorporar seu contrário, o que conduz ao falso absoluto; a liberdade, o apropriar-se de si, em-si confirmado no para-si, não faz parte do ser material sendo, por isso, tão-somente necessidade e, por tal exclusividade, nem isso, e contingente.

A liberdade é a passagem da teoria à prática até o pensamento. Aqui teoria e prática são suprassumidas pelo que congrega as diferenças e particularidades. O pensamento é a liberdade pela qual a permanência no aconchego da subjetividade é rejeitada e, de igual modo, recusa a assunção da determinação empírica, pois o existente

necessita ser tomado dentro da perspectiva do movimento, do vir-a-ser. O empírico sustenta-se pelo incessante deixar-de ser sobre o qual não atua de forma determinante. Além do mais, a objetividade não exclui a atividade participativa da subjetividade. O homem precisa assumir seu ser ativo no mundo empírico, inclusive agindo sobre este, de modo que, esse mesmo mundo venha a ser. Portanto, o que existe não é todo o real, isto é, o real não se resume no existente. Para Hegel, o real é o que foi, o que está sendo e o que será. Isso significa que o real abarca em si mais do que o existente, o dado apresenta. A atividade humana é constitutiva do real e, por isso, o real é o efetivado, o resultado do que sobre ele foi realizado. O existente não é menos racional que o próprio racional, mas não tem assegurado o seu ser. Em outras palavras, o existente deve ser trabalhado pelos sujeitos para obter-se o melhor dele. O existente, o dado sobre o qual não ocorreu intervenção alguma aponta para uma liberdade vazia por parte do sujeito, pois este se encontra aí em si, não sendo interpelado em si e por si no dado, na existência.

“The will contains the element of pure indeterminacy or that pure reflection of the ego into itself which involves the dissipation of every restriction and every content either immediately presented by nature, by needs, desire, and impulses, or given and determined by any means what ever. This is the unrestricted infinity of absolute abstraction or universality, the pure thought of oneself. (...) This is the freedom of the void (...).” (Hegel. Philosophy of Right, p.13).

A liberdade atinge seu grau máximo na comunidade em cujo seio, a vida moral incorpora e dá forma à idéia, ou seja, o Estado. Hegel entende que é aqui que os homens desenvolvem em total potencialidade o estar com. A razão realiza no Estado sua plenitude, pois este implica na ciência organizativa que os homens precisam ter para viver em tal situação. Nesse sentido, o Estado torna-se uma criação da atividade humana, mas, de igual modo, o Estado cria seus constituintes, posto que nem Estado se opõe aos indivíduos, nem os indivíduos se opõem ao Estado. Se o Estado depende dos indivíduos para vir-a-ser e subsistir, este mesmo Estado coloca os indivíduos em sua realização histórica maior, pois é justamente no interior da necessidade, proximidade entre os homens marcada por abundância e carência, que se efetua o reinado da liberdade.

A liberdade assume formas históricas bem definidas e que se pretendem duradouras. Cada forma, porém, apresenta-se localizadamente e daí, desse locus, enseja sua universalidade. O universal assume o parâmetro do particular para efetivar-se na realidade humana, mas como consequência o particular é superado, descobre seu declínio cedendo lugar ao menos limitado. O materialismo situa, para Hegel, as coisas num devir repetitivo que busca somente a preservação sem conseguir avançar e superar seu estágio atual. A matéria aí, o em-si posto à disposição evidencia a sua carência de ser em-si, pois é o que é somente no outro, no uso do outro. Não segue ou não contribui para um plano do real. Tal plano não se põe do início, mas é confirmado ou não pelos acontecimentos, interesses e escolhas. O que importa, para Hegel, é que a matéria feita utilidade é descartável, tendo sua relevância posta como desnecessária. Além disso, a matéria, enquanto determinante, torna-se contingente, podendo estar ou não aí. A vida apoiada nesses pressupostos da matéria deixa de ser assumido como fim, sendo tão-somente passagem, meio para algo mais. Há que se perguntar o quê, mas parece que o emprego da vida como meio visa à própria vida. Mesmo assim as coisas não se resolvem, porque a vida recebe a limitação, o detrimento de estar unicamente no Eu, no paroquial e, segundo Hegel, a vida vai além de suas formas. O que rompe os limites do paroquial é a vida no Estado que, ainda assim, é impulsionado para além do estabelecido. As diferenças que se manifestam dentro do Estado são constituintes do mesmo e, enquanto tais, não podem ser eliminadas, posto que o Estado seria também eliminado. O Estado, por sua natureza, é a superação das particularidades que, não deixando de existir, se sustentam na universalidade encarnada pelo Estado. Hegel não justifica a desigualdade social, mas fundamenta-se na existência organizada entre os homens. Isso significa que a diversidade dos indivíduos é preservada e o fator econômico se torna um dos elementos minadores de uma desejada isonomia social. Para Hegel, os homens nunca possuirão a plena consciência de si mesmos enquanto estiverem no tempo. Isso implica que a realidade escapa do controle pleno do homem, pois mesmo as condições objetivas não podem ser determinadas pelo que se deseja agora. O que os homens fizeram deles mesmos orienta suas ações e empenhos e, sem tais valores, determinações, eles deixam de ser o que são. A cultura, a história de cada povo guarda o sentido observado por esse povo, sendo causa ou possibilidade de sentidos diversos ou confirmação do vigente.

No entender de Hegel a economia pode condicionar o exercício da cidadania, mas, anterior a tal determinação, cada indivíduo forma a sociedade, sendo depositário de um direito que funda a sociedade civil e necessita ser confirmado na inter-relação com todos os homens. Se tal direito potencialmente é igual ao nada isso implica na sua necessária tradução no social, mas, ao mesmo tempo, o direito não pode atrelar-se ao objetivo posto que pode ter sua existência negada na diversidade de formas de ser em sociedade. Hegel remete-se ao humano que é salvaguardado para além das contingências históricas. Nesse sentido, o contexto e as condições objetivas não podem servir como exclusivas determinações e constituintes do humano. Se o humano acontece primordialmente aí ele não pode encontrar-se submisso às variações do objetivo.

“La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son solo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehender lo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón - no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta -. La demostración de esta verdades el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón.” (Hegel. Lecciones sobre la historia de la Filosofía universal, p.43-4).

Já foi dito anteriormente que o Estado é a mais alta forma de organização que os homens podem atingir segundo a concepção de Hegel. No entanto, isso não significa que o espírito tenha aí a sua realização suprema. O Estado não é um

fim em si mesmo, mas para o espírito, o que implica que o próprio Estado é um vir-a-ser marcado pelo permanente deixar de ser. Para Hegel, não há uma forma que se sustenta pela matéria que abarque, sem uma substância que salte as particularidades. A junção forma-matéria não é resultado de uma acidentalidade, mas de uma necessidade objetivamente expressa e subjetivamente potencializada. O absoluto é a passagem pelo subjetivo e pelo objetivo. A objetividade não é o final do processo, assim como a permanência na subjetividade não vai além da abstração. Se após a passagem pela objetividade obtém-se o absoluto, então a subjetividade aí recuperada é, na verdade, a subjetividade supressumida, ou seja, objetivada. De igual modo ocorre a subjetivação da objetividade. O espírito absoluto apresenta a arte, a religião e a filosofia que, em ordem crescente, encarnam o desenrolar do mesmo espírito. O grau de desenvolvimento das formas humanas determina a percepção que o espírito tem de si mesmo. A realidade não deixa de ser pensada, mas nem sempre é pensada em sua transparência, pois os homens adquirem historicamente a ampliação da realidade representada para a conceituada.

A arte, enquanto um *“modo particular de manifestação do espírito”*, é muito mais um resultado. Ela resulta da atividade exercida pelo espírito, pois a constatação do belo e do belo produzido exige a superação do estágio sensível. Uma visão mimética do mundo não passa da reprodução do que se mostra. Tomar o que se dá como belo é agir sobre ele. Daí,

“Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza. A pior das idéias que perpassa pelo espírito de um homem é melhor e mais elevada do que a mais grandiosa produção da natureza - justamente porque essa idéia participa do espírito, porque o espiritual é superior ao natural.” (Hegel. Estética, p.1).

Hegel não nega ao mundo sensível e exterior a existência em si, porém afirma que tal existir não representa senão acidentalidade e acaso. Ser e estar aí são marcados pela contingência. A arte é um apelo “às almas e aos espíritos” que rompe o “isolamento” desinteressado da natureza que surge e desaparece distante da constatação de um outro. A arte não existe fora do âmbito do significado para um outro, pois ela é um dizer sobre algo a “alguém”. O espírito é sensibilizado através da

arte e nela torna-se manifesto. Mesmo assim o sensível não adquire soberania absoluta, posto que a arte é uma consideração, uma assunção do sensível, isto é, um tratamento dispensado a ele. Sendo o sensível mais pela arte ele encontra sua verdade no espírito. A verdade do sensível reside na correspondência que ele guarda com o conceito. Para Hegel, tal correspondência não se dá no plano da subjetividade, mas do objetivo. Caso contrário, ter-se-á um alheamento entre o sensível e o conceito.

A arte se serve do mundo material sensível, mas não se limita a tais aspectos. Pelo contrário, a arte é o empreendimento pensado, compreendido e transformado para si da sensibilidade material. A natureza, o sensível não dá o sentido de si pela sua simples exposição. De igual modo o verdadeiro artista, para Hegel, é o que sabe o que faz porque atua e reconhece sua atividade e o que trabalha.

A religião persegue a empreitada iniciada pela arte. O espírito que se manifesta através da atividade artística amplia sua consciência em si e no outro na religião. Esta procura ultrapassar os limites impostos pelo sensível com a fé na qual o conceito aparece ainda não plenamente, porém mais manifesto. O sensível não pode ser de todo superado aqui, porque a religião ainda se utiliza da representação pelo que é determinado. Desde sua juventude Hegel buscou uma religião que congregasse em si sua profunda racionalidade e um forte apelo ao coração humano. Assim o sensível passa a ser um trampolim para algo mais elevado que, no entanto, destituído de toda sensibilidade, não poderia ser facilmente atingido.

Desse modo, confirma-se a necessidade do sensível, da incorporação, do exteriorizar-se. No entanto, o mundo natural tem sua origem no ser, naquilo que é e que reúne em si, o nada. A própria materialidade suposta como a primeira partilharia do ser, posto que já seria. O mundo possibilita Deus, mas tão-somente porque se encontra marcado pelo que é, isto é, partilha do ser. O mundo é a objetivação de Deus, porém contrariamente aos postulados iluministas, Hegel não admite a objetividade como a completa realização do ser, do absoluto, do espírito. A pretensão de ter a realidade plenamente iluminada, clarificada, desnudada enquanto o que é, segundo Hegel, imobiliza essa mesma realidade, não lhe possibilitando dialetização, portanto, seu vir-a-ser.

“El ser excluye toda relación, determinación concreta; se presenta sin ulterior reflexión, sin relación con otra cosa. Cuando digo: ‘este objeto es’ se manifiesta el punto extremo de la aridez de la abstracción; se trata de la determinación más vacía, más pobre.” (Hegel. El concepto de religión, p.138).

O espírito somente se absolutiza na filosofia. Isso não significa que a filosofia seja a única moradia do espírito, mas sim que a filosofia é resultado e recebe em si todo o desenvolvimento realizado tanto na arte quanto na religião. Desse modo a realidade não é posta pela filosofia e sim confirmada e ampliada por ela se a filosofia, por representar uma maior consciência e por submeter-se ao vigente, poderia isto implicar na anterioridade do existente sobre o consciente? Para Hegel, isto empobreceria o real, pois tal separação entre existência e consciência situa o real entre ora ser e ora não-ser. Segundo Hegel, não há existência sem consciência assim como não há consciência que não tenha respaldo na existência.

A história da filosofia é a expressão do empenho humano constante procurando resolver a relação sujeito-objeto, homem-natureza, espírito-matéria. Assim como Hegel não aceita um puro racionalismo, que desconsidera o mundo sensível, de igual modo ele rejeita o materialismo iluminista, que assume a finitude e o ser material como a universalidade. Se, por um lado, as coisas não possuam em si sua razão de ser e isso lhes deva ser atribuído por um outro e, para o Iluminismo, o homem, caracterizando assim a finitude do real, por outro lado, a ausência do ser nas próprias coisas também remete a um sentido que escapa às coisas e inclusive ao atribuidor do sentido. Além do mais o próprio homem precisa investigar em si o que funda qualquer sentido. Aparentemente o homem não reconhece a realidade, ele mesmo e as coisas, senão ordenando-a minimamente. Segundo Hegel, o empirismo possui o mérito de poder verificar suas afirmações e ainda de promover a liberdade, pois o homem não se submete senão à autoridade de sua própria investigação e constatação. No entanto, os conceitos vistos como vazios na metafísica, matéria, conteúdo, forma, etc., são empregados no discurso empirista como se seus conceitos fossem pontos pacíficos, questões já resolvidas.

A experiência sensível “fornece” a matéria sobre a qual o pensamento atuará, porém, em verdade, tudo acontece no experienciável porque a atividade do espírito, do pensamento é sensível. Contudo, o pensamento garante sustentação ao sensível superando a contingência inerente a este, garantindo permanência e existência em plenitude, isto é, no absoluto. O pensamento é o espírito, é o sempre vir-a-ser do real.

O MATERIALISMO, SEGUNDO MARX

O que se procura investigar nessa etapa é o caminho percorrido por Marx em direção ao materialismo. Tal opção, feita por Marx, resulta de um processo de convencimento que aparece em crescendo ao longo de suas obras.

Em “Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro”, sua tese de doutoramento, Marx reconhece na postura especulativa de Epicuro a vantagem do racional apoiado na certeza do mundo sensível contra a mecanicidade do empirismo em Demócrito. Embora nesse momento Marx ainda sofra grande influência de Hegel, ele já trilha caminhos que o afastarão de seu “mestre”. O mundo sensível, ele parece concordar com Epicuro, não se reduz à confirmação da subjetividade, mas, apesar disso, não implica numa submissão à objetividade. Perante o mundo sensível o homem pode opor o posicionamento filosófico, garantia de acesso à felicidade. (...), *o que constitui um progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência.*” (Marx. Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.158).

A consciência é a consciência do mundo, e o mundo é o mundo da consciência. Não basta a consciência, mas esta precisa confirmar-se no mundo e esse esforço hegeliano pela dialética é igualmente um empenho em Marx. Do mesmo modo, o mundo torna-se completo no pensado. Isso somente será mais explorado em obras futuras, mas deve-se notar que, dentro da tradição iniciada por Hegel, o mundo não é um constructo subjetivo, uma elaboração mental e sim o próprio ser da consciência. Se a contradição se mantém, elimina-se a excludência entre consciência e mundo.

Aqui ainda, para Marx, a chave para a compreensão verdadeira da realidade está na filosofia, que se contrapõe à sensibilidade e à consciência comum, assim como às ciências empíricas e experimentais da natureza. A filosofia nega a transcendência porque é a plenitude da autoconsciência do espírito na história. Nesse sentido a exterioridade do mundo sensível não é tão exterior ao pensamento, pois a realidade é totalizada na abordagem da filosofia. A natureza não se opõe à filosofia,

embora estabeleça uma relação conflitante, mas abarcada pela filosofia confirma seu ser. Marx não pensa na consciência abstrata e isolada do indivíduo, e sim na consciência historicamente posta por um povo. A autoconsciência do espírito, que é a autoconsciência do povo não subverte os processos naturais, mas adapta-se a estes, já que a expressão da mesma autoconsciência deve necessariamente seguir o desenvolvimento que também marca a natureza. Isso implica em reconhecer uma racionalidade presente e atuante na natureza.

Apesar dessa postura de adequação da filosofia ao natural, que, em verdade, se traduz no fato de que a filosofia não pode pôr antes o que necessita do processo para se desenvolver, a filosofia considera o que é à luz do que foi, ou seja, guarda uma relação de reflexão com o mundo. *“Mas, por um lado, esta aparência de dualismo não é mais do que o próprio elemento dualista que começa, na época de Anaxágoras, a cindir o coração mais íntimo do Estado (...).”* (Marx. Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.36).

A filosofia encontra-se no mundo, assume a materialidade que é sua alienação necessária, mas volta a si na medida em que critica suas incorporações como deficientes e limitadas. Assim, o próprio mundo seria redimido de si mesmo e preparado para uma nova e melhor realidade. A crítica filosófica apresenta-se, portanto, a Marx, como uma atividade extremamente prática, pois permite que o indivíduo supere os limites de sua historicidade localizada e passe a determinar-se pelos limites da autoconsciência, da razão.

A tese de doutorado de Marx seria o passaporte para seu ingresso na universidade, porém isso não se tornou viável. Com isso, Marx inicia um período onde viria a trabalhar na imprensa. Ele julgava que poderia divulgar suas idéias através desse meio. A relevância disso reside no fato de que Marx descobre como uma constante a ineficácia e esterelidade de toda crítica que não rompa os limites da indignação. Toda atuação no campo das idéias permanece restrita nesse campo, onde qualquer alteração afeta tão-somente as mesmas idéias. O Estado que o jovem Marx via como o elemento aglutinador das diferenças na sociedade começava a aparecer-lhe como resultado de uma complexa rede de forças e determinações. No caso da classe mais pobre, como

explicar a dificuldade de inclusão dessa no Estado se torna um dos indicativos da dependência do Estado de fatores sobre os quais sua ação não é absoluta.

A realidade, para Marx, apresenta-se maior do que qualquer sistema filosófico pretenda dar conta. Seus pressupostos seriam revistos, mas ele não deixaria de buscar novos referenciais para ver melhor a realidade. Ele já vislumbra aqui a submissão do ideal ao real, mas ainda confirma, e parece que nunca negará, que a realidade não se basta a si mesma. Em outras palavras, o real, por ser a totalidade, torna-se mais pelo ideal. A revisão de seus pressupostos, entenda-se hegelianos, empreendida por Marx, culmina na elaboração de sua “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”. Talvez caiba indagar aqui se a leitura sustentada por Marx até sua necessidade de revisão tenha feito plena justiça a Hegel. Obviamente tal questão merece maior e melhor tratamento e aqui não se tem isso como interesse central, mas Hegel pareceria indicar em seus textos que o Estado não pode se sobrepor aos seus constituintes sob risco de se desconstituir. Além disso, toda classe subjugada e excluída teria acesso à vida em instâncias que proporcionariam benefícios maiores para outra classe. A primeira teria, historicamente, mais domínio sobre a realidade do que a segunda. Estaria se construindo, assim, uma inversão social que não resolve muito o impasse do real, mas que indica a mobilidade inerente ao Estado mesmo que se empenhe na sua negação.

No prefácio à “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”, Marx inicia suas considerações dizendo que a base de toda crítica é a crítica à religião. O que interessa é o que ocorre sob o céu e não dentro dele, pois o homem habita a sensibilidade onde ele deve ser capaz de atuar e não mais depender de outrem. A consciência que o homem tem de si reflete-se em sua existência, porém, encontrando-se no seu reflexo, estará perdido. “*Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.*” (Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel. Introdução, p. 77).

A religião é o resultado das forma de vida e de organização humana, isto é, do Estado e da sociedade que, enquanto tais, já operaram uma inversão com relação ao indivíduo, sobrepondo-se a este, e pondo-se como sua causa e condição.

Toda reflexão ou consideração da realidade que não se apóie nela resulta no ofuscamento da mesma realidade e no estabelecimento da existência em um estado ilusório. Por isso, Marx indica a crítica à religião como a crítica às situações desde onde a primeira surge.

A Filosofia ainda merece atenção, posta a serviço da história, apontando toda forma de alienação do homem. A crítica filosófica dirigida à uma dada estrutura de idéias não pode concluir na substituição de tal estrutura por uma outra mais precisa, mas deve indicar a insuficiência da ordem ideal e voltar-se para a autêntica idealidade, ou seja, a realidade. A Filosofia inexistente enquanto permanece atuando sobre uma esfera onde os homens não habitam. Na medida em que ela atua “*ad hominem*”, ela se realiza e deixa de existir, mas deixa de existir como atividade privilegiada e exclusiva, tornando-se prática de todos na atividade prática. “*A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades. (...) Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento*” (Marx. Crítica à Filosofia, Introdução, p. 87-88).

Marx sabe que todo povo se constitui pela diferença e esta se concretiza nos seus indivíduos. O que ele começa a indicar na “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” é que o povo, como encarnação do Estado, não se caracteriza pela unicidade e, com isso, o Estado passa a sustentar um sistema produtor de diferenças ao insistir em sua existência. Ocorre que sob o Estado parcelas do povo beneficiam-se mais do que outras e até necessitam das menos beneficiadas para garantir seus benefícios. Tem-se, desse modo, a produção e reprodução sistematizada da diferença social, mas de uma diferença de exclusão para alguns. A unidade do Estado apresentado na filosofia hegeliana, segundo Marx, encobre as divisões sociais, contribuindo para sua superação e constituição autêntica do Estado. Somente a explicação do conflito e dos pólos acirrados possibilita a supressão do conflito, posto que a eliminação das classes conflitantes acarreta a ab-rogação da ordem estabelecida e a criação de uma nova e diversa ordem. A importância da Filosofia seria sanada pelo seu ponto de apoio material, o proletariado. “*A filosofia não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado, o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da Filosofia*”. (Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, Introdução, p. 93).

A “Filosofia do Direito” de Hegel expressa, para Marx, uma lógica que ordena a realidade e à qual a realidade é moldada. Isso conduz à conclusão de que a realidade justifica uma ordem pressuposta e nela encontra sustentação. Marx, por outro lado, insiste na necessidade de se buscar a lógica presente no objeto e, assim a lógica seria uma descrição do ser do objeto, portanto, submetida. Igualmente a idéia não pode ser posta como sujeito já que o sujeito, real é que deve ser confirmado como tal. Hegel situa o sujeito real como predicado da idéia, isto é, resultado dela. No entanto, a constatação e confirmação de desenvolvimento, de sofrer a marca do processo cabe ao predicado que sempre se altera. A idéia não seria, portanto, alternada, mas sim sua expressão, o sujeito real. Sendo assim, idéia e realidade seriam distintas, tendo a realidade existência em si. A pergunta de Marx seria sobre a necessidade de se existir na idealidade. O próprio Marx responderia dizendo que a afirmação de um mundo ideal desviaria o homem do “Topós” de sua verdadeira existência e seus esforços seriam dirigidos à ilusão de outra realidade. A realidade verdadeira transmutar-se-ia em ilusão e o ocorrido não mereceria maior consideração. Hegel está correto ao afirmar a realidade da idealidade, porém se equivoca indicando-a como causa de si mesma e resultado de sua alienação na materialidade, pois ela seria muito mais resultado produzido e alienação da materialidade que perde controle de sua criação.

Marx critica Hegel por considerar o povo a partir da formação do Estado jurídico, posto que antes se tinha no máximo um aglomerado disforme de indivíduos. Marx entende que tais aglomerações já antecipam em si o Estado e que toda conseqüente elaboração pressupõe tal base material.

“O estado moderno diferencia-se (...) pelo facto de existir unidade substancial entre o povo e o Estado, não porque os diferentes elementos tenham atingido, enquanto constituição, uma realidade particular (como o pretende Hegel), mas sim porque a própria constituição se tornou uma realidade particular ao lado da vida popular real, ou seja, porque o Estado político se transformou em constituição do resto do Estado.” (Marx. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, Introdução, p.51).

Hegel acerta, segundo Marx, por salientar que a veracidade da idéia se comprova na sua encarnação empírica, mas equivoca-se por fundamentar a realidade exterior numa pressuposta realidade interior. O nascimento do príncipe funda o Estado e o povo, porém o que contribui para o surgir do monarca não ultrapassa uma necessidade da idéia. Todo e qualquer processo histórico embora, necessário, não é menos contingente. Nessa linha uma burocracia estatal ganha pertinência, pois incorpora o espírito organizador que zela pela unidade do povo. De certa forma a burocracia parece estar isenta de vícios e limitações, sua integridade seria garantida pela hierarquia na burocracia. Tal hierarquia seria a salvaguarda da cabeça do Estado. Novamente o processo formador dessa elite ultrapassa as contingências e condicionamentos empíricos e exteriores, chegando ao Nirvana espiritual. É uma classe materializada, mas destituída de toda materialidade. Marx critica Hegel por este tomar o que o Estado atualmente é, muito embora marcado por deficiências, como o Estado possível, posto que corresponderia ao Estado “desejável”, encarnado de forma peculiar na história. Para Marx o Estado vigente obteria sustentação por essa forma, pois a égide metafísica teria a primazia e a determinação sobre o Estado vivido na materialidade das relações entre os indivíduos. Tais relações encarnam-se nas classes que compõem o povo, criando uma oposição interna ao Estado. Em Hegel, sociedade civil e Estado são identidades conflitantes, mas que Marx compreende como conflitos que são reunidos numa identidade. A sociedade civil não possui uma unicidade, posto que o interesse geral não explicita o interesse dos indivíduos na sua diversidade. De fato, preso aos interesses particulares, o Estado jamais se solidifica e não supera o estado de natureza, de guerra de todos contra todos, porém os interesses particulares não representam tão-somente um estado de consciência cujo avanço dependa da atividade do espírito. O nível de consciência encontra-se determinado pelas necessidades mais imediatas e sua satisfação. Por isso, interesses particulares não são superados por uma necessidade lógica do Espírito, mas sim por uma necessidade natural e histórica de lógica do homem.

“Antes do poder legislativo, a sociedade civil, a classe privada, não existe como organização do Estado; e para que a classe privada atinja a existência desse modo é necessário que a sua organização real, a vida civil real, seja considerada como não existente dado que o elemento constituinte do poder legislativo tem precisamente como

determinação o pôr a classe privada, a sociedade civil, como não existente.” (Marx. à Filosofia do Direito de Hegel, Introdução, p.120).

Sociedade civil e sociedade política não são, em verdade, pólos que se opõem, pois sempre são formas de ser, de estar da sociedade. Importa reconhecer que se opõe à sociedade A não-sociedade, posto que tal oposição extrapola os limites do mesmo ser e torna-se extrema no não-ser. Marx parece assumir tal oposição como a colocação de exterioridade real e existente. Portanto, o que se exige é o tratamento de uma realidade sensível e não racionalmente posta. O não-ser fundamenta uma existência real já que se constitui no outro, ao diverso do ser. Não se trata de um desdobramento do ser, mas um ser posto, que possibilita referenciar desdobramentos sobre si. Daí, Marx afirma que o espírito não passa de uma abstração da matéria, sendo que esta cria o necessário para que se postule sobre a realidade. Os mistérios que permeiam a realidade têm seu desvelamento na própria realidade e não na atenção dada às análises dos mistérios. O que deriva da realidade é real, mas não possui sustentação senão na própria realidade.

Essa mesma carência de apoio na realidade será criticada por Marx em “A Questão Judaica”. Bruno Bauer havia escrito um artigo a respeito da questão judia. Marx, por sua origem, não podia ser indiferente a essa questão. Resolveu, então, ao comentar o artigo de seu amigo, dar sua própria opinião sobre o assunto.

Para Bauer, a aspiração dos judeus por liberdade religiosa dentro de um Estado cristão possuía graves limitações, pois ao mesmo tempo que reconhecia o Estado como capaz de garantir o atribuir tal liberdade, confirmava um Estado que lhes era adverso. Bauer propunha, então, que a liberdade se ampliasse para além da questão religiosa na liberdade política. Marx acolhe com interesse a posição da Bauer, posto que o aspecto político se apresenta como o sustento das opções religiosas. Contudo, apesar dessa maior abrangência do político, o fundamento último da realidade ainda não reside aí.

“A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua

divindade, toda sua servidão religiosa, assim também o Estado é o medidor para qual desloca toda sua não-divindade, toda sua não-servidão humana.” (Marx. A Questão Judaica, p. 24).

A vida humana não tem suas contradições resolvidas no Estado, pois muito embora este dissolva em si as distinções individuais, garantindo, com sua existência, um estado de igualdade entre seus constituintes, isso não significa que as distinções sejam de fato abolidas. Isto porque o Estado se ergue sobre uma dada estrutura material que, se eliminada sua condição de privilégio político, não impede que a mesma seja um privilégio, posto que o modo pelo qual os homens produzem e reproduzem sua existência e o controle sobre tal modo, não pode ser superado absolutamente.

O Estado político não se distingue de um Estado assumidamente religioso, pois sustenta uma humanidade plena para todos os homens sob suas asas, mas ainda reconhece a particularidade da vida onde não interfere e onde a base material é mais premente. O Estado político representa o céu da religião que abriga de toda corrupção, constituindo-se num permanente vir-a-ser, e que concomitantemente se opõe à existência no mundo, sem o Estado. Sem o Estado a liberdade não possui garantias e a liberdade no Estado, segundo Marx, é a do isolamento perante outros indivíduos. Ser livre aí é estar protegido, separado do outro, vivendo num estado de guerra de todos contra todos pacificado. *“A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano à propriedade privada.”* (Marx . A Questão Judaica, p. 42).

A análise que Marx empreende da Constituição dos Direitos do Homem de 1771 e de 1795 atesta que a existência humana se encontra fundada na materialidade do modo de produção e de seu centro e numa sociedade predominantemente burguesa.

O Estado político é a confirmação da sociedade civil, ou seja, a expressão idealizada da materialidade. Por isso, qualquer alteração política deriva de uma alteração social civil e não há Estado modificado sem sociedade civil modificada. A existência no estado não é senão uma existência limitada, pois enquadra o homem na

única possibilidade, assim posta, de ser terminando por viver numa configuração social que se confunde com a plenitude do humano.

Marx aponta na obra aqui considerada que cristãos e judeus se efetivam não numa realidade idílica, mas sim na concretude das atividades civis marcadamente individualistas e egoístas. Cristãos e judeus, portanto, somente se emancipam se alteradas forem as condições dentro das quais se desenvolvem as referidas atividades. A religião, por si, não possui a capacidade de mudar a ordem real das coisas, posto que deriva de algo mais fundamental. Essa impotência da religião funda uma atitude de submissão e de espera com relação à realidade. Daí, cristãos e judeus emancipam-se pelas modificações na base de suas religiões, isto é, na organização social dada.

Nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” evidencia-se uma maior e mais lúcida fundamentação do pensamento de Marx sobre a base da economia política. A questão filosófica não é deixada de lado, mas brota da questão econômica e nesta encontra fundamentação. Isso não significa que a economia não ponha a discussão filosófica, mas que constitua a autêntica e necessária investigação filosófica. Os “Manuscritos” denotam um empenho de Marx em eliminar a separação entre filosofia, economia e práxis revolucionária. A filosofia é posta a serviço do homem, e, desse modo, realiza-se uma das teses contra Feuerbach, isto é, de que se faz premente passar da interpretação à transformação do mundo. O homem não transforma qualquer mundo e de qualquer modo. A transformação enquanto pressuposto resulta de uma situação sensível, dada e localizada. O mundo é a organização social de produção e reprodução da existência humana, e a atividade pela qual ele se apropria do mundo é o trabalho.

Apesar de sua determinação em relação à organização social, o trabalho encontra-se submetido às mudanças numa sociedade organizada. Por isso, o trabalho na sociedade capitalista não produz unicamente mercadorias, mas também a si mesmo e ao trabalhador enquanto mercadorias. O trabalho torna-se exterior a si próprio, tendo retirado de seu controle sua capacidade de realização. O apropriador torna-se apropriado e tudo somente adquire existência no perder-se, no deixar de existir em consciência e plenitude. O produto do trabalho é o trabalho objetivado num dado

objeto. A determinação prévia e definitiva do trabalho, objetivando-se na repetição e manutenção de um modo de ser único, aliena o trabalho de si mesmo, posto que deixa de ser criação, transformação, vir-a-ser. Na sociedade capitalista o trabalho confirma-se pela produção de objetos e o próprio trabalhador necessita coisificar-se para participar de tal organização.

“A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objecto se torna uma força hostil e antagônica.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosófico, p.160).

O trabalho, enquanto essência constituinte do homem, uma vez alienado, acarreta a alienação do próprio homem, visto que este seria assumido no contexto capitalista como mercadoria consumível ou não.

Não há homem sem o trabalho e não há trabalho sem o homem, porém o trabalho implica numa ação, o vir-a-ser autêntico e esse agir, atuar possui raízes naturais que, posteriormente, a consciência iria plenificar pelo seu reconhecimento.

A consciência é desenvolvida por um processo natural e histórico e é deflagrada pela essência constituinte de entes vivos e humanos em formação. A natureza padece pela sua sensibilidade e, consequentemente, exterioridade da limitação como existente. Essa carência sentida impulsiona a natureza na direção da satisfação. Trata-se, na natureza, de uma tarefa incessante. O homem, por sua vez, não está acima da natureza, posto que resulta das transformações daquela. Desse modo, o homem vive na sensibilidade, na exterioridade, mas objetivamente social. O homem consegue superar a busca de suas satisfações para além dos parâmetros naturais. O trabalho é uma atividade consciente, não completa, mas que reconhece a exterioridade e suas premências. O trabalho possibilita uma produção que atinja o armazenamento garantindo, assim, que a satisfação seja assegurada além do momento.

“(…) os sentimentos, as paixões, etc., do homem não são simples características antropológicas no sentido restrito,

mas verdadeiras afirmações ontológicas do ser (natureza) - e (...) realmente se afirmam só na medida em que o seu objecto existe como objecto sensível (...).” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosófico, p.229).

O homem é pela sua sensibilidade através dos objetos pressupostos ou realizados que implica certa posse sobre o mundo objetivo. Marx não chega a esse controle humano sobre o mundo, isto é, o trabalho senão pelo reconhecimento de uma atividade vital para o homem. Ao objetivar-se o homem se constrói no reconhecimento de si no seu objeto e, ao mesmo tempo, reconhece-se presente no mundo como sua criação. O trabalho, por ser uma atividade da espécie e não de indivíduos, coloca-se como marcadamente social e este confirma a exterioridade, a sensibilidade como fundamentos do ser.

Em Marx, as categorias não ditam a realidade, mas recebem o tom da realidade. Daí, que o que é e deveria ser subjugam-se ao estado real. A coisa é de domínio do homem quando este a possui, consome e não mais por ser coisa trabalhada. Nesse sentido a vida humana define-se pela submissão às satisfações sensíveis. Para Marx, nos “Manuscritos”, embora a sensibilidade inicie o processo, isso não significa que o homem não possa romper a circularidade da natureza. A repetição da natureza socializa-se quando o trabalho se destina à posse do produzido. Com isso retorna-se aos ditames idealistas onde a realidade escapa ao controle do homem, pois este deixa de ser senhor do que realiza.

A coisificação do humano na economia política burguesa recupera o pseudo-idealismo da escola hegeliana, posto que em ambas o homem é vitimado por uma existência permeada pela facticidade. Marx esmera-se em fazer notar que a degradação do humano não ocorre numa essência metafísica, mas que põe na e pela história, ou seja, ao longo do processo das relações sociais. Portanto, os “Manuscritos” enfatizam a prática revolucionária ou o esforço teórico que se confirme na prática transformadora. Tal prática deve incidir sobre as expressões sensíveis e passíveis de ação do trabalho alienado (humanidade alienada), isto é, a propriedade privada. Esta encarna a categoria da posse que se altera uma vez alterada a sua expressão exterior. Se o trabalho é um apropriar-se do mundo, então a propriedade não está desprovida de sentido. O enclausuramento da propriedade somente como particular restringe seu

alcance e condiciona sua fonte de origem. Segundo Marx, a propriedade privada liberta de sua alienação revela-se objeto da atividade e gozo humanos, pois os objetos estariam mais disponíveis.

Onde a sensibilidade está mais aguçada pela sua necessidade de satisfação, aí o homem dispõe do apelo mais premente para agir. Obviamente a privação dos bens para a satisfação mínima das necessidades não implica na subsequente criticidade para com tal situação, mas é onde a crítica se torna mais latente e significativa. Ao mesmo tempo, as relações de produção escondem a força transformadora da classe mais desprovida e gestam continuamente a possibilidade da alteração. A satisfação almejada passa pela modificação das relações de produção que são as relações determinantes que os homens mantêm entre si. Para Marx, o homem é o que deve recuperar a humanidade. Trata-se, portanto, de uma atividade social pela qual o homem se liberta assumindo, também, sua realização como responsabilidade intransferível.

Deve-se notar que essa tarefa coloca trabalho e trabalhador como historicamente constituídos e situados. Dessa forma, tanto um quanto o outro não são univocamente constituídos. Não existe um trabalho em estado puro, mas sim marcado pela contradição. O trabalho já traz em si sua alienação e o trabalhador o não-trabalhador. Isso reforça a necessidade do empenho humano, posto que a realidade resulta da atividade humana percebida ou não.

Nesse ponto há uma distinção entre Hegel e Marx, pois este último reconhece a objetividade como momento desconhecido do homem, mas que viabiliza o conhecimento que o homem tem de si. O homem é a sua objetividade e não unicamente a consciência subjetiva de sua objetividade. Hegel entende toda objetivação como essencialmente alienação que deve ser superada para se recuperar a autêntica existência. Para Marx, a postura hegeliana faz sentido na medida em que a objetivação se torna alheia ao homem. Mesmo assim Marx insiste na existência do homem pelas condições objetivamente dadas, ou seja, a objetividade não é um mero comportamento alienado do homem, mas é o comportamento humano onde este se realiza como tal, isto é, humano.

“O grande mérito da fenomenologia de Hegel e do seu resultado final - a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador - reside, em primeiro lugar, no facto de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, objetivação como perda do objecto, como alienação e como abolição da alienação; e no facto de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objectivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado do seu próprio trabalho.” (Marx. Manuscritos Económico-Filosófico, p.245).

Portanto, o trabalho é posto como a categoria que funda a humanização. Marx aponta como uma ameaça e redução do humano o “espiritualismo” ou “o idealismo especulativo”, pois aí o homem deixa de ser senhor de seu destino.

Em “A Sagrada Família”, Marx critica os críticos hegelianos que dão vida ao que deriva do homem.

“O sr. Edgar fez do amor um ‘deus’, que é sobretudo um ‘deus cruel’, substituindo o homem amante, o amor do homem, pelo homem do amor, tirando do homem o ‘amor’ do qual ele faz um ser particular, conferindo-lhe uma existência independente.” (Marx. Engels. A Sagrada Família, p.23).

O amor, segundo Marx, dirige-se para fora de si onde seu sentido é configurado. O amante pede pelo amado. O outro é garantido e afirmado na sensibilidade e nele o eu se realiza.

Contra Edgar Bauer e sua “tradução” de “O que é a propriedade?” de Proudhon, Marx sustenta que não é a vontade, o querer ou o pensar que alteram a organização social, mas uma atitude prática que Proudhon já cobrara, isto é, a abolição de um privilégio como a propriedade.

“(…) o Proudhon real declara que não visa aos objetivos a partir de uma ciência abstrata, mas apresenta à sociedade reivindicações a partir da prática imediata.” (Marx. A Sagrada Família, p.26).

O homem não está predestinado a conhecer o real na sua subjetividade e eliminar seus equívocos que para nada servem, mas deve assumir o real pela sua objetividade, aprender pelos equívocos de sua apreensão sobre o real derivados em parte de si mesmo enquanto ser limitado e em parte, para Marx em grande parte, pelas condições que lhe são impostas. A comprovação de um equívoco está no seu confronto com o vivido, a realidade. Mais uma vez a realidade obtém confirmação. A divergência de opiniões não se funda numa confusão racional, posto que uma subjetividade seria o ponto decisório, mas na objetividade, na realidade apreendida diferentemente e pela posição de uma dada subjetividade aí.

Ordem social e desigualdade são uma mesma coisa. Enfatizar uma distinção entre elas significa situar o que brota e funda o social fora dele. A propriedade privada basta-se a si mesma, mas pressupõe uma classe de despossuídos que somente supera sua situação eliminando o que a pressupõe. A dialética é a dialética do social, das relações que os homens guardam entre si. Positivo e negativo alienados em si, porém o primeiro beneficiando-se do estabelecido e o segundo sendo privado. Portanto, o concreto não é abstrato, a especulação e sim a objetividade onde conflituam alienação e consciência disso. A atenção está, por conseguinte, sobre o objeto, através do qual a autêntica subjetividade se constrói. O objeto que se deve considerar é o que está ao alcance do homem e de sua ação. Não se trata de asserções filosóficas sobre o real propondo-o, mas que provenham do real, do objeto examinado em si.

O que está ao alcance do homem é o que o trabalho cria, porém o trabalho precisa da matéria para sua criação. Desse modo, a matéria deve existir anteriormente. Portanto, o objeto em si não é meramente posto, mas está antecedendo o sujeito para que este se descubra de objeto pelo trabalho em sujeito construído e construtor.

O resultado do trabalho, o produto, devendo ser comprado afirma que se distanciou do trabalhador. Um poder maior de compra não aproxima o trabalho do trabalhador, mas aumenta ainda mais a distância, a separação. O salário retira do trabalhador sua capacidade de trabalho, o resultado de seu trabalho e ele mesmo distancia-se de si por ser posto em distinção perante seu ser e seu fazer. Não é a

negação categórica do salário que inicia as mudanças, mas a negação do sistema que tem no salário sua expressão. Além do mais, embora o salário se destine à compra, pouco ele compra, pois o trabalhador não se liberta desse círculo.

A especulação reduz as diversidades do real à substância ideal, isto é, à expressão variada de homem de sensível para a não-sensível, importando tão-somente a idealidade que funda a pluralidade do real. Desse modo, o real e suas expressões não possuem consistência em si, mas são desprezíveis, visto que o verdadeiro real é o ideal. A sensibilização do ideal advém do próprio ideal que, em si, se desdobra no real.

Nesse sentido, o que possui o “toque” espiritual como a cultura, os bens elevados é que representam o campo autêntico da existência humana. No entanto, não se trata de qualquer cultura, mas daquela que está livre das manifestações sensíveis mais determinantes. Daí, onde a necessidade material é mais premente a existência encontra-se carente de si.

A história, por sua vez, não é o palco sobre o qual se confirma uma verdade sendo apenas instrumento, meio, canal para algo além de si. Para Marx, a história é construção humana e existe na medida em que é feita. A história confirma a si própria e tal confirmação afirma aí a realidade humana. Como consequência, nada do que acontece está predeterminado por previsões ou referências conceituais.

Para Marx, a massa vista como inconsciente e inconseqüente pela “Crítica” representa os autênticos desafios da existência, pois cria a demanda para modificações na realidade e não na consciência. Obviamente as alterações ao nível da consciência não são irrelevantes, mas subordinam-se à precedência do sensível.

A essência humana, segundo Marx, é a política, enquanto esta traduz as relações que os homens estabelecem entre si. A crítica de Marx à “Questão Judaica” de Bruno Bauer insiste no caráter dialética da realidade, ou seja, em não ser real unicamente o que aparece. O real religioso não é tão-somente religioso, mas também social e assim por diante.

“Teólogo autêntico, embora teólogo crítico, ou se se quiser, crítico teólogo, o sr. Bauer não poderia ultrapassar a contradição religiosa. Ele não podia perceber, na relação dos judeus com o mundo cristão, a não ser a relação da religião judaica com a religião cristã.” (Marx. A Sagrada Família, p.109).

O próprio materialismo não escapa de uma constituição contraditória, posto que Marx reconhece suas origens entre pensadores franceses e ingleses. Não se trata de distinções regionais, mas de reconhecer o materialismo que não rompe com o idealismo, que confirma o homem às determinações da matéria.

Marx critica em Bruno Bauer seu empenho em recuperar Hegel ainda que o pretenda criticamente, pois tudo é reduzido à pura consciência. Esta surge inteirando-se com o mundo sensível, mas a própria consistência deste é dada pela consciência. A matéria é mera aparência, mas não é nem mesmo ser como aparência, pois a aparência é resultado da consciência alienada de si, que precisa desdobrar-se assim, para confirmar ao final do processo o que já estava presente e ativo no início. Deve-se perguntar aqui se dessa relação ensimesmada sujeito e objeto obtém existência, posto que o sujeito é o ponto de partida e de chegada. O caminho por ele percorrido é contingente e, mesmo assim, resulta do próprio sujeito. Por outro lado, a estrutura do sujeito fica prejudicada porque se trata de uma pseudo-relação o que significaria que o sujeito jamais teria saído de si, ou seja, inexistiria. O mundo objetivo não pode mais ser tratado como a base real da subjetividade, mas a própria subjetividade na medida em que esta resulta da objetividade. Ainda mais a objetividade deixa de ser o campo da passividade sobre o qual se desenrola um processo alheio a ela. Marx enfatiza a extrema atividade do que é objetivo, sustentando o movimento inerente à materialidade. Essa mesma dinamicidade compromete a garantia dos direitos do cidadão pelo Estado se não se levar em conta que o próprio confirmador dos direitos é afetado. O incentivo ao bom comportamento e o desencorajamento do mau passam obrigatoriamente pelo reconhecimento do mundo sensível e não pela insistência sobre idéias tornadas sensíveis.

Parece que se pode afirmar que em “A Sagrada Família” Marx não nega a realidade da consciência de si, posto que ficará mais claro posteriormente em

seus escritos que a alienação é uma forma do real, muito embora equivocada. No entanto, Marx rejeita a consciência de si como sendo “*a única realidade e toda a realidade.*” Novamente ele recupera a crítica sobre a pseudodialeticidade que resume o real ao ideal.

Evidencia-se até o momento que Marx opõe ao idealismo especulativo o materialismo com seu conteúdo social e progressista.

O que se pode notar insinuado até o momento, ou seja, não basta qualquer materialismo, passa a ser objeto de investigação de Marx. As “Teses sobre Feuerbach” e “A Ideologia Alemã” resultam da mencionada empreitada marxista.

Segundo Marx, o materialismo representado por Feuerbach apresentava limitações significativas no que diz respeito ao modo como o homem apreende a realidade. A consciência humana não passava de um captador de impressões do mundo exterior e recebia como comportamento humano a atividade teórica. Com isso instaura uma dicotomia entre o homem e o mundo, pois a sensibilidade, a exterioridade afetam o homem e este somente atua sobre isto e não também sobre o surgir e o desenvolvimento do sensível.

“A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento.” (Marx. Teses sobre Feuerbach, p.12. In A Ideologia Alemã).

A compreensão do humano pelo seu aspecto biológico, como o determinante, conduz à uma formação mecânica da consciência e reduz o mesmo homem ao resultado fixo de seu meio. Marx reconhece uma autenticidade do comportamento humano, porém esta se situa no meio social onde residem as relações que, de fato, devem ser levadas em consideração. A atividade social é essencialmente prática, posto que aí os homens são marcados pelo experienciável, pelo sensível. Trata-se de relações que os homens precisam perceber, entender, posto que nesse contexto eles existem. “(...) a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo

singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais.” (Marx. Teses sobre Feuerbach, p.13. In A Ideologia Alemã). Ser consciente é mais do que recolher dados do mundo sensível e interpretá-los. Significa agir sobre as circunstâncias nas quais se encontra e criar as desejáveis. Obviamente não se atinge a prática transformadora sem um mínimo de teorização sobre o real. Contudo, a interpretação do real não impulsiona sua transformação, pois a sensibilidade, que marca o humano, exige que o real pensado seja direcionado e justificado por esse mesmo real. Não proceder assim tem como conseqüência a desvinculação entre teoria e prática. Aristóteles já indicara uma ordem no mundo, presente no discurso sobre o mundo e ativa no pensar. Ora, faz-se necessário indagar qual a base do pensar, sobre o que ele se sustenta. Não se trata mais da realidade, mundo empírico como alienação do pensar, mas, para Marx, do fundamento primeiro e sempre verdadeiro, referência constante para o pensar.

Marx esforça-se por recuperar o pensamento, revelando a pertinência deste na medida em que corresponde à essência do homem. Dessa forma, o pensamento que possui como parâmetro a práxis da existência humana dissipa-se como domínio do racional e afirma o homem no sensível.

Além disso, Marx sabe que deve dar conta das idéias que representam a realidade falsamente porque não se apóiam na vida que os homens têm e não percebem as relações humanas e sua totalidade.

Como já foi mencionado, o homem não vive sem interpretar seu mundo, mas somente a interpretação não basta. No entanto, a tradução que o homem faz para si é empregada como orientação para seu procedimento na história. Assim como o homem pode dar as costas ao seu criador (!), de igual modo as idéias adquirem vida própria e o homem não consegue romper tal domínio. As idéias vistas em si mesmas se distanciam do real e chegam a ser assumidas como independentes do que o homem faz. Os homens acabam tendo sua existência determinada por forças para com as quais acreditam poder estabelecer uma relação de submissão. Daí, comportamentos, atitudes, valores justificam-se nas idéias ordenadas entre si e o que ocorre ao nível do sensível não merece maior atenção, já que aí a realidade se encontra empobrecida.

As idéias seguem a tônica do subjetivo atingindo parcialmente a realidade e sustentando-se sobre certa arbitrariedade. Marx insiste em que toma como ponto de partida “(...) *os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida* (...)” (Marx. *A Ideologia Alemã*, p.26). Conforme o próprio Marx escreve, uma história humana pressupõe a existência de humanos, mas que nem sempre foram os mesmos e a mesma coisa. A essência humana é a construção de si mesma e, por isso, não preexiste como retorno a ser procurado, mas resulta do fazer e desfazer humanos, que se constrói ao longo do tempo nem sempre ciente de tal processo.

Os homens inicialmente empreendem esforços na produção de suas vidas e somente depois o pensar ganha espaço. Isto não quer dizer que enquanto os homens procuram sua subsistência o pensar não se manifesta, mas que o pensar é impulsionado pelo homem em atividade. No percurso de seu desenvolvimento o homem primitivo tirava da natureza o que precisava para sua sobrevivência. Permanecer ou não numa dada região condicionava-se pela disponibilidade de alimentos. Esse homem determinava-se pela imediatez, pelos instintos, pelo que a natureza exigia dele.

A separação entre homem e animal instaura-se quando o homem deixa de ser predador e passa a produzir seus meios de vida. A natureza é controlada pelo homem, tendo assim uma economia produtora. O trabalho é a explicitação da ação do homem sobre a natureza e sobre si mesmo. Acontece que o trabalho não generalizado aos homens redundou na escravidão, mas o escravo acabava por não produzir tanto quanto o desejado, visto que a manutenção do escravo possuía inúmeras exigências. O desenvolvimento do trabalho valoriza a escravidão, posto que o trabalho se torna explorado mais largamente, porque toma lugar aí uma forma de divisão do trabalho e a primeira forma de propriedade privada.

A escravidão é uma das formas da organização social, mas cabe afirmar que cada ordem social se mantém por uma lógica ideal que dá sentido à conservação da mesma. Contudo, basta a menor alteração na forma de produção para que um novo quadro de idéias se faça necessário. A própria divisão social do trabalho cria posicionamentos, distintos sobre a ordem das coisas, segundo a posição ocupada na

produção. Muito embora o trabalho se torne prática universal, com a divisão social deste, perde-se a sustentação para uma concepção do trabalho que seja comumente aceita. Os homens trabalham, mas não todos do mesmo modo. Aqueles que usufruem mais do trabalho de outros reconhecem a conveniência dessa ordenação.

Nesse sentido, o Estado deixa de representar a conquista maior de muitos em relação a poucos beneficiados por uma ordem excludente, para, de fato, manter e reproduzir o que poucos podem obter. A preservação da vida pelo Estado passa, obrigatoriamente, pelo acesso aos bens materiais que garantem o sustento da vida. Os setores da sociedade que controlarem a produção e distribuição de tais bens, assim como os setores que na produção dominarem a pressão do consumo, serão os únicos beneficiados. Portanto, garantir a soberania do Estado, garantir a liberdade, a cidadania, na verdade, significa salvaguardar o privilégio de alguns de serem mais cidadãos do que os outros. Mas o Estado que defende o direito comum gera a crença da igualdade que depende de cada indivíduo para que se torne prática. Marx entende que verdadeiramente depende do homem, também do empenho individual, para que a história se humanize, porém não deixa escapar que a plena humanização da história e, conseqüentemente, do próprio homem, não é meta e empenho de todos os homens, posto que isto implicaria na alteração do sistema de produção da existência. A classe dominante utiliza-se do Estado para a divulgação e manutenção de seus ideais e estes predominam no social porque advêm de uma parcela dominante. Segundo o próprio Marx, o poder material de uma classe torna-se o poder espiritual de uma dada época. Mais uma vez o poder espiritual não é senão expressão de um poderio de ordem material. Tal poder material faz-se sentir na organização social e produz a interpretação que o favoreça. Isso acarreta o surgimento de posições discordantes. Não se trata de polêmicas intelectuais, mas do modo como se vive. Por isso, as idéias autenticamente revolucionárias passam pela contestação da ordem vigente e pela cobrança de alteração. Essa contestação, criticando o caráter absoluto sobre a realidade pela ideologia dominante, não garante a superação de sua unilateralidade. A realidade não se reduz ao crítico nem ao criticado. A dinamicidade do real coloca-o no conflito da contradição, ou seja, não se resolve senão na superação da crítica e do criticado concomitantemente. Uma crítica dirigida à ordem estabelecida, se feita fora, confirma a distinção de posições e, por conseguinte, de uma comunidade humana dividida em si. O humano

somente se põe verdadeiramente no domínio desse sobre suas necessidades e num plano coletivo. Marx vê no capitalismo a redução das diferenças a duas, isto é, capitalistas ou burgueses, e proletários. A concentração das diversas diferenças a essas duas exacerba o conflito, aproximando ainda mais o advento de uma comunidade humana reunificada. Isto significa a extinção tanto da propriedade privada quanto da divisão social do trabalho. O ganho prático disso, segundo Marx, beneficia o proletariado que necessita garantir o humano em si, mas, na verdade, ganha o homem genérico em sua especificidade, posto que se mantidas as diferenças a divisão nem por isso se torna regra ou consequência.

“(...) com a derrocada do estado da sociedade existente por obra da revolução comunista (...) e com a superação da propriedade privada, que é idêntica à referida revolução, este poder, (...) será dissolvido; e então a libertação de cada indivíduo singular é alcançada na mesma medida em que a história transforma-se completamente em história mundial. (...) a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende da riqueza de suas relações reais.” (Marx. A Ideologia Alemã, p.54).

Como já foi repetidamente indicado, a burguesia, ao articular-se, articula sua própria negação no proletariado. Marx entende que o proletariado é muito mais um direcionador do processo do que um participante dele. Esta posição provoca a rejeição de Proudhon para com qualquer intervenção revolucionária. “A Miséria da Filosofia” é a réplica de Marx a Proudhon que escrevera a “Filosofia da Miséria”, subtítulo de “Sistema das Contradições Econômicas”. Proudhon reconhece as contradições na realidade e procura resolvê-las com sua dialética conciliadora que busca preservar o que há de bom em tudo. Marx desconsidera a abordagem de Proudhon, qualificando-a como uma dialética empobrecida que possui tão-somente elo com os aspectos mais simples da metodologia hegeliana. Proudhon não teve acesso aos textos de Hegel e conheceu a dialética hegeliana através de terceiros. Isso justifica as deficiências em sua compreensão da dialética, mas não o isenta de empreender uma leitura equivocada do real. Marx aponta em Proudhon a dificuldade que este teve em entender o estado social de seu tempo. Para Proudhon haveria uma distinção entre o que os homens fazem e o que, de fato, ocorre. Proudhon vê somente uma distinção dicotômica entre as partes e o todo, entre o indivíduo e a sociedade. O que, segundo

ele, explica um desenvolvimento crescente na história é a existência de uma razão impessoal da humanidade. O recurso de Proudhom a chavões hegelianos como razão universal, Deus, etc. situa sua explicação sobre o real num âmbito que foge à ação humana. Para Marx, isso testifica a incapacidade que Proudhom tem para obter plena clareza sobre o processo do desenvolvimento histórico humano. Marx já indica em sua crítica a Proudhom que o desenvolvimento humano passa pelo desenvolvimento econômico, onde residiria a autêntica “razão universal”. A sociedade resulta da relação que os homens guardam entre si. Mesmo assim a organização social não se encontra no completo domínio das mãos humanas, pois o presente de cada sociedade é sempre herança do passado. *“É supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas forças produtivas - base de toda a sua história -, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior.”* (Marx. Filosofia da Miséria, p.206-7). Portanto, a realidade vivida resulta do que os homens fizeram e continuam fazendo. O que se vive e o que se deseja viver remetem sempre ao que já existia, culminando na confirmação do real construído pelos homens.

“Conseqüência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência deste fato. As suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Estas relações materiais nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual.” (Marx. Filosofia da Miséria, p.207).

Muito embora os homens de um período não possam ser senhores absolutos de sua história, isso não significa que sua capacidade transformadora inexista. Pelo contrário, os homens alteram a ordem social sempre que as conquistas daí advindas estejam em perigo. Não há um momento predeterminado para tal investida, mas as circunstâncias sociais e econômicas são o pano de fundo para qualquer desenlace. Toda ordem social sustenta-se na base material de bens obtidos que se tornam mais ou menos abundantes segundo o comércio que os garante. A insuficiência de um dado modo de comércio afetado por novas forças produtivas proporciona as condições que exigem a adequação das relações sociais existentes, a eliminação de algumas e o surgimento de outras. Essa é, segundo Marx, a caracterização autêntica do movimento do real. Centrar a análise do real além da ação humana implica em instaurar o reino das idéias e tomá-lo como espaço verdadeiro do real.

Muito embora a economia, entendida como a compreensão das formas pelas quais os homens produzem e reproduzem a própria existência, seja o fator determinante para o real, não se tem como consequência que o real seja composto por categorias que regeriam esse mesmo real. Na verdade, o real possibilita o elenco de categorias sendo que se encontram submissas a ele. Desse modo, a divisão do trabalho não encarna uma necessidade da razão de historicizar-se, mas representa uma ordenação humana na produção. Portanto, a superação da divisão do trabalho não está nela mesma, mas na mudança do real social.

Para Proudhom as idéias possuem em si a estrutura do real que encarna as idéias, mas não realiza isso sem distorcê-las. Assim sendo, há um problema no mundo empírico que adultera a idealidade da razão que, se respeitada, garante o equilíbrio das diversas relações no real. Proudhom não vê senão estaticidade nas idéias marcadas pela constância e movimento no mundo real traduzido em conflitos e desequilíbrios permanentes. Depreende-se disso que nem as idéias, nem a realidade são constituídas pela contradição. O que se tem no máximo é uma oposição maniqueísta onde as idéias travam uma batalha com a realidade. Da supremacia das idéias dependeria a bem-aventurança da humanidade. Nesse sentido a história perde seu sentido, pois não passa de um palco de ensaio sem, contudo, jamais possuir em si o verdadeiro enredo. O que os homens fazem ou deixam de fazer torna-se mero acaso ou acidente, posto que estes não tem como interferir no curso de suas existências.

Marx contesta a vigência de um plano divino que os homens estariam levando adiante sem mesmo saberem que o fazem e no qual os próprios homens não seriam mais que meros figurantes, pois apesar das dificuldades criadas pelos homens entravando o sucesso imediato desse plano, este se realizará apesar de tudo e de todos. A história, entretanto, comprova que as representações do real estão sujeitas às alterações nas relações estabelecidas pelos homens entre si. Além disso o desenvolvimento das mesmas representações, categorias, denota a submissão dessas ao mundo das relações materiais.

“O sr. Proudhom soube muito bem ver que os homens fazem o tecido, o pano, a seda - e é dele o grande mérito

de ter visto estas coisas tão simples! O que o sr. Proudhom não soube ver é que os homens produzem também, conforme as suas faculdades produtivas, as relações sociais nas quais produzem a seda e o tecido. E, ainda, não soube ver que os homens, que produzem as relações sociais segundo a sua produção material, criam também as idéias, as categorias, isto é, as expressões abstratas ideais destas mesmas relações sociais. Portanto, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que expressam. São produtos históricos e transitórios.” (Marx. A Filosofia da Miséria, p.212).

Não basta a consciência sobre o real, a investida e o desvelamento de predeterminações que, por si só, viabilizam o primado do bem. Somente a prática revolucionária que mantém a consciência em tensão pode proporcionar a criação e manutenção do bem. Modificar o modo de relação entre os homens é modificar toda justificação de comportamento e minar os desequilíbrios existentes. Tais desequilíbrios, sendo ou não distorções da idéia no real, traduzem-se em modos de vida dos homens. Tais homens categorizam-se numerosamente nas forças produtivas e estas possuem um interesse comum, posto que no capitalismo ocorre a aglutinação das diferenças numa mesma univocidade. Ora, este sistema que oprime é o mesmo que cria os espaços para a libertação, visto que determina claramente o antagonismo. Ao contrário do que pensava Proudhom, não há como manter a ordem burguesa e beneficiar-se unicamente do existente sem que os males estejam presentes. A eliminação de todo antagonismo passa pela superação de toda organização social fundada na oposição de grupos. O aprimoramento das forças produtivas redundando na aquisição de mais e melhores bens que, contraditoriamente, acumulados, repõem intermitentemente o conflito no meio social. Isso já indica que no interior do capitalismo ocorre a busca do equilíbrio que, no entanto, não se livra do que se lhe opõe pela sua lógica histórica, isto é, novos desequilíbrios. O capital, o homem burguês nutrem uma existência contraditória perante a qual não ensejam qualquer alteração, pois julga-se eticamente mais confortável. Na verdade, o julgamento ético é um julgamento econômico, de suas possibilidades de benefício no quadro das forças produtivas. Daí, uma autêntica libertação humana na história percorre a instauração de novas relações produtivas onde os desequilíbrios se façam presentes, mas não predominantes.

Marx procura mostrar ao longo de sua obra que o homem, fruto de sua história, sempre estabeleceu relações distintas com seu semelhante e isto porque a história tem sido igualmente distinta. “*A história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes.*” (Marx. Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.66). Para Marx, as diferenças entre os homens têm recebido, predominantemente, a marca da luta por ocuparem posições distintas na organização da produção e, portanto, na sociedade. O humano habita o mundo da existência e não da essência. Aliás, a essência humana é a sua existência. É sugestiva a polarização proposta por Marx no “Manifesto do Partido Comunista” entre “*homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros*” revelando que o homem socialmente se traduz num modo de ser. Suas posições sociais os definem. Segundo o próprio Marx, as épocas anteriores sempre apresentaram organizações sociais que se caracterizavam pela oposição em seu seio. Tal oposição se resume em possuir ou não controle sobre os meios de produção. Aqueles que não possuem mais do que a si próprios está reservada a condição de submissão a outros, garantindo, assim, sua existência.

O desenvolvimento das forças produtivas culminou em duas caracterizações específicas, ou seja, a burguesia e o proletariado. Ainda que pese a variedade de posições entre burguesia e proletariado, estas se tornam majoritariamente predominantes. Tamanha é a determinação imposta pela relação entre as forças produtivas, que daí deriva o poder político que justifica a ordem em vigor. Ao poderio da classe dominante, no caso, a burguesia, “senhora” dos meios de produção, não escapa setor algum da sociedade que a ela não se submeta. Não possuir os meios de produção significa empregar sua força de trabalho, vender sua habilidade e ou capacidade, isto é, disputar um espaço no mercado com todas as outras mercadorias. A hierarquia social condiciona-se pela maior ou menor proximidade da classe dominante, mas sempre ostentando a áurea de mercadoria, portanto, consumível ou não, buscada ou não.

Os limites da burguesia estão nos confins da terra, pois o mercado não possui senão as barreiras da exaustão do que explora. O homem precisa ser convencido de que sua existência material não é de domínio natural. Em outras palavras, a existência humana confirma-se enquanto satisfaz suas necessidades mais básicas. Isto

mesmo que é negado como o fundamental não pode ser suprimido absolutamente, visto que a própria existência estaria ameaçada. No entanto, a burguesia cria o vislumbre de que toda necessidade será superada pela oferta abundante de bens, porém o consumo se tornase a rotina do homem e com isso ele tem antigas necessidades substituídas por novas. Na verdade, para Marx, o homem é reduzido à mais mesquinha materialidade já que ele próprio se torna um momento do mercado. “O freguês tem sempre razão” retrata o ideal humano burguês. Ser é consumir!

O modo de vida ao qual os homens devem aderir sob o domínio da burguesia não é consequência da deterioração de valores, da decadência humana, mas da lógica que funda a burguesia e as derivações danosas para o humano. Trata-se de uma lógica historicamente constituída. Os homens não estão sendo guiados por um destino que se lhes impõe sabe-se lá de onde, mas brota de suas próprias relações. Portanto, se o estado atual de coisas se deve a procedimentos e eventos historicamente localizados, então a superação do mesmo estado passa necessariamente por uma prática que objetive a eliminação da degradação do humano. Em Marx, o proletariado é o encarregado da mudança, pois se formou na “escola” histórica do desenvolvimento burguês. Não tendo coisa alguma, isto é, propriedade, o proletariado vislumbra o poder como necessidade para superar o privatismo e o individualismo. “*A burguesia produz, acima de tudo, seus próprios coveiros.*” (Marx e Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.78). A prática revolucionária do proletariado não se apóia em idéias ou princípios surgidos da cabeça de alguém, mas é o eco das condições de existência que não exigem nada mais que sua alteração para que a humanização plena ocorra. Uma sociedade não se funda senão coletivamente e, de igual modo, suas distorções ou estabelecimento de particularidades não se instauram independentemente da coletividade. Por conseguinte, toda e qualquer atividade revolucionária deve obrigatoriamente ser coletiva. O envolvimento pessoal é imprescindível, mas não é suficiente. O proletariado já está envolvido porque sua condição o coloca como um dos pólos do regime. Ocorre que tal envolvimento não possui efetividade alguma porque o trabalhador ainda não se encontra suficientemente organizado e ciente de suas articulações com o real. A diferença entre burguesia e proletariado se traduz em idéias, concepções, mas não se resume a isso, posto que o que se sustenta precisa responder desde onde o faz. “*O que demonstra a história das idéias senão que a produção*

intelectual se transforma com a produção material? As idéias dominantes de uma época sempre foram apenas as idéias da classe dominante.” (Marx e Engels. Manifesto do Partido Comunista, p.85). Mesmo as idéias progressistas surgidas no interior de uma velha ordem aludem à falência dessa ordem, pois nenhuma ordenação social proporciona sua própria crítica se ainda não estiver em colapso.

A convocação ao final do “Manifesto” “*Proletários de todos os países, uni-vos!*” é uma empreitada histórica, que não desconhece a formação de consciência do trabalhador, mas que eminentemente exorta à atividade prática. A união se expressa na consciência, porém não é plena sem sua exteriorização. Conforme o próprio Marx ao longo do “Manifesto”, a idéia de propriedade privada é superada num movimento do pensamento, porém sua efetivação somente acontece na concretização da prática.

O caminho delineado pelo “Manifesto” não é a exposição de uma especulação filosófica, mas a reprodução do constatado desde a realidade humana. Assim como Cícero afirmara que Sócrates trouxera a filosofia à terra, Marx empenhava-se em confirmar os homens na história e esta nos homens. Não há homem sem história, nem história sem homem. A simples referência ao homem já indica um resultado histórico que tenha avançado em relação a natureza. Nesse sentido o homem resulta de uma constituição biológica, que se faz necessária e do que fez e fizeram dele. A história é vista processualmente e nela se desenrola o aparecer do espírito humano, ou seja, não de um espírito desencarnado ou da luta de idéias, mas do esforço e empenho dos homens em atingir seus próprios objetivos. A história não se serve dos homens para realizar-se como um ser independente dos mesmos, mas resulta do que os homens fazem ou deixam de fazer.

Segundo Marx, os homens objetivam e lutam para vencer suas necessidades mais básicas e superar a relação de conflito entre si. Este conflito entre os homens assumiu historicamente a forma da luta de classes.

Em “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” Marx esmera-se em mostrar o conflito de interesses numa sociedade historicamente localizada. Aqui interesses

econômicos e recursos se opõem. No entanto, é um equívoco entender que Marx seja um economicista, isto é, que reduza tudo ao aspecto econômico. De fato, Marx enfatiza a primazia da substância material, pois sem esta o humano não se constrói. Após isso segue-se todo o resto.

Marx abre o texto mencionado acima confirmando a repetição da história já referida por Hegel, porém acrescenta que o primeiro momento é trágico e o segundo uma farsa. Contudo, afirma-se aqui a história como palco da atividade humana. Mesmo assim os homens não possuem controle pleno sobre sua história, porque as circunstâncias nas quais se encontram têm raízes no passado. Se muito embora não se crie o novo do nada, isso não significa que alteração alguma não seja possível. Para Marx, não basta a troca de personagens para que o enredo se altere. A novidade somente surgirá quando todo o cenário for modificado. De nada adianta a fala diferenciada se não for expressão da mudança em andamento na ordem em vigor. Todo discurso revolucionário já se encontra antecipado por condições concretas que o viabilizam que, não imperam, por estarem atrelados a interesses de um ordenamento social ainda calcado na divisão classista.

“A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase.” (Marx. O 18 Brumário de Luis Bonaparte, p.9).

Em cada golpe de Estado, em cada ação violenta contra a sociedade revela-se o empenho de um grupo que centraliza em si a determinação que a sociedade exercia sobre si mesma. A organização política não se constitui e não se concretiza se não estiver amparada na organização social, pois o que conduz à posse do poder político encontra sustento no meio social. Como afirma Marx, nada ocorre na sociedade por um passe de mágica. O desconhecimento sobrepuja a surpresa, o susto porque são sempre os homens determinando, mesmo que por vias escusas, sua própria realidade. As forças

produtivas desenvolvidas também criam os excluídos de todas as instâncias sociais. Estes são marcados muito mais pela imediatividade, e não se reconhecem em parte alguma sendo levados a aderir ao que lhes garanta o momento presente.

As convicções políticas e partidárias são determinadas pelos interesses materiais, isto é, pela aquisição ou posse de bens de sua produção. Marx insiste no fato de que se uma sociedade oficializa a propriedade privada, os grupos no seu interior buscarão se consolidar exercendo a sua maior determinação possível em relação à propriedade. Qualquer configuração política desejada, qualquer garantia de espaço e vez para as camadas populares não escapa da meta de possibilitar o acesso à propriedade, posto que, num tal quadro, em assim não procedendo, o homem não viabiliza sua existência. Portanto, os que são proprietários precisam continuar sendo e os que não são precisam tornar-se, pois ambos os grupos sabem que somente assim ganham fixação social. Isto não significa que uma tal sociedade seja conservadora. A própria burguesia exige e pressiona na direção da democracia contra posturas centralizadoras que, na verdade, não a centralizam, mas este empenho burguês é sempre a confirmação de um regime de produção privatista, ou seja, é a autodefesa da burguesia. Os riscos que isso encerra para a burguesia são dirimidos pelo estabelecimento de alianças entre as diversas facções burguesas que se aglutinam contra a ameaça comum presente no proletariado.

As leis representam muito mais a garantia do sistema privatista do que a afirmação de valores. Aliás, os valores defendidos são os da acomodação dos indivíduos aos ditames da burguesia. O Legislativo não sobrepuja a organização produtiva, mas a confirma. Além do mais, o legislativo não se empenha e não pode, na alteração do sistema social, pois isto implica na sua alteração. Por outro lado, as investidas do legislativo numa linha revolucionária justificam-se como reflexo do que já se encontra expresso no meio social. As leis não antecipam comportamentos, mas determinam os já vivenciados, posto que novas práticas podem ser estimuladas, mas não são acéfalas, já que possuem referenciais passados que tornam as propostas plausíveis. Apesar disso o legislativo, pelo menos em exercício, torna-se a expressão de que a sociedade não se encontra à mercê de casuísmo. Essa realidade, ainda que tão-somente em tese, indica a possibilidade de uma atuação pela sociedade sobre seu destino.

“Os três anos de rigoroso domínio da república parlamentar haviam libertado uma parte dos camponeses franceses da ilusão napoleônica, revolucionando-os, ainda que apenas superficialmente; mas os burgueses reprimiam-nos violentamente, cada vez que se punham em movimento.” (Marx. O 18 Brumário de Luis Bonaparte p.76).

Trata-se de um espaço contraditório, pois toda a sociedade possui vez, contudo, sendo os interesses bastante distintos, ocorre que certos setores ocupam mais o espaço do que outros e procuram determinar o todo por uma parte. Novamente, num Estado fundado sobre a propriedade, avalizando a existência de tal estrutura, precisa apoiar-se na mesma propriedade. Tem-se um círculo contínuo entre Estado e propriedade, onde a manutenção da segunda depende do primeiro. Conseqüentemente o Estado precisa proteger a propriedade para se manter. Caso contrário deve alterar-se por completo. Se o Estado dá ao proprietário o exercício da propriedade, resta saber o que o proprietário dá em troca ao Estado. Ora, dá o que tem, isto é, a propriedade significando não tê-la. *“(…), ao proteger seu poder material, gera novamente o seu poder político.”* (Marx. O 18 Brumário...p. 80). Dessa forma, para que uns tenham outros devem não ter, posto que não se tem um todo privado, mas um todo composto de partes privadas. Essas mesmas partes asseguram a totalidade desejada, fragmentando o social através de uma totalização que se sobrepõe a qualquer reação pelo incômodo da diferença, “O 18 Brumário de Luiz Bonaparte” atesta o poderio da burguesia refletido em sua capacidade de construir o arcabouço político que se apresente conveniente. Mais que isso, não há ordem política e social que se instaure independentemente dos interesses de classe, conservadoras ou não.

A produção material condiciona a si todos os interesses de classe e das classes distintamente. Ou um interesse atrela-se à necessidade de satisfação ou satisfeito explica seu direcionamento. Mas, a satisfação ou não dos interesses depende da disponibilidade do que se deseja e este depende de sua feitura ou produção. A produção exige um meio ou sujeito que a efetive. Contudo, a produção é determinada pela organização social, visto que na natureza ela não é encontrado. A sociedade não desenvolve e aperfeiçoa o estado de natureza, mas rompe com a natureza, posto que se têm aqui os indivíduos. Estes em estado de natureza não produzem, mas tão-somente preenchem o momento. Na natureza não há indivíduo e qualquer organização já situa

os homens numa sociedade potencializando e atuando suas individualidades. *“Assim, sempre que falarmos de produção, é à produção num estágio determinado do desenvolvimento social que nos referimos”* (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p. 202). No entanto, falar em produção não significa falar de uma categoria que condições lógicas viabilizem. A produção é o indivíduo produzindo e determinado pela apropriação de sua produção. Como explica o próprio Marx, a produção em geral somente existe na medida em que se encarna na particularidade dos indivíduos. Por outro lado, não há produção particular, pois esta é sempre coletiva e daí torna-se geral. A produção reúne ao seu redor os que estão envolvidos nela ou dela apartados. Isto porque a produção é uma apropriação, mas a fonte da produção não é necessariamente o agente imediato da produção e, pode, sim, ser, deve ser, o apropriador do meio de produção. Este assegura o consumo e pode determiná-lo criando a necessidade, as condições, a forma do consumo, etc. O consumo atrela-se à produção e esta àquele. *“In abstracto”* pode-se considerar uma relação equânime entre produção e consumo, porém o que se encontra engajado na produção não possui de imediato a posse sobre o produzido. A única unicidade na sociedade é de estar sob a égide da produção e do consumo, pois não há fuga da necessidade de garantir a existência. Impera na sociedade a diferença entre os indivíduos, exemplificada pelo que lhes é comum, isto é, a relação produção-consumo já que aí os homens se situam entre possuidores, possuídos e destituídos.

“Mas, na sociedade a relação entre o produtor e o produto, quando este último se considera acabado, é uma relação exterior, e o retorno do produto ao sujeito depende das relações deste com os outros indivíduos. Não se torna imediatamente proprietário. Tanto mais que a imediata apropriação do produto não é o objetivo do produtor ao produzir em sociedade. Entre o produtor e os produtos interpõe-se a distribuição, que obedecendo a leis sociais determina a parte que lhe pertence na totalidade dos produtos, colocando-se assim entre a produção e o consumo.” (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p.212)

Não há sociedade que se sustente sem produção de bens, que garantam as necessidades mais básicas e que se reproduza em seu ordenamento social. O acesso que os indivíduos têm à sua produção aparece anteriormente à própria produção, ou

seja, na distribuição que ocorre na sociedade. A posição que se ocupa na produção e o controle sobre os meios de produção já determina o que cabe distribuído aos indivíduos. Os homens mantêm relações entre si que se pautam pela organização social da produção e estas não se alteram com a mudanças das relações, mas pela modificação da produção. A produção resulta de uma necessidade, mas também a produção cria a necessidade. O que fazer com a produção já se encontra ditado previamente pela mesma produção. Como a produção constrói e afirma o ser social, pois ser no social significa beneficiar-se da produção e garantir tal benefício implica numa relação de maior proximidade possível da produção. Importa reconhecer, para Marx, que a produção, o consumo, a circulação, a distribuição, a troca não são abstrações subjetivas, mas, se podem ser tomadas como abstração de uma prática, manifestam seu caráter profundamente objetivo.

A objetividade faz-se a categoria por excelência de todo ente, do ser. Existir é ser objetivo. O objetivo não é somente o dado, mas o construído, que permite a construção, pondo-se como uma unidade complexa e processual. Enquanto instância passível de conhecimento, a objetividade tem na subjetividade sua confirmação e, concomitantemente, a própria subjetividade se confirma. A objetividade da produção enquanto ato social tem sua base e subjetividade na população. Conforme diz o próprio Marx, o real e o concreto seja o melhor começo. A população encarna o real e o concreto, mas esta tomada em si não revela a totalidade que a compõe e da qual resulta. As classes estão na composição da população, mas isso somente pode ser postulado reconhecendo-se o trabalho assalariado, o capital, etc. que supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. Esses e outros desdobramentos da totalidade não são arbitrários ou dogmas, segundo o próprio Marx, mas sim os indivíduos mesmos, o que fazem e a vida que vivem. As abstrações do todo, do concreto dado de forma imediata, culminam na simplicidade última do real e o retorno à população revela toda a riqueza dessa categoria. O que inicialmente se apresenta caótico e difuso adquire a fisionomia da rica composição de elementos distintos. A tomada da população como categoria escolhida, por exemplo, e o desmonte de sua estrutura é um método que permite sua compreensão ou do concreto. No entanto não é assim que o concreto se faz. O concreto não é o dado empírico, a imediatez, mas o concreto pensado e passado porque equacionado como representação, reprodução do real.

“O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação. O primeiro passo reduziu a plenitude da representação a uma determinação abstrata; pelo segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento. Por isso Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo, enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento precisamente a maneira de se apropriar do concreto, de o reproduzir como concreto espiritual.” (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, 218-9).

O que quer que represente o real necessita apoiar-se nesse mesmo real. Assim sendo a mais tênue exposição mental sobre o real pressupõe sempre a base do pensar, isto é, o pensado, o mundo sensível, “o sujeito”, “a sociedade”.

O posicionamento materialista de Marx funda-se na afirmação das relações entre os elementos abstraídos para se conhecer o real. Essas relações são o que os indivíduos mantêm em seu dia-a-dia. A abstração contribui para a compreensão das relações que, porém, somente sofrem alguma modificação pela exposição do como surgem. Daí, interferir na origem exige uma atividade prática no campo das relações. Ressalva-se aqui que apesar da insuficiência do caminho do pensar para o real, este não descarta sua necessidade visto que o real precisa ser pensado e abordado o mais amplamente possível.

O esforço do pensamento abstrato que vai do mais simples ao mais complexo corresponde, na visão de Marx, “ao processo histórico real”. As categorias que permitem entender o real, mas que não enclausuram o real nelas, devem ser tomadas como resultados do real. Sendo assim, são marcadas pela dinamicidade do real que possibilita a colocação das mesmas como referências para compreender o mesmo real. De certa forma pode-se dizer que as categorias em Marx são perenes, mas isso porque toda sociedade se funda em características comuns e necessárias. O trabalho, por

exemplo, está na origem do real como atividade, como intencionalidade. Obviamente a consciência não se sobrepõe ao ser para Marx, porém toda ação produz algo que poderá ser compreendido em sua totalidade. Muito embora o trabalho não tenha adquirido a mesma expressão ao longo da história, ele esteve presente enquanto meio pelo qual os homens foram garantindo sua existência e, daí, viabilizando a sociedade e suas relações. *“O trabalho parece ser uma categoria muito simples.”* (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p.221).

O ser, para Marx, tudo o que é se põe pelo trabalho e, por isso, o trabalho funda a realidade, pois *“o trabalho tornou-se não só no plano das categorias, mas na própria realidade, um meio de criar a riqueza em geral e deixou, enquanto determinação, de constituir um todo com os indivíduos, em qualquer aspecto particular.”* (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p.222). Pelo trabalho o real deixa de ser unicamente o que é dado, mas passa a ser o que é tomado e este não exclui o pensar, e o pensado. O trabalho é o que se busca realizar. Portanto, não basta deparar-se com o dado, mas se faz necessário possuí-lo, atribuindo-lhe o projetado, conhecendo sua construção e função. O dado é produto de relações historicamente determinadas onde os elementos relacionados são indelevelmente marcados pelo que resulta entre eles na produção de própria existência. O real passa a ser, em Marx, atividade humana, o que é trabalhado. Portanto, não se trata mais do que é somente pensado, mas produzido e, para tanto, percorre a assunção consciente do homem, posto que o produzido demanda ciência do mesmo. O saber que orienta a compreensão do real apóia-se nas relações concretas entre os homens. A primeira e última palavras pertencem à realidade, produção humana, que determina o rumo do saber e a validade deste. A materialidade aberta ao trabalho constitui-se na realidade vivida e não mais especulada. A realidade vivida pelo homem é a realidade possuída, compreendida, ou seja, trabalhada

“(…) as categorias mais abstratas, ainda que válidas - precisamente por causa da sua natureza abstrata - para todas as épocas, não são menos, sob a forma determinada desta mesma abstração, o produto de condições históricas e só se conservam plenamente válidas nestas condições e no quadro destas.” (Marx, Contribuição à Crítica da Economia Política, 223).

Nesse sentido, a totalidade do real é o trabalho e o conjunto de imbricações aí envolvidas. Essa totalidade é a sociedade burguesa, sistema social que abarca em si o ser do humano, sua apropriação e consideração. Não é o acaso atuando, mas são as condições históricas produzidas produzindo uma determinada totalidade. As categorias que traduzem a totalidade permitem que a mesma seja compreendida, porém não se antecipam à totalidade do real, posto que derivam do próprio real.

As categorias ainda permitem que o real seja teorizado em sua totalidade, percebendo-lhe certa regularidade, e considerar a alteridade possível do mesmo. Nunca é demais repetir que não se trata de uma especulação sobre o real, de um real posto unicamente pelo sujeito, mas de um aprendizado contínuo calcado na inserção no real que será tanto maior na medida em que se tem consciência de tal envolvimento.

Uma ciência mais plena do presente encontra-se no passado, pois o passado é melhor visto desde o presente que, desta forma, pode compreender mais reconhecendo-se como consequência dos momentos anteriores. Ter consciência, no caso sobre a sociedade burguesa, significa conhecer suas premissas expressas em como os indivíduos se relacionam no social. A sociedade burguesa não é um momento do todo, mas é o próprio todo onde os indivíduos se encontram dentro ou fora. Na verdade, este “fora” da totalidade burguesa significa muito mais estar distante dos “benefícios” da atividade produtiva. A sociedade burguesa como totalidade cria partes que são contingentes, sendo-lhe inerente a existência de excluídos. No entanto, a mesma contingência gerada pela sociedade burguesa em relação à parte de seus membros aponta para sua própria contingência, pois fora da totalidade burguesa reside a alteridade de um sistema distinto. Se inicialmente o sujeito busca apropriar-se do objeto, e não o faz senão a partir das possibilidades impostas pelos outros sujeitos organizados num contexto específico, ao ter o acesso ao objeto restringido, negado, o sujeito procede à busca de um novo caminho que o conduza ao objeto. Sujeito e objeto relacionam-se pela sensibilidade enquanto construção histórica, relação necessária e, na totalidade burguesa, vital. Este contato pela sensibilidade passa pelos sentidos físicos, mas também pelos sentimentos espirituais (vontade, amor, etc.). Privado de seu objeto, no caso de sociedade burguesa, o sujeito se vê privado de si mesmo, posto que o produzido

é atividade subjetiva objetivada. O sujeito não reflete em si o objeto, mas o elabora no ato de sua captação. Portanto, trata-se, de fato, de uma relação e, sendo assim, marcada pela diferença. A própria produção artística segue o percurso de retirar de seu “locus” ou da negação deste, afirmando um outro para ordenar o mundo como desejar. No entanto, a arte em suas diversas manifestações também não escapa do contexto onde está mesmo que o negue. *“Toda mitologia supera, governa e modela as forças da natureza na imaginação e pela imaginação, portanto, desaparece quando estas forças são dominadas efetivamente.”* (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p.228).

A chave da realidade não se encontra fora dela, isto é, nas elucubrações empreendidas, na consciência que se tem dela. Ao contrário, as relações materiais que os homens estabelecem entre si é que servem de condição para a própria consciência. Conhecer a realidade é conhecer tais relações e estas são resultados de ordenamentos sociais. A sociedade burguesa é, no entender de Marx, a realização suprema de uma ordem fundada na divisão social e no benefício de uns em detrimento de outros. Contudo, o que importa é que a sociedade burguesa ilustra e confirma com propriedade que a materialidade funda a realidade e a existência humana, obrigatoriamente, acontece aí. Desse modo, as idéias atrelam-se à realidade e não ditam o que a realidade é. O empenho intelectual, a força das idéias reside na elucidação da realidade, na exposição de sua constituição e desenvolvimento.

O empenho apenas mencionado marca toda a extensão da obra de Marx. “O Capital” é o cume de tamanho empenho, pois a totalidade que Marx apontara em textos anteriores ele procura elucidar aqui. O materialismo dialético confirma-se como o caminho da análise. A totalidade considerada apresenta-se entremeada por momentos interligados e em constante conflito. A lógica da totalidade burguesa sustenta-se na sua concomitante historicidade. Marx mostra a lógica e pela lógica toda a estruturação da sociedade burguesa, mas isso serve como recurso didático e, ao mesmo tempo, contesta um puro historicismo para o qual os fatos se amontoam na história numa sucessão crescente. De fato, há uma lógica que percorre toda a história, tornando-a passível de sistematização. Contudo, a lógica não condiciona o histórico e somente se põe de fora, de cima, na medida que isso encontra confirmação na história.

A relação entre lógica e história não é de identidade muito embora Marx demonstre que a história possui uma lógica, isto é, não é fruto do acaso, não é acidental e não é senão um mistério totalmente humano e a lógica, por sua vez, marca-se pela historicidade.

Talvez se possa colocar lógica e história numa completez conflituosa, posto que a lógica supera a história ao expor as configurações que cercam e são o dado imediato. Esse arcabouço indica a organicidade constatável da história e a garantia de sua clara exposição. A lógica é empregada por Marx como a forma para a matéria, história, sem contudo, enclausurar aí a história, mas dar-lhe um acabamento que por sua natureza não possui na imediatez. A história, por sua vez, proporciona respaldo à lógica não justificando as incursões desta, mas norteando suas elaborações. A lógica não dita o destino da história, mas explicita que, segundo o curso dos eventos, a história há de adquirir determinadas configurações.

“Aqui se trata dessas leis mesmo, dessas tendências que atuam e se impõem com necessidade férrea. O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão-somente a imagem do próprio futuro. (...) (...) nas próprias classes dominantes já se insinua o pressentimento de que a atual sociedade não é um cristal sólido, mas um organismo capaz de mudar e que está em constante processo de mudança.” (Marx. O Capital, p.13-14).

Aos estudiosos alemães que demoraram para reconhecer e buscar compreender, Marx dirige a crítica contra o logicismo destes que desvincula as relações econômicas com a realidade alemã e que ainda assumem a ordem capitalista como definitiva. Para Marx, isso significa tomar a perspectiva burguesa de análise e negar o processo histórico, a atividade humana. Há, de fato, uma lógica que rege os fenômenos parecendo existir a priori, mas que deriva da situação dada. Os fenômenos podem ser captados em suas relações num tempo e espaço determinado. Dependendo das relações estabelecidas altera-se toda uma dada situação. Tais alterações não ocorrem causuisticamente. Assim como uma lei resultante de certo contexto modifica-se nos jogos das relações contextuais, assim também ela repercute no meio que a origina e a “segue”. As relações entre os diversos elementos de uma estrutura social são determinantes para o que quer que ocorra nesse meio. Pode-se, ainda, reconhecer os

fatos que deflagram e sustentam uma tal estrutura que poderá ser suplantada por uma outra se suas possibilidades de continuação estivessem esgotadas. Quando as perguntas sobrepujarem as respostas dadas ter-se-á o caminho aberto para novas estruturas. Isto ocorre através da atividade humana, mas independentemente da consciência que os homens tenham disso. A vontade, o interesse, a disponibilidade humanas moldam-se às condições materiais donde se conclui que a consciência se subordina ao dado externo, ponto de partida, da crítica da consciência e não a consciência e seus frutos como momento da crítica. As idéias, as racionalizações sobre o real não existem por si. Não passam de abstrações, isto é, delírios, investidas inconseqüentes. Os fatos comprovam as idéias, mas estas não podem senão obter validade daí. Aos fatos devem ser contrapostos outros fatos de onde são possíveis as abstrações. A história humana é um desenrolar da diferença do ser e de ser. Por isso, não se encontram leis eternas ou sistemas ideais que dêem conta do real em todos os tempos. O real tem as leis de seu momento que variam segundo o modo que os homens estabelecem entre si, ditado pela produção de suas vidas.

“Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o deniurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.” (Marx. O Capital, p.20).

Marx pretende que, ao contrário da dialética hegeliana, sua concepção dialética aponte as contradições do real não no nível do pensamento, mas da existência material, verdadeira realidade, se caracterizada pela privação, pelo acúmulo de poucos tendo como conseqüência a superação desse contexto. A sociedade burguesa não é a expressão exterior, do Espírito Absoluto, mas é o próprio Espírito Absoluto que será negado para dar lugar ao Espírito Humano.

Marx não reduz a realidade ao econômico, mas insiste nesse aspecto como o fundamento, o substrato de toda sociedade sobre o qual erguem-se outros momentos da realidade. Sem o pleno controle das necessidades mais fundamentais, e disso e de todas as imbricações aí contidas a economia política

procura dar conta na abordagem de Marx, a realidade deixa de expressar-se em sua diversidade. Compreender a realidade não é descobrir ou elaborar um conjunto articulado de idéias, mas atentar para a própria realidade e, a partir dela, empreender uma tradução lógica, racional. Tal tradução sustenta-se enquanto predominar o ordenamento social de onde deriva.

Marx inicia “O Capital” dizendo que *“A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar.”* (p.45). A exterioridade da mercadoria revela algo que lhe é intrínseco e que viabiliza sua produção, circulação e procura. O que a mercadoria pressupõe é o valor e este, por sua vez, é posto por algo, isto é, o trabalho. O valor materializado na mercadoria ocorre pela efetivação do trabalho. Na organização capitalista todo criador torna-se também criatura, o possuidor, coisa possuída. O trabalho-valor também passa a ser mercadoria e fonte de valor que recebe valor. Portanto, não se trata de uma lógica especulativa, mas que encontra respaldo na empiria histórica. Além do mais as premissas da argumentação marxista são históricas afirmando sempre que uma dada situação não surge à parte de um processo determinado e reconhecível. Não pode, precisamente por isso, conceber um processo de enriquecimento sem que haja alguma forma de apropriação e acúmulo. A mercadoria aparece como valor porque também é valor de troca, câmbio entre valores de uso de quem produz e de quem consome. A mercadoria produzida posta-se como auto-suficiente, porém o valor que a envolve esconde as relações sociais presentes nela. No entanto, a auto-suficiência da mercadoria desfaz-se na sua troca, posto que ela precisa ser valor para alguém para que surja, desapareça e volte a ressurgir. Mas, como já foi dito, o valor depende do trabalho posto em algo. O valor concretiza o trabalho despendido na produção de mercadoria. Esta reúne em si a diversidade de trabalhos individuais e cria a generalidade do trabalho. O que não se pode perder de vista é que o trabalho abstrato continua sendo um processo social e, por conseguinte, real.

“O trabalho, entretanto, o qual constitui a substância dos valores, é trabalho humano igual, despendido, da mesma força de trabalho do homem. A força conjunta de

trabalho da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui, como uma única e a mesma força de trabalho do homem, não obstante ela ser composta de inúmeras forças de trabalho individuais.” (Marx. O Capital, p.48).

O trabalho enquanto regulador do valor dos mercadorias nunca é uma atividade isolada, embora possa ser desenvolvida individualmente, pois trata-se de uma determinação social, visto que valor se confirma na diferença. O trabalho sempre se desenvolve numa dada sociedade, segundo um determinado desenvolvimento tecnológico estabelecendo um tempo socialmente necessário para a produção de uma mercadoria.

O processo de troca acelera-se numa sociedade onde as mercadorias se tornam excedentes e, com isso, avança a forma do valor que conduz ao surgimento do dinheiro. Este encarna a referência maior de valor na sociedade, sendo a mercadoria por excelência que adquire todas as mercadorias e cuja aquisição vem a ser o objetivo da produção de mercadorias. O dinheiro não é uma invenção momentânea, mas uma consequência já pressuposta e predisposta nas relações mercantis primeiras.

No entanto, não bastam o trabalho, o valor, a mercadoria, o dinheiro e todas as manifestações destes para que o capitalismo se configure como tal, pois estes elementos estiveram presentes em outras épocas, tendo um aspecto determinante em sua distinção. É o capital industrial que gera uma produção de excedentes com a exploração dos trabalhadores assalariados que o capitalismo ganha autêntica e plena existência. Portanto, o capital não é um aspecto ou elemento social, mas uma relação em sociedade. Marx aponta essa relação entre capitalismo e trabalhadores na qual os primeiros exploram os últimos. O conjunto das mercadorias é uma concretização de todo trabalho aí acumulado. Os meios de produção estando nas mãos de alguns, condicionam a reprodução da existência dos demais. O trabalho que gera progresso e produz riqueza é apropriado pelo capitalista e beneficia somente a este. Para o trabalhador resta o repúdio ao trabalho, visto que dele ele retira a permanência na mesmice de seu estado e do próprio capitalista. A dinamicidade do trabalho é negada e

tripudiada pelo reinado da estaticidade social. O que se nega ao trabalhador nega-se concomitantemente ao capitalista, posto que a diminuição de um homem implica na diminuição de um outro, já que o homem é homem no meio do homens. As raízes do capitalismo devem ser buscadas na história, mas relações entre homens, na lutas e disputas entre grupos que privilegiam as classes dirigentes e não na natureza onde as práticas estão pré-determinadas. A virtude que possa ter orientado o sucesso de algumas foi a de investir na posse, no privativo, no acúmulo e justificar uma relação como os semelhantes na dessemelhança do desfrute.

Pode-se dizer, sem dúvida, que Marx elaborou uma teoria para explicar o capitalismo, mas ele partiu da realidade dada em suas relações entre os homens numa sociedade assim organizada. O capitalismo não confirma a teoria marxista, mas encontra na teoria marxista sua fidedigna descrição. Marx percebeu com propriedade que uma teoria sobre o capitalismo necessitaria ter em seu interior o caráter fugidio do sistema analisado. Por isso, ele empregou exemplos e perspectivas que indicariam as possibilidades do ser no capitalismo. No entanto, a contradição é inerente ao capitalismo que quanto mais avança em sua confirmação mais constrói sua ruína. De igual modo, uma teoria que procure dar conta de tal realidade põe como temporal e fugidia sua existência e validade. Contraditoriamente, é precisamente isso que garante sua permanência, posto que se funda sobre a necessidade de se tornar o real em sua dinamicidade. Portanto, a lógica marxista é a lógica dialética, conforme o próprio Marx a entendia. Muito embora não se aferre incondicionalmente ao dado sensível imediato, a dialética marxista somente ganha consistência e se confirma na equivalência empírica. Obviamente não se trata de uma paridade reprodutora, mas reflexiva. Em outras palavras, Marx procura captar o movimento do real, sem contudo, capturá-lo e, assim, possibilitar seu desvelamento, seu conhecimento na exposição do referido movimento. Da apreensão e compreensão da dinâmica do real advém a construção de uma ação transformadora em contrapartida, pois a atividade do real somente se altera no âmbito da ação. O mero ativismo cede lugar ao agir elaborado que não

escamoteia a ação, porém não se reduz ao mero fazer e objetiva o real em sua totalidade, isto é, pensado e atuado.

O MATERIALISMO PRESENTE NA ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA EM HEGEL

Marx reconhece em Hegel o mérito do emprego do método dialético, mas não deixa de questionar e criticar sua aplicação. A valorização e concomitante ressalva marxista ilustra o esfacelamento do sistema hegeliano em inúmeras vertentes. Deve-se notar que cada uma delas pretende ser a realização da verdade que aquele sistema prefigurava. Em relação ao sistema hegeliano o marxismo afirmaria tratar-se de uma mentira, uma ilusão, à qual ele se oporia como verdade, como autêntica realidade? Marx, de fato, se refere a Hegel como aquele que caiu numa determinada ilusão, mas tal ilusão serviria como parâmetro para uma superação? Na verdade, Marx atesta constantemente que o único parâmetro referencial é a própria realidade expressa na vida dos homens. No entanto, as ilusões também podem ter sua origem na própria realidade, conforme o mesmo Marx aponta na “Ideologia Alemã”. Ora, a superação de uma ilusão do real é a superação real de uma ilusão. Em outras palavras, uma ilusão é uma apreensão do real que pretende ser o real sem que o seja. A ilusão é vista de fora de si e, dificilmente, como Narciso, ela se reconhece como um outro. Então, se, para Marx, a realidade contrasta a ilusão, esta serve como referencial que confirma a própria realidade.

Por outro lado, afirmar o hegelianismo merecedor de reconhecimento não significaria apontar-lhe um momento da verdade? Afinal de contas, sobre o que se ergue o marxismo? De acordo com o já dito ergue-se sobre o real, mas cabe indagar se o hegelianismo não teria feito parte do real, ainda que o distorcendo?

Seria possível fazer uso do método dialético isolando-o de suas intenções e pretextos? Esta questão e algumas outras mencionadas merecerão maior consideração posteriormente. Contudo, todas elas abrem caminho para se ponderar a pertinência do hegelianismo, ou seja, se sua veracidade pode ser demonstrada do seu interior e a partir das críticas a ele dirigidas.

A Idéia do Absoluto somente se torna o que é vindo-a-ser, e vem a ser deixando de ser. Pode-se perguntar se a negação da idealidade, em Marx, como primado não é o vir-a-ser dessa mesma idealidade absoluta que, assim, tem sua verdade manifesta. Daí, tem início a tarefa desse momento empenhado em tratar o papel da materialidade no arcabouço filosófico hegeliano e a presença do materialismo, se como acidentalidade, mas necessariamente presente.

Em suas obras de juventude Hegel se preocupa muito mais com a história do que com a filosofia. Obviamente sua concepção de história no referido período já traz embutida uma posição filosófica. No entanto, é somente após o dito período que Hegel se empenha em elaborar sua herança filosófica. Apesar disso, deve-se insistir que a história em Hegel não pode ser compreendida adequadamente se separada de sua ontologia e epistemologia, pois ao apontar para o ser na história isto já denota um entendimento do ser e entendê-lo implica em poder conhecê-lo.

Durante sua formação teológica Hegel procurou a encarnação do espírito religioso no espírito de um povo. Ao contrário de Schelling, Hegel mantém seu interesse pela religião após deixar o seminário de Tübingen. Para ele, judaísmo e cristianismo são a vida de um povo e, ao investigar a religião, Hegel crê estar investigando a realidade que socialmente se encontra marcada pelo fenômeno religioso. Contudo, a religião não é abordada como uma distorção da realidade, mas é assumida como a realidade que pode se adulterar se perder de vista suas referências históricas originárias.

“A razão pura incapaz de qualquer limitação é a própria divindade. Segundo a razão, foi assim que o plano do mundo se ordenou. A razão ensina ao homem conhecer seu destino e um fim incondicionado de sua vida. A razão pode-se encontrar freqüentemente obscurecida, mas nunca totalmente suprimida, mesmo na obscuridade manteve um débil brilho.” (Hegel. A vida de Jesus, p. 27)

A realidade contradiz a lógica da razão com sua própria lógica. Entretanto, a realidade jamais foge ao homem como algo completamente alheio e com qual ele não guarde relação alguma. Portanto, mais do que numa religião objetivada, isto é, traduzida na observância de normas e preceitos indiferentes à vontade humana,

Hegel insiste numa religião subjetivada pautada pelo amor e envolvimento afetivo. “(...) *razão e liberdade serão sempre a nossa solução, e nosso ponto de encontro a igreja invisível.*” (Hegels Briefe I, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, p.18 - carta de janeiro de 1795 a Schelling).

Diferentemente de Kant, onde a moralidade é a superação do particular pelo universal, Hegel tem a moralidade como a superação da cisão entre particular e universal. Particular e universal negam-se enquanto auto-suficientes, o que caracteriza a oposição excludente. Se se argumenta que, apesar disso, Hegel resolve a oposição no universal idealizado, então deve-se levar em conta que esse mesmo universal não se esvazia do particular e o que projeta adiante apóia-se no particular.

Toda objetividade é determinação, é confirmação da subjugação do sujeito às necessidades da finitude. A superação definitiva das cadeias impostas pela objetividade toma lugar na divindade, na qual reina absoluta a subjetividade. A ordem subjetiva não vive a satisfação das necessidades, pois não se atrela mais às necessidades. Não se tem a superação das necessidades, mas a abolição da superação entre satisfação e necessidade. No reino da finitude não há satisfação que seja plena, nem necessidade que se imponha absolutamente. Tal percepção permite investir na busca da satisfação sem se deixar esmorecer pelos insucessos e, igualmente, combater as necessidades, sobrepujando a impotência de tal empreitada. Não é a religião pela religião que lhe interessa, mas a vida humana entendida desde a perspectiva religiosa.

A pretensa universalidade do discurso religioso encontra-se demarcada pela particularidade histórica e sua superação não se dá senão pela extensão de uma experiência localizada a todos. Em Iena Hegel reconhece a filosofia como um meio de tratar da realidade humana mais abrangentemente. Com a filosofia a subjetividade parece adquirir maior amplitude. O Iluminismo, a Revolução Francesa exigiam algo que desse conta das transformações profundas que os povos estavam enfrentando. O Iluminismo evocava a maioridade do homem pela razão e a Revolução Francesa aludia ao poder transformador do humano. A afirmação do poderio da razão pelo Iluminismo é abalado pelos descaminhos da Revolução Francesa. Afinal, a razão não é tão completa quanto se esperava. Hegel se nega a se render à irracionalidade dos

eventos históricos e a esperar a remissão do presente no futuro. Como um fecho de luz na escuridão Hegel desvela a racionalidade atuante no presente e seu caráter contraditório como sua verdadeira essência. Nada é somente o que parece ser, mas é o que será assim como é o que foi. O presente é a causa de sua própria ruína no passado e concomitante restauração no futuro. Nada surge por acaso, mas obedece a uma ordenação historicamente posta. A Revolução Francesa gestava sua própria negação muito embora isso não fosse a intenção de nenhum de seus membros. Uma revolução que se esforce por manter-se reafirma o que procurou negar e, se fiel à sua essência, acabará por revolucionar-se. O presente não é filho do casuísmo, do acidente. Não se rege pela irracionalidade, mas sempre está ao alcance das mãos humanas que, se, por um momento, desconhecem o que se passa, não deixam de reconhecer o que deve ser objetivado. *“O homem, que é racional em-si (em potência), deve completar a produção de si mesmo pelo trabalho, através da saída de si, mas deve também tornar-se real (para-si) mediante o retorno à própria interioridade.”* (Hegel. Filosofia do Direito, p. 10).

O que Hegel expressa no âmbito do pensamento é o que ele constata na realidade e esta extrapola o presente, situando-se como o que deve ser porque assim tem sido. A sistematização pela razão não é a elaboração de uma trilha que se deve percorrer, mas consequência de um processo confirmado desde as formas mais rudimentares de vida até suas complexidades em vigor. Profundamente impressionado com a realidade à sua volta, Hegel impõe-se como tarefa a compreensão da mesma realidade. A contraditoriedade do real não é algo acidental e efêmero, mas constitutivo dele. Hegel apresenta a contradição como um princípio básico que não poderia ser eliminado nem da consciência do sujeito nem da realidade objetiva.

Para Hegel, reconhecer tal determinação da realidade implica numa respectiva compreensão do ser. A questão central da filosofia deixa de ser o conhecimento, como em Kant, para considerar o ser. O sujeito humano é assumido por Hegel como extremamente ativo, segundo o que já foi referido anteriormente pela experiência que ele teve da Revolução Francesa. Mas os reveses sofridos pela Revolução submeteram o sujeito transformador às condições dadas objetivamente. A realidade objetiva precisava ser analisada, pois aí habitava o sujeito e estariam as

condições de movimento deste. Os campos da política e da economia tornam-se investigação obrigatória para Hegel.

Fiel a seu tempo, Hegel, sempre esteve atento ao que o cercava e, se projetava sua lógica para além do presente, orientava-se pelas indicações do mesmo presente. A Alemanha do tempo de Hegel era predominantemente agrícola, atrasada e dividida em governos regionais. Se as asserções hegelianas demonstraram ser posteriormente vãs e equivocadas, isso se deve ao fato de que o encanto inicial de um momento do real em vigor esvanecera. Ora, não se pode negar que Hegel partisse do dado, mesmo não o abordando em toda a sua completude. Somente se encontra resguardo da inconsistência do real fora dele. Daí, um sistema lógico que contemple a efemeridade brota como consequência. Contudo, Hegel não foge do real, mas se detém sobre ele, pensando-o, para estar mais nele através de sua melhor compreensão. Hegel enseja um sujeito menos aturdido pelas mudanças do objeto, ou seja, arrastado pela enxurrada objetiva, porém ciente de que é levado por ela. Não se tem um sujeito vitimado pelo dado, mas conhecedor do ser do real. É impossível não se deixar seduzir pelo canto das sereias, posto que o sujeito é seduzível, está sujeito a, contudo, é possível atar-se aos mastros da razão, antecipar-se ao dado, ao real. O objetivo, a meta não é o fechamento ao dado, mas a preservação do sujeito durante sua exposição. A conservação do sujeito é também a conservação do objeto. De igual modo o objeto não se suprassume no sujeito, pois a realidade não é, Hegel sabe muito bem, absoluta subjetividade.

Quando Hegel identifica o desenvolvimento histórico com a realização da idéia, ele delimita a capacidade de intervenção humana no próprio destino. Há sempre algo mais que age independentemente dos homens, apesar de seus atos e intenções. Aqui a história não se vende a uma entidade que lhe é exterior, mas ultrapassa o controle que os homens pretendem ter sobre suas vidas. Por outro lado, a concomitância entre idéia e realidade funda-se sobre uma construção lógica e não sobre uma revelação. Mais uma vez a realidade é analisada para que daí derive sua ordenação. É necessário ter em mente que Hegel era sensível aos fatos históricos de seu tempo. Ele insistia em tratar da vida e esta é a história, espaço privilegiado do humano.

“Pensar a vida, essa é a tarefa. A consciência da vida pura seria a consciência do que o homem é” (Nohl. Hegels theologische jugendschriften, p. 429) (Tübingen, 1907).

A equivalência entre idéia e uma dada realidade não restringe a idéia ao estágio atual da realidade e, por outro lado, não delimita a realidade como desdobramento ideal. A idéia percorre diferentes níveis e expressões, assim como a realidade não se reduz a apreensão do sujeito. A lógica hegeliana intenta preservar o movimento do real, do ideal, porém reconhece a insuficiência dessa empreitada

“O processo do conceito já não é o passar par ou o aparecer no outro, mas o evolver, pois o diferente põe-se de imediato ao mesmo tempo como idêntico entre si e com o todo, e a determinidade é posta como um livre ser do conceito total.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, §161, p. 181).

O movimento do conceito deve ser considerado, por assim dizer, apenas como um jogo; o outro, que é posto por esse movimento, na verdade não é um outro.

A localização da idéia realizada num momento histórico necessita apoiar-se no tempo e no espaço que não possuem repercussões significativas em si mesmos, mas que ganham relevância se referidos ao processo histórico-social. A Revolução Francesa, por exemplo, não ocorre em todo o tempo e num espaço indiferenciado. É um acontecimento histórico, fruto de inúmeras relações travadas entre os homens e que não eclodiu do nada, mas resultou de outras tantas revoluções invisíveis que, embora em menor escala, potencializaram um desfecho maior. O momento e o local de um dado evento não são acidentais. Encontram-se prefigurados na idéia no sentido de que necessariamente devem ocupar um determinação histórica. Desse modo não há conteúdo que se ponha sem um forma. Além disso, o que a história cumpre em si não é o predestinado pela idéia como algo diante do qual esta se porta indiferentemente. A idéia não acontece senão necessariamente incorporada e a história confirma a idéia, indicando a racionalidade permeando a existência. A última palavra pertence sempre à razão, o que não exclui a paixão pelo realizado. O feito, o desfeito, o omitido estão no âmbito da razão. Uma ação individual, particular não deixa de

orientar-se por um sentido contribuindo para a realização da idéia pela realização do humano. A finitude se completa na infinitude onde o reinado da razão é absoluto. A razão na finitude não é repouso nem quietude, pois marca-se pela dinamicidade da contradição. Hegel esforça-se por capturar a realidade toda e toda realidade. O que antes se via como decepção, instabilidade, passa a ser visto como movimento para algo mais pleno. A realidade é a realidade pensada, mas sem prescindir da realidade. Se o pensamento se apresenta contraditoriamente em Hegel é porque a realidade é captada do deste modo. A realidade confirma a lógica porque a lógica é o esforço da apreensão da realidade. Não se tem um fracasso da lógica quando a realidade a ultrapassa, pois a lógica corre através da realidade na tentativa de expô-la o mais lucidamente possível. Para tanto faz-se necessária a atenção incondicionada à realidade de “(...) o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto (...)” (Hegel. Fenomenologia do Espírito p. 51). O dado, o pronto e acabado, o objeto posto aí não possui a verdade de si em si se não se considera que foi, é, um para si por outros, isto é, o objeto deparado é na sua totalidade na qual, inclusive, é negado.

”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. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 23).

A verdade da realidade habita em seu devir; a realidade unicamente é vindo-a-ser, desensimesmando-se, objetivando-se. Então, a objetividade torna-se o anteparo antológico para o pensar hegeliano. O esforço hegeliano é o de conciliar a consciência e o mundo. A consciência é resultado imediato das potencialidades do sujeito e do mundo. Cabe frisar que o sujeito, para Hegel, não é auto-suficiente e não é unicamente criador do que o envolve. Ele mesmo é equacionado pelo meio onde sua corporeidade se constrói, se confirma e se põe como necessária. A posição antidualista de Hegel reflete-se em sua recusa em aceitar a separação sujeito-objeto, homem-mundo. O sujeito, o homem acontece na relação com o objeto, o mundo expressando-se, exteriorizando-se e isso se faz também pela linguagem, que não somente expressa o mundo ou as idéias, mas também atribui forma, corpo, delimitação ao expressado. Não há pensamento sem linguagem e as diversas manifestações da linguagem indicam a

variedade de apreensões das coisas que as pessoas possuem. O meio pelo qual o pensamento se expressa não é um mero canal, mas é um modificador, um agregador, um refinador do pensado que se dirige ao outro. O próprio pensar ensimesmado, ao pensar-se, põe-se como um outro pelo qual se referencia, posto que se pensa sobre algo e este torna-se um outro. Portanto, o pensar apóia-se sobre o movimento, a desestabilização. O movimento por excelência é da vida, das coisas vivas. Assim, a racionalidade constitui-se num devir, em algo que não existe em potência e que é atualizado. A racionalidade é alcançada e, para tanto, deve ser trabalhada, fazendo-se eminentemente histórica.

A “Fenomenologia do Espírito” é a afirmação cabal de que todo homem possui consciência, porém nem todos possuem o mesmo nível. A posse de consciência não é suficiente, mas ter consciência, para Hegel, significa estar envolvido com a realidade. Ainda mais a consciência é essencialmente dinâmica e é possuída na medida em que é buscada. A busca pela consciência ocorre onde o humano, ser vivente, tem sua expressão configurada. A consciência é permanentemente cercada por limitações que assumem as mais variadas formas. Ao contrário de Fichte, Hegel entendia a vida em comunidade como a extensão da liberdade do indivíduo e não sua limitação. No entanto, Hegel também sabia das contradições inerentes ao convívio comunitário assim como a relação conflitante entre os indivíduos. Se Hegel não atribuiu primazia a um aspecto social como o elemento determinante, ele salienta as restrições que condicionam a finitude. Tal situação somente é superada na infinitude e esta se estabelece na universalização da consciência. Isto quer dizer que se o limite determinante for o econômico ele se tornará o empenho central. Isso se faz necessário porque a consciência se liberta corporeamente. Não se afirma nenhuma dualidade, nas dimensões diferentes e complementares de um mesmo ser. Essa cisão da consciência é que possibilita seu desenvolvimento, pois ela se compreende em sua totalidade como idêntica e oposta a si mesma.

A consciência levada e elevada a seu nível supremo é o espírito, para Hegel, que concilia as diversidades definitivamente. O espírito não é uma entidade alheia à realidade, ao mundo, à história. Ele somente pode ser falado porque a finitude o confirma. Existir é determinar-se, negar-se e afirmar-se. O espírito necessita da

realidade o que desvela a significância considerável da mesma. O espírito não é senão pura expressividade que, como tal, se manifesta no espaço e no tempo, na exterioridade. Os seres vivos se caracterizam pela sua expressividade sendo naturalmente a melhor incorporação do espírito. No entanto, os seres vivos são finitos e seriam uma forma do espírito. A realidade é mais rica que os seres animados, porque a vida necessita de tantos seres inanimados que fornecem apoio para a manutenção e reprodução da própria vida. Mas os seres inanimados precisam ter uma razão de ser além de sua justificativa aos seres animados. Eles também constituem a realidade enquanto exterioridade. O inanimado, para Hegel, carece de consciência e tornar-se receptáculo do espírito significa ampliar a riqueza dessa realidade. Cabe lembrar que Hegel deseja abraçar toda a floresta e não somente uma árvore. Por isso, o todo da realidade é considerado e não há parcela aí que possa ser negligenciada. A ausência de consciência entre os seres inanimados remete à existência de um universo que se põe por si só como exterioridade e vida. É isso o que Hegel afirma ao final de sua “Ciência da Lógica” ao relacionar a idéia à liberdade. A idéia, por ser liberdade, deixa livre sua incorporação. A exterioridade é guiada pela idéia no sentido de que a primeira não é mero acidente ou acaso, mas possui um sentido em seu desenrolar. A própria natureza não se encontra à mercê da pura casualidade. Mais uma vez vale reforçar a concepção hegeliana de realidade, segundo a qual uma ordem intrínseca a tudo permite compreender todos os acontecimentos dentro da racionalidade. No entanto, a razão não é mais uma identificação com a realidade, mas uma captação da realidade entendida essencialmente como contradição. Da contradição participa a própria razão, a idéia, o espírito. A liberdade de idéia é a liberdade estendida à exterioridade em seu pleno desenvolvimento no tempo e no espaço, existindo por si mesma sem qualquer subjetividade.

A soberania do espírito, segundo Hegel, reside em pôr sua encarnação, porém trata-se de uma necessidade lógica e racionalmente colocada, posto que o espírito somente é absoluto ao incorporar e incorporar-se na totalidade do real.

A realidade empírica, a estrutura das coisas, embora justificadas no espírito, podem ser ditas independentes do espírito, pois são necessárias para a formação do mesmo espírito. A negação da independência se faz pela racionalidade da referida necessidade. Em outras palavras o que o espírito funda não pode deixar de ser

feito, pois disso depende o espírito. Desse modo forma-se a subjetividade como consciência, autoconsciência e atuação ciente do que realiza. O que aparece inicialmente aqui como condição deve ser compreendida em termos de essência. Esta é a base da necessidade.

A incorporação do espírito é o meio pelo qual o espírito existe e se expressa. Portanto, trata-se de um princípio, segundo o qual a incorporação não é uma escolha indiferente e desnecessária. O universo não pode ter uma existência reduzida a confirmação do espírito, pois o universo, a finitude seria reduzida à uma contingência reduzindo também a extensão do espírito. Por outro lado, o espírito deixaria de criar sua exteriorização permanentemente tão-somente abordando-se ao acaso.

O espírito, para Hegel, não somente é, mas também tem de ser. Isto se traduz em sua constituição pelo devir como pela necessidade. A necessidade sempre representa uma carência, mas esta aqui representa muito mais algo lógico, não menos vivo, e obrigatório. A finitude é contingência por sua própria consistência, mas vista no contexto da racionalidade ela se torna necessária e, como tal, não pode ser preterida. A finitude possibilita a infinitude numa relação que somente se resolve no absoluto, conjunção das contradições. O absoluto é sujeito que exige sua contraposição na exterioridade a qual ela nega para afirmar-se plenamente. A vida do absoluto é um constante processo através do qual constrói sua existência, autoconsciência. *“(...). a substância viva é (...) o sujeito (...) somente na medida em que é o movimento de ser por, ou a mediação entre si e seu desenvolvimento em algo diferente.”* (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 30).

A contradição caracteriza a ontologia em Hegel onde o ser resulta de um conflito. O ser vem a ser através do suporte dado pela exterioridade, que não é projeção do ser, embora participe do ser, porque é, e aí se depara com um obstáculo à sua plenificação. A realidade material se põe como independente, auto-suficiente e absoluta em si mesma. De fato, como já considerado anteriormente, a matéria precisa existir por si sendo viabilidade para o espírito, verdadeira totalidade. A matéria perde sua independência por si própria, pois está fadada ao desaparecimento, sustentando-se na similaridade de sua reprodução. A matéria é o todo enquanto parte, momento dele

mas não o todo absolutamente, porque ela não se diz por si só. A idéia acrescenta à matéria a totalidade que falta a esta e a idéia tem na matéria o seu outro pelo qual atinge a maturidade de sua consciência, passando ao nível do espírito.

A realidade material não é negada, nem negligenciada na Filosofia hegeliana. Nada ocorre no universo, na realidade humana, que não siga uma necessidade racional. Isto não depende da lucidez de uma mente conhecedora e reconhecedora do real que reduza tudo a si. O conhecimento do que acontece é um processo que amplia a ciência da relação entre conhecedor e conhecido. A realidade, a existência não são caóticas, mas logicamente constituídas. A capacitação suprema do real ocorre no conceito que congrega em si a coisa em si e para si. Interioridade e exterioridade não se excluem, mas constituem a totalidade do real. Por isso, o conceito não é abstração vazia, mas consideração do concreto e, portanto, também concreto.

A realidade conceituada ou constituída em sua totalidade, reconciliada consigo mesma, no conceito percorre um longo e difícil caminho. A “Fenomenologia do Espírito”, demonstra o percurso e seus percalços por onde a realidade plena se apresenta no espírito. O fenômeno é o aparecimento de algo. Em geral, o fenômeno é o aparecimento de um dado, o objeto para o sujeito. Kant sustenta a distinção entre o fenômeno, a manifestação de algo, da coisa e a coisa em si. Segundo Kant, pode-se conhecer o fenômeno, isto é, como a coisa aparece para um sujeito conhecedor, porém a coisa em si é inacessível. A coisa é o que é para o sujeito e nos moldes deste sujeito. Hegel, ao contrário, postula a concomitância entre a coisa em si e sua manifestação. Como a coisa aparece já indica o que ela é. Nesse sentido a aparição, o fenômeno não é uma adulteração da coisa, uma miragem que remeta à coisa real, mas é a própria realidade da coisa. O objeto, a coisa não é somente o que é para o sujeito, mas é também o que põe por si mesma. Em Kant, a impossibilidade de acesso à coisa em si indica que o conhecimento, que o sujeito daí obtém, nunca é definitivamente acabado, absoluto, verdadeiro. Hegel relativiza o conhecimento do sujeito pelos limites do próprio sujeito, conforme faz o próprio Kant, não situa o sujeito como inacabado, posto que ele se constrói na relação com o objeto e, este, também é um processo contínuo. Por um lado, pode-se dizer que a posição hegeliana não permite independência à coisa em si, porém, por outro lado, é necessário notar que Hegel funda sua visão de realidade

na própria coisa e não o que se pode denominar em certa medida, na especulação do sujeito. A “Fenomenologia do Espírito” expõe a aparição do Espírito, como ele se constitui. O aparecimento do Espírito é o próprio Espírito e esse mostrar-se, revela-se em processo. Ao concentrar-se sobre o processo, Hegel salienta a equivalência entre o Espírito e o caminho percorrido até sua plena realização. A Fenomenologia, em Hegel, não descreve uma realidade de coisas inferior que possa ser desprezada. Examina o caminho que conduz a uma realidade marcada pela completude. Se há um processo que possa ser apontado, então é possível determinar momentos e níveis diversos. A cada momento equívale um referencial, pois apesar das limitações, estas apontadas pelos momentos seguintes, é completo e acabado em si. Contudo, não é somente o momento seguinte que revela a insuficiência do anterior, mas o próprio momento atual já revela sua contradição, posto que se apresenta com acabado sendo que é um momento do todo. Isto se torna ainda mais presente quando o existente se perpetua unicamente em novo indivíduo da espécie. A realização de um objetivo ou a compatibilidade com um modelo ao mesmo tempo em que denota realização, posta-se como uma limitação.

O real, para Hegel, se sedimenta em seu contrário, não em seu idêntico. Por isso, o real se completa naquilo que o nega e que ele mesmo deve negar para conseguir sua afirmação. A referência do real é outro de si, onde ele se perde e se encontra. Em Hegel, o outro não é simples alusão ou metáfora, mas necessidade que condiciona a construção da totalidade.

“O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.22).

Portanto, a matéria como o outro do espírito se faz necessária, mas com isso obstaculiza o próprio espírito por sua extrema contingência e predominante mutabilidade. Mesmo assim a matéria não se torna menos necessária, pois ela ainda se

apresenta em níveis diversos e mais complexos. Os percalços da matéria são os percalços do espírito. Daí, resolver as contradições do espírito é resolver as contradições da matéria. Ler a realidade dialeticamente não é uma postura racional, mas é tomar a realidade como é, isto é, dialética. As formas de vida assumidas pelos homens e suas respectivas concepções equivocam-se por determinar o que a realidade é e por não a compreender processualmente. Portanto, toda e qualquer crítica da consciência num dado nível é a crítica a uma dada realidade ou momento histórico, pois a consciência é, em Hegel, consciência de algo, que exista em si para além dos parâmetros da consciência.

A forma inicial de consciência adotada por Hegel no percurso que conduz à completude é a empírica fundada na certeza sensível. Essa apreensão do real apresenta-se extremamente rica nos estímulos produzidos e no que oferece. Mesmo assim o sujeito não consegue captar todos os movimentos internos presentes aí, pois se opera necessariamente uma não seleção de interesses. A totalidade aí presente, que somente ao final se revelará em sua plena constituição, não encontra as condições adequadas para ser assumidas como tal.

“O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente. Devemos proceder também de forma imediata ou receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.74).

O começo não é e não pode ser outro senão o que é mais imediato, no caso, o saber sensível. Trata-se de um saber que aparece acabado, resumindo o real nele. A imediatez garante existência própria. Na verdade, o caráter absoluto da existência está condicionado pela certeza que advém de um outro. O sensível se confirma num outro que o constata, posto que ser sensível significa ser objeto de um outro pelo qual necessariamente se dirige à exterioridade. Para Hegel, esse momento deve ser abordado não conceitualmente, visto que é assim que ele se dá. Por isso, trata-se do começo necessário de investigação do real aqui como um concreto bruto se depurará no processo até atingir a completude no conceito. O universal habita o sensível, mas precisa fazer-se pela particularidade que o manifesta. A evanescência do sensível

ofusca o universal, tornando-o vazio como a indiferença, pois o particular predomina e aparece como único. Essa unicidade se rompe se se considera que o sensível se preserva em determinações que sobrevivem à negação no real. O sensível é aqui e agora para um eu. Isso tudo perde significado na empiria que ora os confirma ora os nega. Resta a permanência desses referenciais no que está por vir, no além deles mesmos.

A realidade exterior, enquanto alheia ao homem, desintegra toda possibilidade de totalidade. A completude entre exterior e interior acontece pela afirmação da incorporação pelo espírito e pela assunção do humano no mesmo espírito. Em outras palavras, ser e ente precisam romper o ensimesmamento para atingirem a plenitude do que são, pois o ser é “entificado” e o ente participa do ser porque também é. Encontrar-se no outro pelo qual igualmente se perde é atingir a totalidade do ser, é superar a contradição.

“(...) essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição a saber, das diversas consciências de si para si essentes é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. A consciência tem primeiro na consciência de si, como no conceito do espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do alguém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 125-6).

A ontologia hegeliana afirma o ser através do outro. Dessa forma a consciência não é definitiva em si, mas precisa tornar-se um para si. Isto ocorre por outra consciência cuja formação é recíproca numa outra consciência. O jogo da alteridade viabiliza a ascensão da consciência como autoconsciência. A mediação das consciências precisa ser a realidade material, pois aí toma lugar o abandono de si, das consciências. *“A consciência de si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 126).*

A consciência em si possui a certeza de tudo e do todo, pois está delimitada pela perspectiva da independência. Na verdade, o em si não é coisa alguma,

posto não manter referência alguma que não seja o próprio em si. Já aí o outro se desdobra do próprio eu que é posto para fora. Ora, essa eguidade é vazia ou puramente abstrata, uma má infinitude que resume tudo a si. Então, a consciência quebra as cadeias que a prendem a si mesma indo para fora de si numa outra consciência onde se reconhece autenticamente e sem limites. A identidade que aproxima as consciências também as diferencia ou a diferença existente entre elas as identifica, pois ao mesmo tempo em que se tornam ilimitadas pela extensão na outra, uma constitui um limite à outra, posto que suas respectivas liberdades necessitam assumir-se respectiva e reciprocamente. O processo de vida desenvolve-se paralelamente ao processo de morte, pois a liberdade de uma não pode ser ampliada sem que a da outra seja restringida.

“De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência é objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é (um) singular.”
(Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.128).

Aqui estar em si e no estado de natureza é a mesma coisa. Passando do em si para o si, a consciência ultrapassa o puro existir para a ciência do existir. O risco da própria existência revela a pertinência da existência. Esse risco está no reconhecimento do outro que se retirado aniquila, o processo mas os limites da vida orgânica são assim superados para se pôr na diferença do espírito. O fazer-se pelo outro é a chave, porém não é mero automatismo. Ao contrário de Descartes para quem a essência da consciência seria o ser, em Hegel é a fluidez que a caracteriza. A consciência é um contínuo e permanente deixar de ser. Precisa passar insistentemente do em si, ao para si retornando ao em si agora pleno, mas pondo a necessária premência para reproduzir-se no para si. Preservar-se na fluidez é o desafio da consciência que ao precisar do outro de si expõe-se, perde sua independência. No entanto, é somente desse modo que a consciência se torna verdadeiramente independente porque o outro deixa de ser algo alheio para tornar-se complemento.

Negar a reciprocidade em sua extensão ao outro é negar a universalização da consciência. Isso tudo resulta do que se constata na história. A negação de humanidade completa a todos os homens conduz ao esfacelamento social. As consciências negadas em sua reciprocidade são os homens negados em sua

humanidade. A negação da reciprocidade, da humanidade é a concomitante concentração das mesmas. Essa mediação manifesta-se pela realidade material onde uns indivíduos submetem outros à obtenção da satisfação da necessidade material. Aqueles que controlam esse processo produtivo desconhecem a atividade física, concentrando-se na intelectual. Aqueles imediatamente envolvidos na produção não possuem controle sobre o produzido, mas conhecem o que fazem. Por outro lado, aquele que retém o físico perde-o para aquele que o produz. Este indivíduo, fixado à feitura das coisas, assenhora-se das coisas, pois aí imprime suas idéias sobre elas.

A natureza, o mundo material é o anteparo sobre o qual as consciências se relacionam e onde as idéias ganham eficácia. O reconhecimento das consciências, a intervenção sobre a materialidade natural e histórica confirmam o início do processo pela ação. O pensar captar, às vezes direciona, mas é o atuar que deflagra todo o acontecer. O próprio pensar já é em si um fazer que se efetiva e vence a abstração, externando-se, atuando, afetando sensivelmente que resulta ser atuado e afetado sensivelmente.

A ação é adulteração do pensado porque não se trata de mero transplante. Para onde se dirige a ação existe o outro não inerte e indiferente, mas que adultera o pensado, porque o adapta ao aplicado atribuindo-lhe veracidade. Segundo Hegel, sofremos porque atuamos, fazemos. De onde vem esse sofrer senão da alteridade do outro que não nós mesmos? Para não sofrer alguns como o escravo da dialética relação senhor-escravo, recuam diante do medo da morte e abrem mão do próprio direito. O direito tem sentido e necessidade na relação com o outro. Daí, recusar o próprio direito é também fechar-se à relação com o outro. Esse expediente, ao contrário do benefício desejado, somente acarreta problemas porque fechar-se ao outro significa fechar-se para si mesmo. Além disso, tal atitude não evita o outro, mas estabelece um tratamento que considera este outro como algo a ser evitado. Em que pese a repetição e o jogo de palavras, o outro permanece ativo e a relação com ele também.

O reconhecimento do eu passa pelo reconhecimento do outro e isto configura uma determinada formação social. Estar em relação com o outro é estar em

sociedade; fazer ou deixar de fazer é agir, atuar nesse meio produzindo-o de forma peculiar. Existir em sociedade é fazer algo de si para os outros, buscando a autopreservação de modo a seduzir o outro aos propósitos do eu. Este agir que beneficia o eu repercute no bem agir para o outro, pois o eu faz o melhor para si e isso tem repercussões para todas as relações. Por tanto, o que se crê fazer para si é feito para todos. O espírito se mostra mais esperto que os interesses da imediatez, posto que a ação jamais se restringe ao momento presente, nem ao horizonte ao momento presente, nem ao horizonte daquele que age. A ação possui em si o estigma de ser particular, interessada, finita, porque parte de um sujeito localizado que se equivoca ao pretender ultrapassar os limites e o alcance de sua ação, mesmo que seja assim, sem reconhecer a intervenção do outro que provoca, recebe e reage diante dela. A dialética da ação enquanto universal e particular deve também permitir vê-la como algo que é e não é, isto é, a ação não pode ser considerada somente como efetividade. A determinação, a fixação do ser da ação constitui sua própria negação. “(...) *é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser aí sensível.*” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p.39). Aquele que faz e aquele que julga o que é feito são particularidades que constituem o universal da ação. Assim, o que se intenciona com a ação e sua respectiva avaliação não podem pretender mais que um alcance relativo. O desejo torna-se mais comedido e o julgamento mais atenuado. Este é o saber absoluto que salienta as divisões e reúne, reconcilia, na completude do todo.

O ser se põe porque, para Hegel, é puro movimento, vir-a-ser e não se trata de um movimento descompromissado, mas que se direciona para si através do outro de si. Ora, essa busca intencionada de si resulta na ação acima descrita pela qual o ser se aliena no outro de si, na sua expressão onde ele se torna. A alienação do ser pela ação confirma o outro pelo qual o ser vem a ser. O ser não se aliena unicamente pela finitude do outro, mas também porque esse outro é ativo, não simples reflexo do ser, e que reage e age em sua existência própria. Trata-se, portanto, de uma relação entre o ser e seu outro de si e, uma relação de conflito que contribui e garante a autêntica subjetividade do ser. A auto-suficiência do ser é contraposta à negação da mesma no reconhecimento pelo outro. No sistema hegeliano a natureza é colocada como o outro onde a materialização e a objetivação são passíveis de reconhecimento. A negação do ser na natureza é sobrepujada pela transformação ou adequação da natureza

ao ser. A autopoção do eu passa então à auto-produção do eu qualificada como o trabalho, a cultura. Contudo, o atuar sobre a natureza, o auto-por-se confronta o sujeito com o objeto e sua resistência. Ao mesmo tempo coloca a questão do poder do sujeito. O objeto cede, o sujeito se apodera, mas nem um nem outro é suprasumido pelo oposto. O conflito permanece, faz-se sentir, porém não inibe nem inviabiliza sua superação.

“Linguagem e trabalho são 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.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 198).

A natureza segue um curso previsível em seu desenvolvimento onde o estágio anterior condiciona o posterior. É verdade que cada novo estágio possui a particularidade de sua individualidade, mas desenvolve-se dentro de parâmetros específicos. A relação homem-natureza revela, por um lado, a não-naturalidade do homem, salientando o caráter espiritual das relações deste. O homem não foge à compreensão racional de seu ser e agir, mas pode ser imprevisível no sentido de ir além das limitações e expectativas naturais. Da carência natural o homem pode saltar à carências desenvolvidas socialmente. Concomitantemente, ele também pode atuar na superação dessas carências, alterando as relações socialmente estabelecidas.

Natureza e homem estão inacabadas em suas possibilidades, porém o homem pode atuar sobre si de modo a evidenciar muito mais sua satisfação. A carência não se resume somente em obter o alimento, mas ramifica-se em como prepará-lo, etc. A falta universaliza o homem que se esforça em sua particularidade para satisfazer-se produzindo, assim, várias coisas para a mesma necessidade. A necessidade passa, portanto, de natural para social e o homem produz não somente sua satisfação, mas também novas carências como produtos que necessitam do envolvimento de muitos para a sua satisfação. A produção por excelência é o trabalho, atividade pela qual o homem determina o mundo e a si mesmo. A realidade é subjetivada pela trabalho, pois recebe a impressão humana e o homem, por sua vez, é objetivado no produto derivado e transformado da natureza. Pelo trabalho, atividade prática, não se desenvolve somente a técnica do sujeito sobre o objeto, mas também o conhecimento teórico se enriquece.

Não há dicotomia entre teoria e prática no trabalho, em Hegel, pois não há teoria que se manifeste desencarnada e que não se submeta ao seu meio de expressão. Ainda mais, o trabalho não é um puro fazer, mas fazer direcionado, interessado, que necessariamente precisa ser caracterizado pela consciência de si. Enquanto atividade consciente de si o trabalho extrapola os limites do individual, deixando de se articular pela vontade particular. Embora o movimento constitua a essência do ser, de tudo o que é, não basta aplicar essa inerência ao trabalho, mas faz-se necessário compreendê-lo como vir-a-ser que se impõe sobre tudo e sobre si igualmente. Por isso, o trabalho não se delimita ao momento presente, mas recupera o processo histórico segundo o qual se forma. Não há trabalho solitário, pois sempre se apropria do dado e dos modos de trabalhá-los. Quanto mais o sujeito trabalha o objeto, mais este se mostra, permitindo novas formas de ser abordado. A partir dessa perspectiva, o próprio processo de trabalho é alterado sem, contudo, possuir pleno controle sobre tal feito. Pelo trabalho o homem confirma e atualiza sua liberdade como construtor de si e de seu mundo. Pelo trabalho o homem se reconhece no mundo que o cerca e reconhece o mundo em si. O sujeito que se reconhece no mundo, visto que este é um mundo trabalhado, reconhece também a modificação de si em sua incorporação no mundo. Se há maior consciência de si, então há consciência da alteração de sua exterioridade. O trabalho faz mediação entre os homens e as coisas e, segundo as características dessa relação, deriva uma maior ou menor consciência. Quanto mais organizadas as sociedades em relação às coisas maior será a consciência que terão de si. O desenvolvimento e crescimento da consciência que o homem tem de si acompanha o desenvolvimento e crescimento de suas formas de vida. As formas de vida se traduzem nas diversas civilizações e estas são uma ordenação particular das relações entre os homens e as coisas. A relação com as coisas é uma organização social onde a consciência se encontra encarnada. É isso que exemplifica a dialética senhor-escravo na “Fenomenologia do Espírito”. O escravo atinge a universalidade da consciência através de seu trabalho. O escravo atinge a consciência de seu poder pelo trabalho. Aqui ele transforma o mundo e descobre o poder do pensamento pelo qual poderá determinar a realidade segundo conceitos previamente postos. Ele poderia executar tarefas, criar objetos sem que sua consciência se manifestasse. No entanto, a premência da necessidade de manter-se coloca-lhe a questão de própria vida e de ter de fazer algo a respeito disso. O que se tem é um momento da consciência que reconhece a capacidade de interferir sobre o real e de

moldá-lo à sua particularidade. A contemplação do mundo dos objetos revela ao escravo seu reflexo encarnado aí. Saber-se feitor dos objetos é saber-se ser pensante. Trabalhar a realidade conduz ao aprendizado disso que se desdobra na formação da consciência.

“A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, p. 133).

A tese hegeliana de que o Espírito deve necessariamente ser corpóreo leva à conclusão de que o homem não atinge a consciência de si senão pelo envolvimento na prática. É na prática das relações que os homens guardam entre si e com as coisas, resultando, daí, um dado ordenamento social que se reconhece na racionalidade aí presente. O Espírito é livre porque está “em casa” no seu outro, a realidade material. Portanto, qualquer fuga do mundo material esvazia o conceito hegeliano de liberdade, pois o outro, embora oposto, não pode ser excluído. Aliás, o desafio ao qual Hegel se propôs ao longo de sua obra é o da assunção e incorporação do contrário como constituinte da realidade. Nesse sentido, a identidade Espírito-homem deve ser vista como absoluta se a diferença for aí introduzida, pois a racionalidade que subjaz à realidade, e que daí brota, possui características que lhe são específicas. O mesmo se aplica à materialidade. Uma não pode supracumir a outra, porque, embora contrárias, o esforço é atingir a universalidade com ambas. Por isso, o Espírito em si não interessa a Hegel porque dele pouco se pode dizer. Nesse estágio ele se encontra esvaziado de si, pois não se constitui pelo outro. Não há nesse estágio a reconciliação dos opostos, mas tão-somente um existir estóico do Espírito que, ao negar o outro de si, nega-se a si próprio. Novamente, o Espírito precisa ser material para ser real. O homem, expressão suprema do Espírito, sendo ele próprio espírito, não pode pretender resumir a totalidade da realidade a si, posto que suas manifestações recebem corpo, forma, fora dele. Para que sejam autênticas as suas manifestações e ele próprio seja fonte de autenticidade, deve haver uma exterioridade em si completa para si no homem. *“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.”
(Hegel. Fenomenologia do Espírito, p 7. v.II).

A individualidade, se reduzida a si mesma, não ultrapassa a qualificação de mera abstração. O concreto é atingido na figura do povo onde o universal, resumo de todas as particularidades, é encontrado. O Espírito é e está no espírito de um povo onde a realidade passa do vazio da abstração, do dever ser, para a efetividade do ser na vida vivida. Já na família o homem se encontra no outro com quem convive. Na vida em comum de um povo, o Espírito se traduz na cultura pela qual os indivíduos cultuam um determinado modo de existência. Valores, compromissos, certezas, direcionamentos encarnam a alma de um povo, ao mesmo tempo em que essa alma e cada um dos aspectos citados. Se há um destino para os indivíduos, ele se apresenta num ‘dever ser’ particularmente pela comunidade. Ao se falar de comunidade, povo, fala-se de uma realidade histórica que vai além do alcance do indivíduo, pois possui uma herança formadora e objetivos que se lançam ao futuro. No entanto, o indivíduo não se encontra perdido aí, mas pode reconhecer-se objetivamente. O indivíduo num povo vive entre instituições, usos e costumes que servem de suporte para a elaboração legal e regimental do ser em sociedade. Para Hegel, não possui sentido algum falar da consciência e compromisso individual em si, pois somente existe indivíduo, de fato, em relação com uma totalidade. A questão da liberdade, da igualdade e outras possuem pertinência se direcionadas para a relação entre vários indivíduos, ou seja, para o outro. Importa o que é feito e nem tanto o dever ser feito, pois é a exteriorização que afeta o outro, posto que ele não existe em consciência, num estado idílico desencarnado. O espírito individual é o espírito de um povo. Essa é a concretude do espírito, individual e universal concomitantemente, manifestado na história do mundo, num povo determinado. Os trabalhos juvenis de Hegel aludem a essa visão desenvolvida na obra de maturidade nas expressões como *Volksgeist*, espírito de um povo; *Seele des Volks*, alma de um povo; *Genius des Volks*, gênio de um povo. Cada momento particular exprime à sua maneira a universalidade e aí a universalidade do Espírito submete-se às particularidades, pois assim reúne as finitudes, o relativo em si. As diversas particularidades não passam de simples reflexos, mas são a realidade de algo.

O Espírito não se justapõe em níveis diversos, mas possui uma hierarquia pela qual progride e todos os seus desdobramentos são distintos entre si. “*A natureza deve considerar-se como um sistema de graus, dos quais um brota necessariamente do outro e é a verdade próxima daquele de que resulta; (...).*” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome II, p. 13 § 249). O Espírito poderia evitar seus reflexos na realidade se assim fosse a sua manifestação. Encarnado, o Espírito deve percorrer cada etapa da vida onde cada parte deriva da outra, não sendo simplesmente cópia. Fora delas o Espírito não encontra abrigo. O Espírito constitui-se historicamente, organicamente, isto é, cada uma de suas figuras compõe um mosaico da multiplicidade do Espírito. Se a diversidade do Espírito não passasse de reflexos isto implicaria na ausência da dialética nele, pois a relação que os reflexos mantêm entre si é de independência e isolamento, posto que um não remete necessariamente ao outro. As diversas manifestações do Espírito interpõem-se por um conflito intenso e permanente, uma buscando impor-se à outra. Com isso assegura-se o caráter dialético do Espírito segundo o qual a alteridade é mais do que projeção.

“A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma de contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que-se-manifesta. Os dois lados conjuntamente - a história conceituada - formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão em vida; somente do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito II, p. 220).

As formas sociais expressam o Espírito sem, contudo deixarem de ser ativas em si mesmas. O que cabe notar aqui é que a expressão não deve ser tomada obrigatoriamente como reflexo, eco de um outro. O exteriorizar-se de algo, esse desdobrar-se do ser, ocorre e é reconhecido porque se trata de algo a mais. A repetição faz-se desnecessária, mas pôr-se fora de si e ser visto sendo que antes não seria possível indicar a superação da mesmice e a aparição da alteridade.

As expressões como “expressa-se”, “manifesta-se” e mais ainda “encarna-se”, “realiza-se”, “engendra” são utilizadas por Hegel, à medida que ele busca designar a relação entre a Idéia e as formas concretas da realidade. Importa mais do que a expressão como o Espírito se expressa. É a realização deste, assim como os meios e a matéria empregada, que interessam a Hegel em sua “Filosofia da História”. A história completa no Espírito o que lhe falta para ser absoluto, isto é, a objetividade e a materialidade. O que acontece na história é resultado da ação humana que não se empenha em atualizar a Idéia ou realizar o objetivo da história. O que os homens fazem para a própria existência fazem-no para a Idéia e sua realização. Entretanto, nem os homens são guiados por uma causa eficiente que lhes é alheia, nem a Idéia se beneficia do que os homens fazem. A Idéia não se distingue das realizações e dos percalços humanos, mas é o agir e respectivo fruto humano. A realidade é compreensível, possui uma lógica interna que a torna acessível e passível da intervenção humana.

A cultura de um povo e suas expressões no direito, na economia, na arte, na religião, na filosofia, etc. são elaboradas pelos homens através do suporte de suas condições materiais. A atividade humana não é mero automatismo, cujos componentes sociais teleguiam as ações humanas. Na verdade, a cultura não se forma senão pela atividade humana, mas recebe existência própria e age, por sua vez, sobre os homens. Todo novo indivíduo num dado contexto social é submetido à cultura preexistente, criada e mantida pelos seus antecessores, sendo que estes também se orientam determinados, pelo que criaram. Essa é a transcendência imanente que Hegel parece aceitar, pois mesmo assim o que orienta os homens é o que eles elaboraram.

“Não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho: o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou a placidez dessa unidade em si mesma retomada, senão que repousa na alienação do [seu] oposto.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito II, p. 37).

A ação humana nunca forma a realidade definitivamente, mas necessita efetivar-se permanentemente. Com isso ela busca a completude que, no entanto, jamais é atingida. Essa incompletude da empreitada humana também é a mesma idéia da qual os homens somente adquirem consciência após a realização de

uma das tarefas, e a própria Idéia não se percebe de igual modo, porque a consciência-de-si nunca é imediatez em Hegel, mas processo, vir-a-ser ser. A história, segundo Hegel, não se orienta por um fim consciente e nem de uma humanidade plenamente lúcida de si. Não há um ‘locus’ pre-estabelecido do saber que determinaria o desenrolar da história na recuperação deste saber perdido e ou corrompido. Para Hegel, o Espírito encontraria resistência à sua manifestação direta na objetividade, pois esse manifestar-se, autenticamente, pressupõe o outro.

“A imediatidade da Idéia da vida é que o conceito não existe como tal na vida; a sua existência, por conseguinte, sujeita-se às múltiplas condições e circunstâncias da natureza externa e pode aparecer das formas mais pobres; (...).” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome II, p. 138 § 368).

Em sua “Estética”, Hegel também aponta para o proceder do conceito que não se sobrepõe absolutamente à realidade, mas reconhece outras instâncias com as quais divide sua supremacia.

O humano é o veículo e a expressão nas quais o conceito mais se adapta, porém as condições nas quais se encontra esse humano devem ser consideradas. Se, por exemplo, o mundo romano expressa sensivelmente o princípio da personalidade abstrata, Hegel procura apresentar como e porque isso ocorre especialmente aí.

A Revolução Francesa, que tanto encanto despertou no jovem Hegel e que permanece latente ao longo de toda a sua obra, não é apresentada como conseqüência de forças alheias ao processo histórico. Hegel estuda os fatos e elementos que contribuíram para tal evento na França e porque isto não foi possível na Alemanha. Portanto, o fato histórico não se vincula à ação de uma entidade apartada da realidade humana. Nada ocorre se não houver uma necessidade que se ponha historicamente através de suas tônicas, interesses e exigências. A relação aqui é a mesma existente entre o todo e suas partes. A estrutura basilar do Espírito condiciona as formas sociais e históricas, superestruturas, nunca assim denominadas por Hegel, mas passível de uma analogia com Marx. A base é sempre a mesma, mas nunca o mesmo, ou seja, ela se altera em seu desenvolvimento, indo dos níveis menos elaborados para os mais

complexos. Contudo, o Espírito, estrutura basilar assume também as formas superestruturais, onde igualmente é. Talvez se possa dizer que é precisamente aí, nas superestruturas que a estrutura adquire consistência, posto que são a estrutura encarnada particularizada em sua universalidade. A alteração da base, em Hegel, parece preservar certa essencialidade, porém o Espírito se modifica verdadeiramente sem deixar de ser Espírito. Sua essência é ser espírito e sê-lo em tudo, isto é, ser também em seu contrário. Por isso, as modalidades do Espírito interessam tanto a Hegel, pois cada uma delas se sustenta autonomamente e enfrenta suas próprias dificuldades. A época de uma Filosofia é a Filosofia de uma época que não se sobrepõe a outras manifestações, mas afirma-se em consistência. Em outras palavras, o Espírito não é uma miscelânea, mas uma multiplicidade de formações que se encadeiam e completam, sem, contudo, impedir a identificação de cada uma delas. A unidade é marcada pela dinamicidade, sendo que o todo depende do todo. A interrelação, a independência situam cada momento completo na totalidade. Cada parte é uma totalidade em suas características, mas confirma-se na união com outras partes em suas respectivas totalidades compondo a totalidade absoluta. A relação entre as partes ou superestruturas, como mencionado anteriormente, não é unívoca, mas põe-se dialeticamente, fazendo com que se afirmem e se neguem em reciprocidade dinâmica. Ao se negar a dinamicidade entre estrutura e superestrutura coloca-se a questão causal entre elas, determinando-as na estaticidade. Causa e efeito são entendidos por Hegel em cumplicidade, onde um não determina o outro, mas também, ao mesmo tempo se determinam. Nesse sentido a causa confirma-se no efeito sendo, assim, causada por este e, por outro lado, o efeito afirma-se pela causa resultando portanto, desta. *“A causa tomada como primeira é, em virtude de sua imediatidade, passiva: é um ser-posto e um efeito.”* (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p. 178 § 155).

A reciprocidade somente tem sentido no quadro da totalidade a partir da qual cultura e instituições são compreendidas numa relação causal concomitante. Cada uma delas deve ser vista em sua singularidade que, contudo, se esvazia se deixar de ser relacionada à outra. O que se tem é uma organicidade viva que não habita a passividade, a inércia, a clausura da imanência. Entretanto, a totalidade das diversas instâncias reúne-se num referencial que permite tal aproximação e pelo qual, do mesmo modo, mantém suas particularidades. O Espírito, conforme o próprio Hegel, não é

jogete de eventualidades, mas filia tudo à uma ordenação intrínseca recusando o desgoverno, o destino diante do qual somente resta a resignação. Isso não significa que a razão impere absolutamente. Há momentos e estágios históricos que carecem de maior lucidez e dos quais a razão se serve para se realizar. A determinação absoluta se constitui através das determinações relativas. O sucesso do Espírito em vir-a-ser não é permanente, pois as próprias formas sociais por ele postas convertem-se em obstáculos para esse mesmo Espírito. Suas criações, aparentemente acabadas, tornam-se oportunidade para um novo criar. A realidade não pertence em sua totalidade ao absoluto, necessitando ser conquistada pelo Espírito. As figuras do Espírito objetivo como a Família, a Pessoa, o Estado, etc. e as figuras do Espírito Absoluto, a Arte, a Religião e a Filosofia possuem cada uma delas uma história particular determinada conceituada num todo, porém sempre se rebelando contra a redução numa unidade de identidade. É necessário que cada figura possua uma relativa autonomia de existência que possa justificar as contraposições entre elas. Aliás, Hegel descreve-as em suas particularidades pois se interessa muito mais em saber como a unidade se determina nessa multiplicidade. Muitos “(...) *se detém na unidade inteiramente abstracta, indeterminada, e abstraem daquilo em que só cai todo o interesse, a saber, do modo da determinidade da unidade.*” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome III, p. 189 § 573).

A objetividade do Espírito somente se torna plena quando atinge a plena consciência-de-si na subjetividade. O sujeito predomina porque objetivado, isto é, desensimesmado, conciliado com o outro de si, sendo que a conciliação é muito mais o reconhecimento de si no contrário, em sua negação do que eliminação das diferenças e, conseqüentemente implantação da identidade, constitui-se em sua totalidade, na totalidade do real. Espírito e mundo passam a coexistir em plenitude onde as limitações de um e de outro são superadas pela relação. A abstração vazia do Espírito ganha consistência no desvelamento de si no mundo, e este se desdobra na consciência para si do Espírito.

O Espírito absoluto é o saber absoluto, saber do absoluto que congrega sujeito e objeto numa relação de necessidade. O Espírito que reconhece sua incompletude inicia seu percurso pela natureza. Com isso a exterioridade do mundo

natural deve ser uma realidade em si que aparece como única e auto-suficiente. Dessa forma, toda alteridade é negada. O Espírito padece em sua “origem” da mesma patologia da natureza. No entanto, o reconhecimento de si já implica a presença do outro. Portanto, o que importa não é a supressão de uma das instâncias, mas o estabelecimento da supremacia da relação. Através da relação do Espírito saído de si pode iniciar o retorno a si confirmando, desse modo, o tempo com outra expressão exterior. A ciência do Espírito é a ciência dos eventos históricos em sucessão, pois o Espírito não se faz senão por esse caminho. Se o Espírito reconhece verdadeiramente sua necessidade de vir-a-ser pelo outro, faz-se forçosa a afirmação da natureza e da história.

“O tempo é o conceito mesmo, que é aí, e que se faz presente a consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito II, p. 215).

O aprendizado do Espírito que se absolutiza unicamente ao final do processo não é menos absoluto em cada uma das etapas do processo, pois cada estágio é assumido como único em si, o que, aliás, possibilita qualquer passagem a algo mais, e, ainda, cada etapa é interiorizada na constituição do absoluto que este assumiu como necessário. Natureza e história são elevadas à infinitude enquanto interiorizadas no Espírito, por elas absoluto, superam a contingência de suas características.

A contradição entre natureza e história é traduzida para o interior do Espírito que somente alcança a plenitude de si ao superar o estado de natureza na história onde o ser social se manifesta. O ser social está além dos limites da consciência individual, pois evoca necessariamente a coletividade da experiência que conduz o Espírito à totalidade. É categórica, em Hegel, a tese de que o Espírito é o devir e o devir caracteriza uma outra realidade do Espírito, ou seja, um outro em si, através do qual o Espírito se torna para-si. O ser do Espírito é, em verdade, um não ser, pois o Espírito é um vir-a-ser. O que vem a ser contém em si a negação do é, pois se fosse não viria a ser. No entanto, o que vem a ser não resulta de uma nulidade, de um

vazio, de um inconcebível. Por isso, o que ainda não é é algo, isto é, o ser negado em sua completude e abertura ao vir-a-ser.

“A propósito do que é em-si tem-se habitualmente a elevada opinião de que ele é o verdadeiro. Conhecer Deus e o mundo significa chegar a conhecê-los em si. o que é em si, porém, não é ainda o verdadeiro, mas o abstracto; é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém certamente em si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade um conteúdo que ainda se encontra encapsulado.” (Hegel. Introdução à História da Filosofia, p. 83-4).

Para Hegel, o fenômeno é a essência, pois esta é pura reflexividade, é um intenso externar-se. Se o fenômeno altera a essência isto não a esvazia de si, pois o fenômeno é o vir-a-ser da essência, portanto, o outro de si da essência. A essência torna-se, vem-a-ser manifestando-se ou seja, assumindo-se no fenômeno. Obviamente o Fenômeno contradiz a essência, mas não faz senão revelar a contradição inerente à essência. É somente pelo Fenômeno que a essência se reconhece como tal, pois as considerações tecidas sobre o outro são, concomitantemente, a confirmação da posição que se pretende defender. O eu estrutura-se, constitui-se pela relação com o outro e, do reconhecimento de si no outro, o eu percebe o outro em si e o outro de si mesmo. Dessa forma, a contradição inicialmente estranha à essência revela-se posteriormente momento e necessidade da própria essência. Ora, reconhecer-se no outro implica em ceder-se ao outro, em deixar de ser em si para ser no para-si pelo outro. Além disso, a relação se nela priorizada, elimina a priorização, em si, dos elementos da relação que são determinações reflexivas. A reflexividade entre essência e fenômeno, coisa em-si e coisa para-si não atribui primazia nem a um aspecto nem ao outro. Desse modo, os objetos, o fenômeno e suas respectivas relações não se dissociariam no plano ontológico, sendo que ambos seriam necessários. Em Hegel, a exposição lógica da objetividade parece sobrepujar a própria objetividade, mas a relação entre a realidade e seus princípios parece ter sido um questionamento permanente para o pensador alemão.

“Para estudar uma ciência, é preciso não se deixar desviar pelos princípios. Esses são universais e não significam muito. Ao que parece, só possui o significado deles quem possui o particular. Com freqüência, os princípios são também ruins. São a consciência de uma

coisa: e a coisa é, no mais das vezes, melhor do que a consciência.” (Anotações de Hegel em Iena in. Karl Rosen Kranz, Hegels Leben [Vida de Hegel], Berlim, 1844, p. 543).

A crítica hegeliana ao princípio da identidade é também uma crítica às insuficiências da lógica formal em favor do princípio da contradição e da lógica dialética. No entanto, a valorização tanto da dialética quanto da contradição se traduz pela valorização da objetividade, pois, para Hegel, a realidade em sua objetividade é compreendida adequadamente sob a ótica da contradição e da lógica dialética. Identidade e diferença não são somente elementos de uma lógica abstrata, mas representam momentos, facetas da realidade vivida pelos homens. Contudo, identidade e diferença não se dão por si só na realidade, mas enquanto a própria realidade são reconhecidas enquanto tais em estruturas e configurações sociais.

A ontologia hegeliana é uma epistemologia, pois o ser é um vir-a-ser. Captar o vir-a-ser é captar o ser e, isso implica em munir-se do necessário para tal acesso. O ser em vir-a-ser é uma necessidade de si mesmo, ou seja, o ser encontra-se submisso ao que é e ao que deve ser. Portanto, a realidade exterior, sensível, material tem que ser assumida como o referencial que, contudo, torna-se necessário o esforço para conhecer a realidade como ela é. Esse conhecimento é o conhecimento do próprio ser. A lógica dialética não é um método de análise que se constrói anteriormente à realidade, mas pretende traduzir a realidade em si. É a partir do estar na realidade que o método é empregado. Sua validade reside na confirmação ou não de si na realidade. Por outro lado, a dialética também atrela a realidade a si, porque entende ser sua melhor interpretação. O inesperado, o imprevisto são garantidos à realidade, mas não são tão imprevisíveis, pois a concepção da contradição permite situar os casuísmos. Nesse sentido a dialética se põe como anterior ao real. Na verdade, trata-se muito mais de uma concomitância, visto que a realidade não se tornou dialética a partir de um dado momento, mas o foi desde sempre. Daí, aplicar e propor a dialética como visão maior da realidade significa conhecê-la dessa forma e sabê-la ser assim.

Esse saber elaborado não é um saber que se dissocia da realidade, das coisas, mas, expressando-se racionalmente, traduz em si o espírito. Este encarna-se na realidade objetiva e revela no pensar o que está na raiz das coisas. Desse modo, em

Hegel, pensamento e realidade não são instâncias que se excluem ou que se bastam em si mesmas. Pensamento e realidade possuem características particulares segundo suas expressões, porém reconciliam-se enquanto representam a totalidade da cada uma no outro. *“Conhecer é, efectivamente, um pensar determinante e determinado; se a razão for apenas um pensar vazio, indeterminado, então nada pensa.”* (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p. 108 § 48).

No Prefácio à 1ª edição de sua “Ciência da Lógica” Hegel adverte que a Filosofia pode chegar a ser uma ciência objetiva, demonstrativa à medida que supera os movimentos simples do espírito que se dão na sensibilidade imediata, na materialidade que se bastam a si mesmas, negando suas relações constituintes.

A “Ciência da Lógica” é uma empreitada hegeliana para expor o pensamento em sua imanência, isto é, como ele se manifesta e ocorre, o que implica uma concepção de realidade que se dá ao pensamento. Cabe notar que Hegel emprega o termo desenvolvimento que é um conservar, superar e agregar. O pensar não se perde por completo, pois, se isso ocorrer, nada mais lhe diz respeito, porque a racionalidade é uma necessidade para Hegel. É pela racionalidade que os homens participam do espírito, pura racionalidade. O pensamento conserva algo de si, porém mais pleno, posto que superado em si mesmo no outro recebendo, assim, algo do outro para si.

Hegel afirma que o pensamento tem suas formas expressas na linguagem e que algumas linguagens devido à riqueza de seus vocabulários possibilitam significados variados, às vezes opostos, proporcionando uma encarnação adequada ao pensar. A linguagem objetiva o pensar tornando-se subjetiva, posto que viabiliza o mesmo pensar. O pensar é uma forma de linguagem e que pressupõe a linguagem para se organizar. Por outro lado, a linguagem exige uma racionalidade e, se esta se encontra no pensar, então o pensar é a necessidade da linguagem. Entretanto, Hegel confirma Platão e Aristóteles ao indicar que qualquer avanço no pensar precisa situar-se entre os homens onde as necessidades mais imediatas estejam satisfeitas. Uma sociedade que se destaque por sua preocupação com o pensamento exemplifica o grande progresso realizado pelo espírito no espírito humano.

“En efecto, la exigencia de ocupar-se de los pensamientos puros supone un largo camino, que el espíritu humano debe haber recorrido, y puede decirse que es la exigencia que surge cuando las exigencias de la necesidad ya han sido satisfechas; es la exigencia procedente de la falta de toda necesidad, que ya debe haber sido alcanzada; es la exigencia de abstraer la materia de la intuición de la imaginación, etc., los intereses concretos del deseo, de los impulsos, de la voluntad, en que las determinaciones del pensamiento están enredadas. Em las silenciosas regiones del pensamiento que ha a sí mismo y que existe sólo em si mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 33).

As categorias são no entender hegeliano um resumo da realidade objetiva caracterizada pela multiplicidade de particularidades da existência exterior e da ação. Ora, o que resume em si a multiplicidade da realidade pressupõe a realidade em si e tão-somente não lhe atribui primazia porque a realidade não se desvencilha de si mesma para por sua expressão num aparecer coerente. A materialidade, a natureza, o espiritual são objetivados por Hegel em sua “Lógica”, pois o pensamento e suas categorias são o real em sua totalidade. O real não deriva do pensado, mas existe em si como necessidade do próprio pensar e tem nesse sua expressão mais completa. Além disso as categorias são o conhecer humano mais elaborado que diante da multidão de dados sensíveis supera o agir e a reação instintivas. Portanto, as categorias não se constituem por si em si, mas condicionam-se pelo progresso humano em seu respectivo aprendizado ao longo de sua existência. Mais do que as coisas interessa a razão de ser das coisas, isto é, o processo que as constitui, basicamente expresso na atividade do espírito humano. Daí, compreender o pensar humano é compreender o ser das coisas, pois o pensar humano se elabora a partir do real coisificado. Os estados da coisa em si e para si exemplificam o processo do vir-a-ser que revela o movimento interno, como conteúdo das coisas. A coisa é essencialmente dialética, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. A contingência fenomenal da coisa não é menos dialética, mas mesmo assim não deixa de ser a coisa, ou seja, na dialética nada se perde de si se vinculada ao outro. A completude entre os momentos, as partes formam uma totalidade coerente pela qual os opostos se sustentam e se movem em si. Participar essencialmente da coisa é adquirir objetividade, ser objetivo. A aparência, o fenômeno, a manifestação da coisa não são simplesmente um distanciamento da coisa, nem somente sua captação subjetiva,

mas são a própria coisa que, desse modo, atinge sua completude. Entre aquele que capta e o captado reside a diferença posta pela identidade em si de cada um. No entanto, essa diferença não é absoluta senão na relação, tornando-se, assim, determinada, relativa, nesse contexto.

A lógica dialética somente faz sentido confirmada pela multiplicidade das experiências particulares e individuais. Seu caráter universal se impõe pela sedimentação sobre a particularidade. O convencimento do particular em sua prática desemboca no reconhecimento do universal como o fundamento do todo.

Como fundamento do todo o ser somente é vindo-a-ser, isto é, em si ele não é, porém esse não-ser, esse vazio, o nada é e daí participa do ser. O ser é enquanto determinado, mas a determinação é negação. Pelo vir-a-ser o ser supera suas determinações e aí se configura sua essencialidade. Tornar-se para ser e deixar de ser o que se tornou para também ser. O Espírito, como já tratado anteriormente, precisa encarnar-se para ser, mas não há uma forma que o traduza em plenitude, fazendo com que novas formas sejam buscadas. O que resta do espírito é o movimento, a dinamicidade que se expressa no ir para além de si, ou seja, para o outro. O espírito, segundo Hegel, contém em si a imediação e a mediação, isto é, existe tanto por si quanto pelo outro. Ora, se a mediação se faz necessária isso significa que o que é em si não se basta, pois a mediação pede o outro. Se assim não fosse ter-se-ia tão-somente a imediação.

A investigação na “Lógica” deve começar, segundo Hegel, pelo ser, pelo que é imediato, pelo que aparece como autosuficiente. O que Hegel nega ao ser é a autoexistência, a autosuficiência colocando a premência da relação sendo esta a condição de toda existência e suficiência. A primazia que Hegel atribui à Idéia, ao Espírito, à Razão condiciona-se à relação com o outro. Tal primazia, portanto, é referencial, relativa, posto que o outro não é preterido, mas situado como bastião da completude.

O ser se confirma pelo seu contrário, o nada, implicando o surgimento do ser pelo nada. Do nada provém o ser, pois o próprio nada é, ou seja, participa do ser.

Se o ser e o nada são o mesmo, a contraposição autêntica entre eles é a determinação. Daí, ao nada se contrapõe o ser determinado. A determinação implica certa infinitude. Portanto, o ser é enquanto determinado, na finitude. O tornar-se do ser é o existir na finitude. É somente quando a realidade exterior é abarcada pelo ser e o ser se encontra nela é que ela pode ser suprassumida que significa sedimentar sua necessidade. “(...) *en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga em sí ambos, el ser y la nada.*” (Hegel. Ciencia de La Lógica p. 79).

A determinação do ser define o como o que vem à ser, pois a determinação é um estado atingido e não preexistente. A determinação remonta à realidade do em-si. Desse forma, a determinação constrói o em-si enquanto tal, pois torna-o conhecido. No entanto, a própria determinação vem a ser, resulta de um ser posto pelo outro. A determinação situa-se historicamente, condicionando o ser a ser localizado. “*Aquello que es lo primero en la ciencia tuvo que mostrarse también históricamente como lo primero.*” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 82).

A essência é o objetivo da busca da verdade, pois aí está o ser. No entanto, a essência não é um esconder, um velamento do ser, mas é um atingir o ser, posto que pelo ser a essência se manifesta. Sem a mediação do ser a essência não se dá, porém a essência mediada expressa o ser, pois é da reflexão, do dobrar-se sobre o ser que a essência se torna. A imediaticidade do ser e a determinação daí derivada não fixam as possibilidades do próprio ser. O que se sabe do ser na essência é o que se sabe pelo ser, isto é, o saber sobre o imediato é mediato. A essência se constitui a partir do outro de si, ou seja, o ser. Dessa forma o ser é sabido por um movimento que lhe é exterior e, que ao mesmo tempo, é o movimento do próprio ser. A essência é a exteriorização do ser que se confirma nesse desdobramento que não é uma duplicação de si, mas torna-se o que é sendo o outro. O outro do ser é a constituição do próprio ser.

A realidade exterior põe-se como necessidade dinâmica do ser que se reconhece por meio de um referencial não absoluto, mas também marcado pela verdade. Isso se faz necessário para que o ser se reconheça na autenticidade de si que não se constitui como tal a partir de uma ilusão. Aliás, o ilusório, em Hegel, é o que se detém no particular, na exclusividade de um único momento. Daí, a essência somente é em si

por causa do ser, do outro de si. A essência manifesta-se como forma que aí se torna essência. O empenho hegeliano é o de reunir os contrários, redescobrir a interdependência entre eles, construindo uma totalidade maior que suas partes constituintes. A oposição no interior da totalidade não é menos ativa, mas não se encontra fora de algo que lhe é maior e mais absoluto. A forma ainda é uma confirmação da essência pela determinação. A indeterminação da essência, identidade de si consigo mesma, equipara-se à matéria, indeterminação predominante, pois sujeita a toda determinação da forma.

“Si se hace abstracción de todas las determinaciones de toda la forma de algo, queda entonces la materia indeterminada. La materia es un abstracto em absoluto. (No es posible ver, tocar, etc., la materia; lo que se ve o se toca, es una determinada materia, es decir una unión de la materia y la forma).” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p.397).

Hegel distingue forma e matéria, mas as aproxima pela marca comum do movimento, segundo o qual uma determina a outra, constituindo-se no devir. O todo é também a materialidade que não se expressa se não através da consciência do pensar. Novamente a distinção posta, explicitada aqui no pensar e na matéria, não implica em exclusão, mas em superação de um e de outro para que se atinja a completude através de ambos no todo. O discurso do pensar, o canal de sua efetivação constitui-se pela materialidade de que considera e como considera, pois o pensar necessita de uma linguagem que resulta de inúmeras relações mantidas pelos homens que buscam a comunicação devido ao modo como estão juntos. A materialidade, por sua vez, se faz percebida pela elaboração possível do pensar.

Hegel, ao tratar da aparência ou fenômeno, inicia essa parte do texto afirmando a necessidade que a essência tem em aparecer. Isto porque a essência ao participar do ser e, este sendo pelo devir, situa a essência igualmente no expôr-se. Sem exteriorizar-se não se manifesta a interiorização ou a completude do todo. O fenômeno não é um perder da essência, posto que se preserva uma constância no fenômeno. Este não é um caos absoluto, mas algo passível de reconhecimento, implicando a possibilidade de certo controle sobre ele. O fenômeno que se repete e o que se repete no fenômeno propicia a formulação de uma lei que, para Hegel,

acompanha o desenrolar, o movimento do manifesto. Assim, a lei é um apreender o ocorrido, isto é, reflexo e, como tal, relativa enquanto capacidade de captar a totalidade do ocorrido.

“El reino de la ley es el contenido inmóvil del fenómeno; éste es el mismo (contenido), pero que se presenta em un inquieto variar y como reflexión em otro (...) el fenómeno es, frente a la ley, la totalidad, pues contiene la ley, pero es aún más, es decir, el momento de la forma que se mueve a sí misma.” (Hegel. Ciencia de La Lógica, p. 443-4).

O fenômeno realiza em si uma necessidade da essência, ou seja, ser pela relação, ser num outro, num outro em si que é um outro de si. A relação aponta para a insuficiência da existência em si, confirmando a realidade do outro ou outra realidade e pondo a alteridade como mediação para vir-a-ser, para todo devir. A necessidade do devir da essência coloca-se no devir, no aparecer. Com isso a essência não se esconde por detrás da aparência, nem somente se beneficia dela para ser, mas é a aparência. Desse modo, a essência encontra existência fora de si. Para a essência, externar-se é completar-se enquanto tal, fazendo com que a realidade de exterior tenha sua consistência indicada.

A realidade exterior é uma condição necessária para a existência plena, pois esta passa pela determinação. O próprio absoluto, para Hegel, precisa ser determinado, negado em si no outro, para também pelo outro afirmar-se. Isso significa que o absoluto se encontra em movimento constante em si e para fora de si. Para o que ou onde o absoluto se dirige não é um derivado dele, mas uma realidade em si. A realidade exterior possui o limite da finitude superada na infinitude do espírito. Essa limitação condiciona a durabilidade e a consistência do que quer que seja representado. Tudo direciona-se para seu fim, sua destruição, sua morte. Contudo, existir sob essa condição não é deixar de existir, mas existir na particularidade, na necessidade, na contingência, que fundam a partir de si a liberdade, a permanência, o universal.

Ser e essência desembocam no conceito e aí se plenificam absolutamente. No entanto, o conceito não é somente a completude alheia, mas é o resultado do que chega a ele. *“La lógica objetiva, que considera el ser y la esencia,*

constituye, por onde, propiamente la exposición genética del concepto.” (Hegel. Ciência de la Lógica, p. 511). Chega-se ao conceito pela consciência sensível que apreende o real e o racional segundo suas características. A consciência sensível ou empírica é consciência, ou ainda, um momento da consciência. Ela surge apoiada nas coisas, no mundo sensível, na pluralidade de expressões do que é. Muito embora a consciência e a sensibilidade apresentem distinções, uma não prescinde da outra, pois a consciência é consciência de algo e a sensibilidade como reconhecimento precisa saber-se reconhecedora. A primazia da consciência empírica é histórica, posto que segue a evolução do espírito humano na trilha do conhecimento.

” (...) tampoco debe considerarse el concepto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, no debe considerarse el intelecto subjetivo, sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un grado tanto de la naturaleza como del espíritu. La vida o sea la naturaleza orgánica es aquel grado de la naturaleza em que ele concepto se presenta.” (Hegel, Ciencia de la Lógica, p. 519).

A expressão do conceito não é uma mera projeção fenomênica, mas é o próprio conceito. Este se dá a conhecer em si no para si de si. Hegel parece concordar com Kant que o conhecer se funda a partir da relação entre intelecto e mundo sensível. No entanto, Hegel não os concebe em si separados um do outro e bastando-se a si mesmos sem o outro. A realidade exterior não é precedida pela conceito, pois este como categoria é uma tradução das coisas e está nelas. Desse modo, põe-se a objetividade do conceito na objetividade da realidade exterior.

Quando Kant define a verdade como a concomitância entre o conhecimento e o objeto, que concordam entre si, ele contraria sua afirmação da impossibilidade de se conhecer a realidade ou, em geral, de simplesmente conhecer. O objeto não é unicamente construído pelo sujeito, mas também constrói, por sua vez, o sujeito. Mesmo assim o reconhecimento ou a defesa da inacessibilidade do objeto pelo sujeito demanda a afirmação da realidade do objeto enquanto existente em si, gozando, portanto, de relativa suficiência. O conceito, como todas as demais categorias do real, não se sustenta sobre uma inferência de si, mas conhece e se reconhece numa outra realidade. É precisamente por esse conhecer e reconhecer que se tem uma outra

realidade. O sujeito e o objeto em si não significam coisa alguma, posto que não precisariam significar ou ser. Deles não se poderia falar nada, pois não experimentam a existência. A própria inexistência seria uma carência deles, posto que não ser é ser.

Na medida em que o objeto também constitui o sujeito ou a realidade põe o absoluto ela pode ser assumida numa dada subjetividade. A realidade não é algo inerte ou conseqüência, mas extrema atividade e concomitância com o absoluto, o espírito, pois possibilita a autoconsciência em si do outro. É momento da subjetividade objetivar-se e da objetividade subjetivar-se. Em Hegel, não há consciência que se confirma não passando pela negação de sua exposição. Esse negação que é intrínseca à consciência aparece necessariamente como um outro que se mostrará um perante o qual é alteridade. A relação é o equilíbrio de todo desequilíbrio e o absoluto, o espírito é, por essência, relação onde os contrários, a alteridade são resolvidos.

Toda relação implica numa mediação que resulta na insuficiência dos relacionados em si mesmos. A relação é uma necessidade absoluta, pois o próprio absoluto é relação. Conforme afirma Hegel, o espírito somente é espírito mediado pela natureza! Pela natureza o espírito atinge o que é fazendo da natureza, o outro de si, no outro de si para si. Desse modo, o suprasumir da natureza passa pela sua conservação e elevação à plenitude.

Espírito e natureza, o conceito e a coisa não são simples oposições, mas contradições que se completam e se superam pela interdependência. A imediação somente possui sentido porque se opõe a mediação e é pela superação desta que a primeira se realiza. No entanto, a imediação estabelecida sustenta-se como tal a partir do que eliminou, mas a imediação em vigor afirma o que negou para afirmar-se.

Portanto, a subjetividade realizada encontra-se objetivada, ou seja, o objeto encarna em si a completude do sujeito. Mais do que o ser, a objetividade é um estado de realizações, de plenitude. Assim, as contingências da objetividade não a tornam reino absoluto de contingências, mas revelam aqui a extensão do reino de necessidade.

As categorias derivam ou explicitam o que está objetivado no mundo, mas é a consciência humana ou na subjetividade que se ordena a categorização do real.

Para Hegel, não há subjetividade que se constitua como tal sem tornar-se objetividade. Esta opõe-se ao conceito subjetivado, ao eu = eu e apresenta a realidade sensível como algo em si e para si. Portanto, não se trata de uma simples projeção ou construção subjetiva. Aliás, Hegel, ao considerar a objetividade na “Lógica”, salienta a vinculação entre verdade e conhecimento do objeto isento das injunções subjetivas.

“(...) el conocimiento de la verdad está puesto en el conocer el objeto a sí como es, libre como objeto de la anadidura de una reflexión subjetiva, y el actuar rectamente se hace consistir em el acatamiento de leyes objetivas que no tiene ningún origen subjetivo ni admiten ningún albedrío, ni manera alguna de comportarse que altere su necesidad.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 625).

As leis objetivas caracterizam-se pela ordem, uniformidade e necessidade. A totalidade objetiva obedece essas determinações que passam a constituir o conceito. O conceito não é mero acaso, mas sim previsível pela sua plena racionalidade; dá-se e torna-se numa variedade de formas sem abdicar da corporeidade e existe na premência de não poder ser senão segundo a determinação.

A necessidade não se coloca de forma absoluta porque Hegel vislumbra uma meta a ser atingida. Essa teleologia não ocorre de fora, mas seria uma tendência intrínseca do que existe. Se tudo concorre para a realização maior do espírito, então tudo se dirige à plenitude de si. Muito embora possa ser reconhecido esse percurso, ele encontra-se sujeito a alterações, desvios, transtornos. Mesmo assim a meta não deixa de ser vislumbrada ou não pode ser abandonada. Mais do que exatamente será Hegel procura indicar que certamente chegar-se-á a ser.

Dessa forma, a verdade do que é reside no que será, no devir, no seu fim. Esse processo passa necessariamente pela objetividade condicionando, portanto, como o fim será obtido. Com isso, a objetividade parece postar-se como alheia e

absoluta em si. A objetividade aparece como independente, mas, ao mesmo tempo, abre-se a ação sobre si, posto que é aí que se desenrola o processo de totalidade do conceito. Em outras palavras a objetividade funda em si a ação de um outro, pois afirma a exterioridade, o vir de fora como o autêntico agir. Assim, abre-se a exterioridade de um outro de si, isto é, a subjetividade ciente de si, objetivada.

O sujeito, ao reconhecer o objeto, aproxima-se deste objetivando-se, mas ao fazê-lo experimenta a realidade objetiva como um outro e aí deve adequar-se, pois a objetividade não cede ao sujeito, posto que o próprio sujeito não a tem como um consigo. O perecer do sujeito no objeto já é uma superação da objetividade porque o sujeito acolhe em si seu contrário ao abandonar-se a esse outro. Por outro lado, o objeto que devora o sujeito nutre-se deste, passando a viver o ser do outro. *“El fin es precisamente el concepto que en la objetividad se ha alcanzado a sí mismo.”* (Hegel. *Ciência de la Lógica*, p. 653). A objetivação do sujeito, que é também a subjetivação do objeto resultante da interposição sujeito-objeto revela o conceito em sua totalidade. O que resulta da relação entre os contrários na realidade objetiva é o conceito, pois esta é a resolução de toda contradição na universalidade. No entanto, o fim ou conceito precisam de um meio para ser e aparecer e isso se dá pela objetividade que também é e aparece para si mesma.

O meio, enquanto passagem, é o que permanece porque é condição para o fim. O fim por si conclui um processo e em si não é mais do que finitude e autêntica passagem. A objetividade é o meio da subjetividade e se é o que permanece, pois é condição, confirmam-se momentos de materialismo na epistemologia hegeliana. O sujeito em si equivale ao objeto em si, ou seja, nada. A suposta negatividade do objeto transmuta-se, logo em positividade, pois no estabelecimento da relação, no reconhecimento do objeto, no momento necessário, o sujeito recebe consistência, realidade. O pensado evoca sempre o outro, a relação.

“En cuanto finito, el fin tiene además un contenido finito; de acuerdo con esto no es un absoluto, o um racional inmediatamente em sí y por sí. Pero el medio es el término medio extrínseco del silogismo que es la realización del fin; por consiguiente la racionalidad se manifiesta en él como lo que se conserva en este otro

extrínseca, y se conserva precisamente por vía de esta exterioridad. Por lo tanto el medio es algo superior a los fines finitos de la finalidad extrínseca; el arado es más noble de lo que san directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representa los fines. El instrumento del trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y que dan olvidados. En sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sonetido más bien a ésta para sus fines.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 658).

A exterioridade não é atributo único do conceito, mas evoca um momento no qual o conceito acontece, realiza-se e confirma-se. Na objetividade o conceito encontra-se como totalidade concreta, pois incorpora e incorpora-se ao seu outro. A distinção da materialidade não impossibilita aí o reconhecimento do espírito.

O conceito ciente de si é a idéia resultante da adequação entre o conceito e objeto. É através da atividade do espírito finito dirigida a um fim que se realiza a verdade do espírito infinito.

“La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero como tal.” (Hegel. Ciencia..., p. 665). “A idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objectividade. O seu conteúdo ideal nada mais é do que o conceito nas suas determinações; o seu conteúdo real é apenas a sua exibição, que o conceito a si mesmo dá na forma de existência externa, e esta forma, incluída na idealidade dele, no seu poder, conserva-se assim na idéia.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, § 213, p. 209).

Como Kant, Hegel reconhece a transcendência da idéia e sua incondicionalidade sendo em si e para si. A idéia não aparece como o substrato da realidade empírica pela limitação que envolve a própria realidade empírica. A carência não está na idéia, mas isso não a torna irreal, isolada da experiência sensível. Diferentemente de Kant, Hegel coloca a idéia no centro da empiria. Esta é percebida pela razão e a razão, por sua vez, percebe-se na empiria. Apreensão e percepção não são exclusividades da razão e dos sentidos respectivamente, pois razão e sentidos

somente existem em completude relacional. A razão atinge a coisa em si e os sentidos não se dão somente em si, mas revelam-se mais enquanto pensados.

Segundo Hegel, se se considerar as idéias somente pela subjetividade, elas não serão inferiores às realidades “temporais e contingentes” porque permanecerão no campo da limitação. Por outro lado, se as idéias forem reduzidas à necessidade da equiparação com o mundo sensível ela estará no âmbito do fenômeno, compreendido este, como o “ser não verdadeiro do mundo objetivo”.

No entanto,

“dado que hemos logrado el resultado de que la idea es la unidad el concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero, no puede considerársele sólo como una meta, a la que hay que acercarse, pero que quede em sí misma siempre como una especie de más allá; más bien, hay que considerar que todo real existe, sólo mientras tiene em sí la idea y la expresa. El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, no sólo tienen que ser congruentes con la idea, sino que son ellos mismo la congruencia entre el concepto y la realidad. Aquella realidad, que no corresponde al concepto, es pura apariencia o fenómeno, es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es la verdad.” (Hegel. Ciencia de La Lógica, p. 666).

A idéia é a universalidade porque é a coincidência entre o conceito e a objetividade. Essa coincidência é a relação necessária entre o sujeito e o objeto e a iniciativa de buscar o objeto está no sujeito, pois aí a idéia é consciência. É verdade que ainda não se tem a plena consciência no sujeito e, precisamente por isso, ocorre a propensão deste ao objeto, posto que no estabelecimento da relação toda limitação é superada. Pela relação processual entre a idéia e a natureza orgânica a primeira obtém conhecimento de si que também é conhecimento da outra. A idéia põe-se como processo pelo qual a idéia sai de si ao estar na natureza. Eleva-se daí para a plenitude

de si e, de igual modo, descobre-se a riqueza do mundo natural como mais do que simples imagem, estaticidade, abstração. A finitude em suas diversas expressões esforça-se para superar sua condição de temporária. A idéia, de igual modo, tem em si, o aguilhão da superação de si sendo isso sua própria constituição. Quanto mais a finitude se aproxima da infinitude mais ela vai além de si e parece atingir o repouso. Contudo, o que a finitude alcança é sempre finito e, justamente por isso, trava uma batalha infundável. Talvez fosse melhor dizer que se trata de uma batalha “fíndável” desde a ótica do finito e, que, portanto, jamais atingirá se não parcialmente seu objetivo. O drama do infinito é que seu empenho não possui repouso, pois o pensamento encontra o objeto enquanto o busca incessantemente.

Essa busca é marcada pela contradição porque o pensamento somente atinge o objeto de forma relativa, já que o objeto é expressão relativa. Aliás, se o processo é confirmado como forma essencial do ser e do ente, então a relação pensamento e objeto nunca se realiza absolutamente,

“(...) la idea es (...) la idea de lo verdadero y de lo bueno, como conocer y querer. Al comienzo es conocimiento limitado y querer limitado, en los que lo verdadero y lo bueno se diferencian toda via, y existen ambos solamente como fim. El concepto ante todo se ha liberado a si mismo, y se ha dado como realidad solamente una objetividad abstracta.” (Hegel. Ciencia de la Lógica p. 669).

O que é visto, segundo Hegel, é a própria coisa e não sua aparição, pois a mesma aparição é a coisa. Essa correspondência entre o conceito e a coisa constitui a verdade. A verdade é a idéia que é a referida equivalência. A particularidade é um momento necessário da idéia, da verdade no qual a aparência de independência, de auto-suficiência mostrar-se como absoluta. De fato, tem-se aí uma alusão à autêntica independência na idéia que superou em si toda particularidade pela universalidade da inter-dependência. Portanto, o que a realiza expressa é a realidade objetiva. Esta é captada em sua particularidade com todas as suas contradições. Seu movimento dialético é incorporado pela idéia sendo, assim, dialetizada como as coisas.

A interrelação entre os conceitos confirma a verdade como a objetividade identificada ao conceito e não somente algo que ocorre no conceito. Tudo o que existe possui sustentação na identidade entre o conceito e a realidade. Hegel insiste na existência fundada sobre o parâmetro da relação. O ser não é sem o ente e nem o ente, sem o ser. A vantagem do ser está em sua universalidade que o “é” do ente atesta, mas trata-se de uma universalidade que se constrói pela particularidade.

Da proximidade entre os diversos conceitos deve-se deduzir que o que os separa é uma diferença relativa. Desse modo, a idéia e a realidade empírica estão mais próximas do que se costuma considerar. A própria idéia permite sua descrição de modos diversos e legítimos, cada uma delas atribuindo um desdobramento múltiplo a verdade.

A dialeticidade que Hegel aplica tanto a realidade como aos conceitos não permite que em si e em reciprocidade sejam tomados fora da interdependência que os situa na completude.

O que a idéia congrega em si não é mera abstração, mas a resolução da objetividade conservando a força dos contrários não somente na distinção, mas também na identidade. O individual é o universal pela idéia, não porque a idéia lhe atribua isso de fora, mas porque possibilita esse reconhecimento e compreensão. Além disso, a idéia em si é a dialética que por si existe pela negação de si. Isso não é algo que lhe sucede alheamente, mas que está presente essencialmente nela. Novamente se tem o processo de idéia que contesta a unidade do ser e do pensar, pois aí surge a quietude da identidade. O processo é a palavra de ordem. Este processo realiza a verdade pela vida, pelo conhecimento e no absoluto, ou seja, a existência surge como um aí depois ciente de si e, finalmente da ciência de si no puro dado aí.

Hegel indica que comumente se desvincula a lógica da vida pelas características da primeira. No entanto, ele adverte que a lógica presente na apresentação das diversas ciências denota um esforço notável de se “seu objeto nas formas do pensamento e do conceito”. Portanto, considerar a vida é conhecer e conhecer é assumir a vida enquanto a idéia em sua imediatez. A possibilidade de

compreensão da vida desde a lógica remete a reflexividade da primeira sobre a segunda, isto é, do reflexo da objetividade na consciência.

A vida precisa incorporar-se para ser; toda incorporação possui a marca do limite. Por isso, a vida não abarca a idéia em sua totalidade, porém confirma a particularidade. Assim mesmo a vida não se constitui de fragmentos, mas é um todo orgânico e articulado. O vivente é a manifestação da vida e aí configura-se a individualidade, que é em si momento da idéia como imediato. A auto-suficiência do indivíduo é superada na organicidade da espécie e novamente se estabelece a necessidade da relação.

“(...) a idéia da vida libertou-se assim não só de qualquer ‘este’ imediato (particular), mas da primeira imediatidade em geral; vem assim para si, para a sua verdade; e entra na existência como livre gênero para si mesmo. A morte da vitalidade, que é só imediata e individual, é o emergir do espírito.” (Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome I, p. 214 § 222).

A passagem da vida em si, a idéia imediata, para a realização em si mesma no para si estabelece a configuração do conhecer. Não se trata de um retorno à interioridade, mas da elucidação interior que se reconhece em sua exterioridade. Supera-se, assim, o estranhamento do outro porque não se via o si aí, mas uma vez assumido o si no outro e este outro como um si, a exterioridade passa a constituir a interioridade. O conflito permanece, mas agora a relação é de completude e não mais de exclusão. A necessidade da exterioridade ressitua a finitude da consciência e seu acontecer localizado. A objetividade se dá como o campo sobre o qual atua a consciência, mas a própria objetividade aparece com toda a sua influência na consciência. Isso não significa que a consciência reduza tudo a si ou que não reconheça a objetividade. É devido à “presença” da objetividade ou da consciência presente na objetividade que a consciência atua. Além disso, a consciência pode externar-se, pode expressar a ciência de algo, ou seja, sabe de si, para si, e esse algo sabido é uma alteridade. Portanto, de certo modo a objetividade é construída pela consciência, porém o contrário não é menos verdadeiro. Afinal, o construído se dá ao menos como possibilidade para tanto. Por conseguinte, a consciência tem na objetividade sua oposição, mas também uma relação essencial.

“Su realidad” (do conceito) en general es la forma de su existencia; se trata de la determinación de esta forma; sobre ésta se funda la diferencia entre lo que el concepto es en sí, o sea como subjetivo, y lo que es al ser hundido en al objetividad, y después en la idea de la vida.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 683).

Hegel critica Kant por pretender chegar à essência da subjetividade, do eu, excluindo toda presença objetiva da empiria. A separação empreendida por Kant entre a coisa em si e o fenômeno desta estabelece a dúvida sobre o que se pode conhecer. O fenômeno, a coisa dada em si objetivamente, não é a coisa. Daí, deve-se atentar para o que o sujeito conhece da coisa e não mais para a própria coisa, posto que esta é inacessível. Para Hegel, conhecer o fenômeno, a objetividade empírica significa conhecer a própria coisa. A coisa conhecida não habita o sujeito, mas está na relação deste com a objetividade da coisa. A relação confirma os pólos relacionados em si, porém revela que estes são na medida em que travam intercâmbio com o outro. O empírico deve ser tomado em consideração para que entendê-lo possa ser momento do entendimento. O entender começa por entender o empírico. A relatividade do conhecimento derivado daí reside na relação entre o que o sujeito sabe do objeto e do caráter fugidio de um e de outro, pois somente são no devir. O limite não é do sujeito que não pode ser o objeto, mas da essência dialética da idéia.

“Es un punto de vista tan unilateral el presentar el análisis tal como si en el objeto no hubiera nada más que lo que se pone en él, como es unilateral el opinar que las determinaciones que resultan seán solamente extraídas do objeto. Sabido es que la primera representación la expresa el idealismo subjetivo, que el análisis considera la actividad del conocer sólo con un poner unilateral, allende el cual queda aculta la cosa en sí; la otra representación pertenece al llando realismo, que comprende el concepto subjetivo como una vacia identidad, que acoge en sí, desde el exterior (...) Pero los dos momentos no pueden separarse; el elemento lógico, en su forma abstracta en que el análisis lo pone de relieve, está en todo caso presente sólo en el conocer, a sí como viceversa no es sólo algo puesto, sino algo existente en si.” (Hegel. Ciencia de la Lógica, p. 694).

Os conceitos lógicos não ultrapassam a qualidade de abstração se presos a si mesmo, assim como em sua aplicação atingem a objetividade pelo processo de totalização. O conhecer é puro movimento que não se restringe a si mesmo, mas impulsiona-se constantemente para além de si.

As categorias passam de uma a outra numa transição que explicita cada vez mais a realidade. Os movimentos das categorias são os movimentos da realidade. O movimento, a transição processam uma meta, ou seja, o estabelecimento, a sedimentação. O ponto fixo almejado, a referência total é gestado na dinamicidade. A conclusão hegeliana é que é desse modo que se é. O ser é o estabelecimento desmantelado e o desmantelar estabelecido. O ser é contraditório e é real. Portanto, a contradição é e é real. É na contradição que o conceito atinge a consciência de si pelo para si quando então atua. Esse é o momento da atividade prática que Hegel denomina “a idéia do bem”. A prática ou a ação é um pôr-se para fora de si, é um pôr-se para o outro. Isto é uma necessidade que revela o ser posto pelo outro. Estar com o outro evoca algum fazer que possibilita algo de verdade, isto é, sobre a relação estabelecida. O bem na relação com o outro é a objetivação da e na consideração de um pelo outro. Ora, isso pede a superação de comportamentos orientados pela intimidade, pela subjetividade. O que é feito deve apresentar a verdade contida no intencionado.

“Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el bien. Se presenta con la dignidad de ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real.”
(Hegel. Ciência de la Lógica, p. 719).

A prática é superior aos conhecimentos teóricos, pois reúne em si a universalidade e a completude da realidade imediata. Para o momento teórico a realidade dada apresenta-se como verdadeira e independente das opiniões subjetivas. De fato, a objetividade traz a consciência teórica à verdade de si, isto é, para a comprovação de sua adequação ao real.

A passagem do teórico ao prático ocorre dentro da relação entre o intencionado e sua objetivação. O subjetivo não molda a realidade completamente a si, pois a infinitude almejada é constatada como finitude. O fracasso parece ser o destino do sujeito, porém a encarnação na objetividade é constituidora do subjetivo. A objetividade ao alterar o subjetivo não lhe nega a verdade, mas confirma-se pelo ser outro. O subjetivo não está fadado ao mesmo, mas ao ser pela diferença.

O sujeito ao atuar sobre a realidade objetiva-se e, desse modo, qualquer alteração da realidade exterior resulta da objetivação do conceito. A verdade da objetividade e da subjetividade aparece na idéia absoluta que identifica as idéias teóricas e práticas.

A idéia absoluta é a idéia teórica e a idéia prática, mas supera-as conservando-as em si, pois elas primam pela unilateralidade. A realidade em sua totalidade é mais do que os momentos do sujeito e do objeto. Se Hegel privilegia o sujeito é por que aí se manifesta a consciência ciente de si, porém, o objeto jamais é negligenciado nem preterido. O sujeito diz do objeto e o objeto é dito pelo sujeito. É necessário que o objeto esteja aí, posto que o sujeito não traz em si a satisfação necessária. Aliás, isso fora alvo da crítica hegeliana dirigida a Fichte.

A dialética é a fonte vital do conceito, do espírito reunindo os contrários, atingindo a totalidade do real. A coincidência entre lógica e vida afirma-se pela dialética, pela qual os reveses da realidade exterior não são mera contingência. As determinações do real tornam-no “mais rico e mais concreto”. A particularização imposta pelas determinações não inibe o desenvolver do absoluto, pois este se conserva nela. *“Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta unidad del puro concepto y de su realidad y se reúne de ese modo em la inmediación del ser, está así como la totalidad en esta forma es decir, la naturaleza.”* (Hegel. *Ciência de la Lógica*, p. 740-1).

A natureza torna-se uma necessidade de idéia que aí tem o seu outro pelo qual alcança auto-reconhecimento. À idéia não se opõe uma outra idéia, mas uma instância de plena alteridade. A natureza caracteriza-se pela materialidade que, tomada

como contraponto da idéia, passa a ser momento indispensável da relação. A exterioridade de si da natureza é uma presente carência da idéia que também é nessa externalização, ou seja, na natureza.

O ser é o seu aparecer e conhecer seu aparecer é conhecer o próprio ser. Conhecer é conhecer a totalidade, pois somente o todo é o verdadeiro. A totalidade do ser é o seu vir-a-ser. Daí, a radical historicidade de tudo. A história, para Hegel, não é mera sucessão de acontecimentos. A história é o palco onde se apresenta e se faz o espírito infinito pela finitude. A finitude do espírito infinito é o humano enquanto espiritualidade localizada por excelência. Contudo, deve-se compreender que a espiritualidade humana é tudo o que resulta de sua atividade, isto é, as artes, a religião, a filosofia, enfim, a cultura. Porém, toda cultura é cultura de uma dada época, portanto, momento histórico e historicizado, ou seja, construído, posto pelo espírito em sua finitude, pelo humano.

A história, em Hegel, encontra-se no âmbito do espírito objetivo. A plena objetivação do espírito, condição para tornar-se absoluto, coincide com o crescimento da comunidade humana que é a meta, o objetivo da história.

“The aim of world history, therefore, is that the spirit should attain knowledge of its own true nature, that it should objectivise this knowledge and transform it into a real world, and give itself an objective existence.” (Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p. 64).

É na realidade exterior a si que o espírito obtém conhecimento de si, mas a realidade exterior por excelência manifesta-se na comunidade humana. Uma comunidade conformada à razão expressa no bem e na liberdade realiza em si o objetivo da história. A ética é, para Hegel, a vida ética, isto é, a liberdade sustenta-se na comunidade, na coletividade e não na individualidade. A essência do ser livre é ser com. A vida política somente existe pela ação e isso Hegel constata muito mais fora da Alemanha, isto é, na França. *“The Germans (...) began with self-diffusion deluging the world, and over powering in their course the inwardly rotten, hollow political fabrics of the civilized nations.”* (Hegel. The Philosophy of History, p. 341). Dessa forma, a Alemanha é muito mais resultado de intervenções externas.

A realidade francesa é paradigmática, segundo Hegel, pois ali atua a plena objetividade, enquanto na Alemanha se recorre ao refúgio da subjetividade muitas vezes sem o reconhecimento disso. Hegel considera o lugar geográfico de sua filosofia, comparando-o com o que ocorre na França. Hegel aponta as ligações entre o pensar e sua base material, aspecto negligenciado pelos neo-hegelianos e objeto da crítica marxista. É verdade que Hegel se limita a perceber o problema embora ofereça soluções não muito sólidas, pois, por exemplo, ele se pergunta por que nações tão vizinhas e com várias semelhanças entre si atuam de modos tão diversos. Ele indica certa divisão do trabalho histórico entre as nações onde cada uma tem sua responsabilidade. França e Alemanha empregam diferentemente a atividade revolucionária do espírito. Enquanto franceses constróem uma ordem totalmente nova, os alemães reduzem sua reação ao aspecto teórico.

“Rousseau ya había situado lo absoluto en la libertad; Kant ya había afirmado el mismo principio, pero con mayor insistencia en el aspecto teórico Francia lo concibe desde el punto de vista de la voluntad. Los Franceses dicen: tiene la cabeza cerca del gorro; tienen el sentido de lo real, de la acción, de la realización; en ellos la representación se convierte inmediatamente en acción.” (Hegel. Geschichte der Philosophie).

A liberdade para os franceses é prática que se pressupõe e para os alemães é um pressuposto praticado. Por isso, os alemães, conforme o próprio Hegel diz, contentam-se com a defesa teórica de seus direitos. A impulsividade dos franceses funda-se na necessidade presente posta pela realidade. Hegel investiga as causas do voluntarismo francês e descobre a ação da Reforma Protestante em seu país. Esta contribuiu para que as agitações francesas não ocorressem em solo alemão. Na França não houve sobreposição do aspecto teórico sobre o prático. Para Hegel, confirma-se, pelo menos, a força, consistência e determinação da realidade material. Ela não pode ser alheia à atividade do espírito. Portanto, trata-se de um momento do espírito e, pelo seu triunfo, o próprio espírito.

Hegel reconhece as diferenças entre França e Alemanha, mas que não impedem que elas estejam unidas. Além disso Hegel prefere o aspecto ativo encarnado na França.

Ao longo de sua obra Hegel recorre inúmeras vezes ao exemplo francês como algo a ser seguido e ao qual estar atento. A própria Alemanha deve preparar-se para o que se anuncia, aprendendo da França. Em uma carta a Niethammer, de 29 de abril de 1814, Hegel escreveria que no momento da elaboração de sua “Fenomenologia do Espírito” tinha em mente um dado país.

A guerra da libertação nacional prussiana parece indicar uma nova ação do espírito em sólo germânico, porém a novidade se dissipa aos poucos e a França reaparece como a bússola da história. A revolução, o império e a restauração francesas revelam um país em constante ebulição. *“Thus agitation and unrest are perpetuated. This collision, this nodus, this problem is that with which history is now accupied, and whose solution it has to work out in the future.”* (Hegel, *The Philosophy of History*, p. 452).

O espaço que Hegel dedica em sua “Filosofia da História” à França é muito maior que o dispensado à Alemanha. A França torna-se seu principal referencial embora viva na Alemanha. De fora a interioridade é melhor compreendida. No entanto, a crítica à Alemanha é uma autocrítica hegeliana, pois revela-se a diferença entre o pensado e o vivido. Hegel vive o pensado ao considerar e concentrar-se sobre a França? Por outro lado, deixa de pensar o vivido na Alemanha? Desde a perspectiva hegeliana não há menos vida no pensado como não há menos pensar no vivido. Contudo, a França onde sobressai atividade prática e, sendo essa a expressão objetiva do espírito, encontra-se à frente da Alemanha enclausurada na subjetividade. Assim, a existência alemã não impediria Hegel de possuir marcas indeléveis da realidade francesa. Isso leva Hegel a perceber a dificuldade e o porque de um povo desconhecer sua própria história e não aprender com ela.

“Rulers, statesmen and nations are often advised to learn the lesson of historical experience. But what experience and history teach is this that nations and governments

have never learned anything from history or acted upon any lessons they might have drawn from it. Each age and each nation finds itself in such peculiar circumstances, in such a unique situation, that it can and must make decisions with reference to is self alone.” (Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p. 21).

Por mais que um povo, um indivíduo esteja imbuído de seu próprio tempo, ainda assim não possui plena consciência do que faz e porque o faz. Obviamente todo empreendimento norteia-se pelo que lhe é imediatamente reconhecível. No entanto, as repercussões de um ato não se restringem à sua execução localizada, mas situam-se numa cadeia de relações raramente captada em todas as suas implicações. Apesar disso a racionalidade não se ausenta, pois certa ordem pode ser percebida.

A realidade é a história e a história é sempre racional. O espírito finito, isto é, o homem é a garantia da racionalidade do espírito infinito. A presença humana confirma a racionalidade, porém, isso não significa que não haja existência para além da razão. Hegel diria que disso não se pode pronunciar coisa alguma, pois conceber isso já implica enquadrá-lo numa lógica compreensiva. O homem jamais apreende qualquer realidade que seja se não ordená-la. Não se trata de uma única ordem ou de várias coexistindo, mas da ordem em si, de racionalidade como substrato do que é e do que está por vir. Como conseqüência o homem, racionalidade essencialmente em construção, mas senhor de si, é o que é historicamente. Compreender-se em seus atos, em sua existência é ser capaz de acompanhar o processo pelo qual se é e se está sendo. Isso exige a assunção do real como não imediato e que, portanto, não se dá integralmente no aí, no isso.

O indivíduo por si não se dá independentemente da comunidade. Não se põe o em-si sem o pressuposto constituído e constituinte do para-si. A comunidade humana ultrapassa a existência restrita e localizada do indivíduo e não é uma entidade supra-histórica, mas a incorporação de uma existência mais plenificada que se expressa pelas condições nas quais a individualidade é afirmada. O conhecimento da comunidade, conhecimento da história, possibilita a compreensão do indivíduo, de como e porque ele é o que é.

Hegel sempre procurou relacionar um modo de pensar a um modo de vida, o que tem como consequência a recusa de toda postura anti-histórica. Contudo, mesmo um anti-historicismo encontra espaço na história, pois aí permanece atuante uma dada lógica.

A existência da comunidade é a existência do espírito viabilizando todo e qualquer posicionamento contrário à própria comunidade. As atitudes individualistas, ao invés de negarem a comunidade, confirmam a necessidade desta, pois é daí que surgem. Além disso, não há individualidade que brote de si. Se a individualidade se bastasse não seria necessário externar-se. Segundo Hegel, a substância do espírito é a liberdade, ou ainda, a liberdade é a substância fundamental do que é. O reduto da liberdade é a comunidade que aí se configura como necessidade. *“World history is the progress of the consciousness of Freedom a progress whose necessity it is our business to comprehend.”* (Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p.54).

A liberdade é construída no mundo através do que o próprio mundo oferece. Hegel reconhece que mais comumente o egoísmo prevalece sobre o altruísmo, mas faz questão de salientar que mesmo as ações movidas por interesses pessoais contribuem para a solidificação do bem universal. Cabe ainda notar aqui que os homens e suas ações são responsáveis pelo que ganha existência. Mesmo quando os homens se empenham na construção intencional do bem não fica assegurado mais do que uma expressão relativa do intencionado. Pode-se dizer que o que se tem é o melhor possível, porém este não é o melhor. De igual modo, todos os desvios possuem uma consistência relativa e criam maiores problemas se insistirem em sua perpetuação.

Hegel situa o individualismo na orientação exclusiva pelo prazer, no voluntarismo sentimentalista e no moralismo. O prazer não pode ser experimentado ininterruptamente, pois o desfrute se assenta sobre a satisfação. Portanto, é o que deve passar, mas que jamais interrompe a contínua busca. A necessidade parece imperar visto que todo gozo será sempre relativo. O sentimentalista pretende fundar uma ordem baseada nas intenções do coração. O momento, o contingente, o passageiro torna-se a referência para o que deve ser realizado. De certa forma toda iniciativa se torna válida,

mas com isso se estabelece a imposição dos interesses dispostos para tanto. Novamente ganha corpo o espectro da comunidade, pois, se o indivíduo pode prescindir da comunidade, então não há porque preocupar-se ou empenhar-se com alguma retidão mesmo que seja sentimental. Contudo, se mesmo assim a comunidade for almejada, faz-se necessário reconhecer que se tratará de uma comunidade na qual conta como universal a particularidade de múltiplos interesses. O virtuoso descobre os riscos e perigos da existência colocada na individualidade e empreende a implantação da lei, da retidão a todo custo. O indivíduo, a particularidade é atropelada e acredita-se atingir a universalidade ética isentando-se de toda determinação. Segundo Hegel, o virtuoso desconhece que a aplicação de sua lei é sempre localizada, situada, limitada e relativizada precisamente por isso. Portanto, não se pode permanecer na soleira do mundo, da realidade, mas faz-se necessário o envolvimento com a particularidade com os indivíduos, pois aí passa o universal.

“Semelhantes essências e fins ideais desmoronam como palavras ocas que exaltam o coração e deixam a razão vazia; edificam, mas nada constroem. Declarações que só anunciam este conteúdo determinado: o indivíduo que pretende agir por fins tão nobres e leva adiante discursos tão excelentes, vale para si como uma essência excelente. Tudo isso não passa de uma intumescência, que faz sua cabeça e a dos outros ficarem grandes, mas grandes por uma oca flatulência.” (Hegel. Fenomenologia do Espírito, I, p. 243).

Hegel, ao contrário de Kant, assume o dado empírico em si. Para ele aí está a realidade e é aí que o absoluto se faz possível. A contingência, a efemeridade do empírico não significa sua nulidade, mas a sua relatividade. A razão atinge a coisa em si na sua manifestação. Há um estranhamento entre a razão e a coisa, mas para que se percebam. O mundo não é mais para o homem um lugar desconhecido, mas ele se reconhece em tudo que o cerca. O ideal realiza-se e o real idealiza-se. O absoluto é atingível. Obviamente desde o relativo o absoluto é atingido relativamente, mas não se evade desse mundo. A história não escapa ao homem como algo que ele busca controlar, mas que jamais é algo em si. A história não se reduz à plena consciência do homem. Ela também acontece sem que o homem possua plena ciência dela.

“(...) world history does not begin with any conscious end, as do all particular associations set up by men. (...) expressions of individual and national life, in seeking and fulfilling their own ends, are at the same time the means and instruments of a higher purpose and wider enterprise of which they are themselves ignorant and which they nevertheless unconsciously carry out.” (Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p. 74).

O mundo não é somente um mundo que o homem cria para si, mas é algo em si, com sua existência, resultado do que o homem também faz e sobre o qual ele pode agir e provocar mudanças. A história em si não é a inacessibilidade, mas é o que o homem foi, é e será. Aí, o homem depara-se com o seu em si. Para Hegel, a história não é ensinada, não se aplica sobre ela o “dever ser”, mas dela se aprende o que se é, posto que, ela sim, ensina pelas experiências que abarca.

“(...) the actions of human being in the history of the world produce an effect altogether different from what they themselves intend and accomplish, from what they immediately recognise and desire. Their own interest is gratified, but at the same time, they accomplish a further purpose, a purpose which was indeed implicit in their own actions but was not part of their conscious intentions.” (Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p. 75).

Não se encontra na história o que o sujeito lá pôs, mas retira-se o que lá está. O sujeito é posto pela história, mas recupera-se em si quando percebe o dado histórico aí. A história preserva a comunidade e esta se torna o que é aí. O indivíduo encontra-se em sua comunidade e esta, enquanto realização do ideal, habita este mundo.

A recusa dos próprios direitos, o despreendimento de si encontra em Hegel um crítico mordaz. Evitar qualquer interação com o outro significa desprezar a comunidade. Embora a particularidade deva ser tomada em sua limitação, ela não pode ser negada por completo porque a universalidade está nela. O indivíduo despreendido não se preserva, mas exatamente sustenta sua permanente contestação. Por isso, ser é atuar, existir é objetivar-se. A insistência na continuidade é a aniquilação, pois o que é necessita abrir caminho para o negativo de si, para sua superação pela qual chegará à sua forma mais completa. A história é feita por aqueles que pertencem ao mundo e, que

devido a isso, se inserem na objetividade. Estes reconhecem os entraves e percalços da história, porém o processo constitui-se por momentos que inclusive parecem negá-lo.

A consciência reconciliadora, isto é, aquela que compreende o processo desenvolvendo-se mesmo quando prima a negação deste, não objetiva o conformismo e a subsequente calma. A consciência encarnada no mundo participa dos movimentos do mundo e porque participa, atua sobre este. O ideal é sempre maior que o real, mas não é menos real por isso. Não há comunidade humana que encarne o ser comunidade humana absolutamente. O homem existe onde se organizou para tanto. Esse meio construído pelo humano alude ao esforço que o homem desprende ao longo dos tempos para adequar tudo à sua volta a si. A impossibilidade da total adequação de natureza resultou no esforço humano para adaptar-se. Se é na história e pela história que o homem é, então ter consciência de si é ter consciência histórica, consciência do mundo e, portanto, das condições nas quais o humano se desenvolve. O homem não é o mesmo e não há um estado ou ordem que represente o homem acabado. Toda organização é espaço para que os homens atuem e construam a própria humanidade. Sem atividade humana nenhuma ordem se transforma de imediato, mas nem toda alteração se processa com plena ciência dela. Por melhor que os homens se apliquem em uma dada organização eles contribuem para a exaustão dela, pois a finitude possui realizações finitas cujos limites serão atingidos mais cedo ou mais tarde. Por conseguinte, toda ordenação social está fadada a passar.

A atividade revolucionária é a resposta às exigências de uma ordem que anseia pela novidade. Conforme Hegel, na natureza o movimento se efetua em círculo, mas na história, surge o novo. A novidade jamais é orfã, jamais à frente de seu tempo. A necessidade de mudança se impõe quando se atingiu o máximo da ordem vigente. Mais do que fracasso o que se tem é a exaustão do momento presente. O que se esvai é a fixação do momento presente confirmada a “permanência” única do movimento. O que é, porém aí não se encontra a totalidade deste porque é em seu devir que se revelará o que, de fato, é. Isto ocorre na história. Portanto, não é que Hegel desconsidera o presente, mas que se recusa a limitar-se a ele. O presente não é o todo que aparece em sua negação. Esta, ao pôr-se, constitui o que é, o que aí está. *“La realidad es la unidad de la esencia y la existencia; en ella la esencia sin configuración*

y la apariencia inconsistente, o sea el subsistir sin determinación y la instable multiplicidad, tienen su verdad". (Hegel. Ciencia de la lógica, p. 467). A reflexão em si e para si resulta da realidade. A união entre essência e existência somente acontece na realidade que funda o pensar na existência e permite a consciência do existir. Desse modo, a realidade não é somente o dado empírico nem o pensar em si, mas sim a existência que sabe de si e o saber de si localizado, situado, determinado.

A lógica que marca o real não significa que não se possa agir sobre o mesmo, posto que necessariamente é o que deve ser. O real é passível de compreensão e reconhecer sua constituição é poder atuar sobre ele mais plenamente. Além disso, uma certa organização do real com todos os seus elementos está submisso à necessidade lógica de ser vindo-a-ser. Assim, o máximo que se pode ter é o nada e, embora este já seja o ser, este último somente se põe pelo contínuo processo de deixar de ser, ou seja, pela sua negação. A realidade porque produzida apresenta-se como resultado. A apreensão dele enquanto tal, realizada conceitualmente, não implica que a transformação ocorra unicamente pelas idéias, pois a idéia é uma tradução do real. A idéia em si não opera nada além do em si. Contudo, o em si já se constitui em algo, porém somente efetivo, real se encarnado, traduzido no vivido.

A exposição do real em inúmeras possibilidades proporciona a intervenção sobre si que os homens podem levar a cabo ou não. Esta é uma relação que o homem estabelece com a natureza, vendo-se aí mais livre ou não reconhecendo isso de modo algum.

“El hombre entabla una relación práctica con la naturaleza exterior, porque tiene necesidades; todavía no eleva la naturaleza a signo del hombre, pero la transforma y la somete. Ahora bien, el hombre procede a esta obra por mediación de otras cosas. Los objetos naturales con que tiene que tratar son independientes, rudos, duros, ofrecen resistencia; para adaptarlos a su servicio hace el hombre intervenir otras cosas naturales, emplea las cosas naturales contra los casos naturales, a la vez ahorra, protege y no expone su cuerpo al desgaste. El hombre halla en la naturaleza instrumentos de la más varia índole; los cuales le hacen honor. La astucia de la razón, que la exterioridad grosera no arolle al hombre. Estas invenciones humanas pertenecen al espíritu; y así

un instrumento inventado por un hombre es superior a una cosa natural (...).” (Hegel. Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal, p. 410-1).

A ação humana sobre a natureza é também momento da história e, segundo a consciência que um povo tem de si no que é e no que faz, esta ação torna-se resultado da liberdade humana. O homem não somente apreende a ordem histórica, mas também a cria, porque mesmo que se afirme a lógica do real isso não significa que as formas históricas não sejam transitórias. A transitoriedade do real, da história revela a contingência que lhe é constituinte. O contingente não representa um vazio, o insignificante, mas afirmação da indeterminação. O real está grávido de possibilidades e faz-se necessário que seja contingente no que permanece e permanente no contingente.

O presente enquanto referência do pensar é expressão de determinação do verdadeiro, do conceitual que precisa ser apreendido como tal. Portanto, o presente não é a imediatez que se fecha em si, mas que encarna o outro. Por outro lado, o presente é momento do verdadeiro, do conceitual e sua contingência não se encontra desprovida de verdade. O verdadeiro, o conceitual, a liberdade não se deixam apreender como se estivessem prontos e acabados. Como o contingente é momento dessas instâncias, então trata-se de apreender o processo, pois é aí que elas são.

O aqui e agora não são desconsiderados, mas rejeitados como a totalidade. O que se põe como lá e depois aponta para a libertação do mediado, funda a imediatez que, no entanto, não se emancipa da mediaticidade. A liberdade individual põe-se através da comunidade que existe de forma localizada e situada. A comunidade apreende-se livre no desenrolar dos eventos históricos. Com isso a comunidade se reconhece em sua história e se percebe autora de seu destino. Não é a tomada de consciência que transforma o real, mas isso é condição para que se opere a alteração do real. O ser aí necessita ser posto conscientemente, pois é assim que a mudança do real se torna plena. A crítica é momento essencial do pensamento que não se restringe à contemplação de si mesmo, mas que se responsabiliza pelo que ocorre à sua volta. Esse envolvimento do pensamento com e no real forma e constrói o próprio pensamento.

A necessidade de ser pelo outro situa o ser no devir. Assim, o ser é na multiplicidade e uma dada expressão predomina sem, contudo, obedecer à imposição de precisar ser. A multiplicidade alude às variantes possíveis. A multiplicidade revela-se pela particularidade, e esta própria se nega, surgindo como passageira. Daí, a multiplicidade volta a ganhar reconhecimento.

Apesar de o caráter passageiro ser eminente na particularidade, isso não acarreta a absoluta contingência desta, mas a particularidade afirma-se como condição do absoluto. A verdade não se dissocia do real, muito embora este seja marcado pela fugacidade.

Quando Hegel pensa a comunidade ética ou o Estado, ele evita construir um Estado de razão e, ao mesmo tempo, não se refere a um Estado determinado. A identidade entre o ideal e o real é permeada pela diferença, fazendo com que a solução da referida dicotomia se ponha constantemente. O universal não aparece senão regionalmente e aí existe em vitalidade. A comunidade ética se dá historicamente, porém não equivale a uma organização existente assumida como pronta e acabada. Como os utopistas, Hegel alerta para a insuficiência do que vigora e, diferentemente deles, reconhece o existente como possibilidade da superação, do desejável.

A singularidade de um estado aparece quando este se depara com um outro. Esse “deparar-se com o outro” é uma necessidade posta pelo indivíduo, pelo povo que também é uma individualidade. O estado eleva o povo para além de seus limites e o mesmo estado pede sua superação por outro estado. Nessa relação de reconhecimento e negação os estados revelam sua interioridade. É, na percepção de como parte, pertencer a um todo, que o absoluto é atingido. Esse é o conflito do deixar de ser em-si para ser, autenticamente, em-si, pois passa-se pelo para-si.

A guerra é um momento particular, que demonstra a insuficiência de toda e qualquer concentração sobre o indivíduo. A guerra ameaça o indivíduo porque afeta o estado e a submissão deste é a equânime submissão do indivíduo. O pensar pleno, em Hegel, é o pensar o outro. Se o pensar não se inicia aí tem aí seu verdadeiro

começo, pois antes disso não significa coisa alguma, isto é, ainda não é, posto que ser é sempre devir. A guerra expõe a contingência dos estados e afirma a alteridade. Sem a possibilidade de mudança, sem precisar ser no outro de si, o conflito não recebe consistência. Mas, o conflito não se resolve pela eliminação do outro, pois, sendo condição do eu, o outro é um igual e sua deposição é a deposição do eu. Além disso, a guerra não é resolução de um conflito isolado entre indivíduos movidos pela paixão do ódio. Para Hegel, nenhuma guerra é pessoal, posto que objetiva a universalidade. Esta expressa-se na conquista da indeterminação. É aqui que o homem invoca sua vocação para a liberdade que recusa todo e qualquer enclausuramento, todo e qualquer confinamento. Como consciência de si o homem não se submete a uma existência que não resulte de seu reconhecimento e atividade. Daí, as revoltas justificam-se como conseqüência do que os homens elaboram para si mesmos.

Os homens vivem mais plenamente à medida que têm mais consciência de si mesmos, que implica em saber sobre as estruturas nas quais vivem. A intervenção sobre as estruturas vincula-se à consciência que se tem delas. Atuar sobre elas é perceber-se criador das mesmas. Como nenhuma criação visa a sua própria destruição ou se reconhece como contingente, ela insiste em sua permanência mesmo quando suas possibilidades já estejam esgotadas. A percepção que o humano tem de si passa necessariamente pelas estruturas que são postas para garantir esse mesmo humano. No entanto, o humano, se existe nas estruturas, não se encontra aí de forma definitiva. Isto situa o humano para além do conquistado no devir da conquista. Além disso, o que os homens intentam como o melhor não é passível de completo controle, ou seja, não se deixa fixar num único dever ser. A consciência humana jamais é somente lucidez, mas, porque localizada, esbarra nos limites próprios da relatividade. Mesmo assim a consciência não pode ser desprezada, pois o que ela apreende relativamente não a desprova da verdade.

A história dos povos demonstra o empenho destes em conseguir sua afirmação na liberdade. Hegel indica a gradativa generalização de liberdade entre os povos, mostrando aí sua evolução como presença do espírito. Esta é a razão, a idéia, a consciência, o conceito, a plenitude do ser. O espírito absoluto é o subjetivo objetivado. Somente a assimilação da realidade exterior permite o absoluto. O espírito que

apreende na história é um espírito transformado pela história. Por isso, percebe-se no outro de si, a história, não como um totalmente outro, mas como um correlato, como relação. *“This apprehension is its being and its principle, and the completion of apprehension at one stage is at the same time the rejection of that stage and its transition to a higher.”* (Hegel. Philosophy of Right, p. 110 § 343).

A exteriorização é uma passagem, porém uma passagem necessária. Na história o espírito passa ao mais perfeito de si, revelando-se inacabado e resultado da atividade humana. Ao mesmo tempo, a história não promove o espírito por que é contingente, e o próprio espírito apresenta-se acabado em cada uma de suas manifestações e ainda viabilizador da ação humana.

O espírito é e não é cada uma de suas incorporações e, enquanto negação, o espírito propicia a tarefa de sua construção pelos homens e, como afirmação, avaliza a atividade humana.

Não há na história uma expressão de espírito que seja a sua definitiva e plena manifestação. De igual modo não há na história uma configuração social que resolva em si o humano. O que se tem em ambos os casos são aproximações que constantemente passam. O espírito passa e permanece em seus traços específicos, mas suas “falências” históricas possibilitam a volta a si, à imediação, para também gerar novas determinações, novidades, semente de um novo fruto, contingente, porém necessário.

“We witness a vast spectacle of events and actions, of infinitely varied constellations of nations, states, and individuals, in restless succession (...). Sometimes we see the accumulated weight of a popular cause lose its impetus and finally disintegrate, to be sacrificed to an infinite complex of minor exigencies. Sometimes we see how a huge expenditure of effort can produce only a trifling result, or conversely how an apparently insignificant thing can have momentous consequences Everywhere we see a motley confusion which draws us into its interests, and when one thing disappears another at once takes its place.”(Hegel. Lectures on the Philosophy of World History, p. 31-2).

Hegel reconhece a materialidade dos eventos históricos e aponta a miscelânea e premente confusão que impera aí. Seu esforço é o de fazer com que o homem se aproprie da realidade que o cerca. Sua dialética é o método por ele escolhido e desenvolvido pelo qual o homem atua sobre o real, compreendendo a lógica deste. Contra o caos Hegel vislumbra a unidade no mundo e concentra-se nessa concepção. Contudo, as particularidades internas do espírito do mundo sobrepõem-se através do espírito das classes. Apesar disso Hegel insiste na possibilidade de se encontrar um vínculo entre os diversos eventos históricos. Embora esse vínculo não se traduza definitivamente na história o que, por um lado parece ser uma falha, por outro lado remete ao que deve ser construído incessantemente, a história compreendida como processo alude à aparência de todo momento histórico. Se em cada momento tudo passa, então sobrevive a essencialidade do processo, ou seja, o que é, tudo, está verdadeiramente no devir.

Para Hegel, a história não é um mero desenrolar de eventos que se repetem ou se contradizem por acaso. Trata-se de um movimento imanente à própria história que recusa tanto a identidade quanto a diferença absolutas. O processo é a conjugação da identidade e da diferença que Hegel aprendeu do que ocorria à sua volta.

O mais duradouro e merecedor de crédito aparece significativamente sob a égide do espiritual. Hegel demonstra que o que seria tido como o desprezável, o negado, desconsiderado é formador do apreciado, do afirmado, do considerado. O espírito não é habitante do limbo e todo desapareço pela materialidade redundando numa visão empobrecida da própria existência. O espírito é material, pois nada do que é é somente em si, mas essencialmente é mais o que é no outro.

A PRESENÇA DE IDEALISMO NA ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA EM MARX

Durante o período em que Marx inicia a formulação de seu pensamento, isto é, por volta de 1843, ele se depara com a ontologia explicitada por Hegel e pela negação desta por Feuerbach. Parece que Marx não recusa as críticas do autor de “A essência do cristianismo” dirigidas a Hegel e, se, conforme ele mesmo escreve, Feuerbach empreende um esforço para ir além de Hegel, mas equivoca-se e não provoca mais do que certa sensação, então seu pensamento mantém laços estreitos com o sistema hegeliano.

Anterior ao período mencionado acima, precisamente entre 1841 e 1843, situam-se a tese de doutorado e os artigos da Gazeta Renana.

Esse período é marcado pelo referencial hegeliano e, em particular, pela esquerda hegeliana. Tal tendência entende o idealismo ativamente, traduzindo um aspecto mais revolucionário. De certo modo pode-se dizer que, nesse momento, Marx se encontrava num estágio pré-marxista. Nesse sentido Marx estaria se pautando pelo indicadores hegelianos até adquirir originalidade. Contudo, a investigação de uma construção ontológica em Marx vislumbra traços indelevelmente idealistas. Aliás, a evocação de uma ontologia marxista já conjuga a presença de idealidade com a compreensão da realidade. Há algo que para Marx é? E o que é tal ser?

A tese de doutoramento de Marx sugere uma dada presença de Bruno Bauer, cuja preocupação central passa pela temática da consciência. A filosofia grega, para Marx, explicita o poderio de subjetividade e a confirmação da supremacia do sujeito. Este é o “logos” ativo que habita o homem e descarta qualquer justificativa que lhe seja alheia. O pensado que se torna ser e basta-se a si é a autoconsciência. A totalidade e amplitude atribuída por Marx à autoconsciência possui a distinção em relação a Hegel de reduzir o real a ela, porém a autoconsciência em Hegel também possui o momento da supremacia. Em que pesem os genes da futura posição marxista, já nesse texto é inegável que aí a atividade é o idealismo. Como Hegel, Marx também

assume o desdobramento da autoconsciência nas artes, na produção humana. Esse idealismo ativo é o resultado das produções humanas apropriadas na consciência do produtor de si no realizado por si.

“Em primeiro lugar não devemos admitir que o conhecimento dos meteoros, quer seja concebido no seu conjunto quer no particular, nos faça chegar a algo diferente da ataraxia ou de firme confiança (...) Aquilo de que a vida necessita não é a ideologia ou as hipóteses vãs mas sim aquilo que nos possa deixar viver sem quaisquer perturbações (...) poderemos libertarmos do medo através de explicações, fornecendo razões (...) como objetivo alcançar a nossa ataraxia e a nossa felicidade.” (Marx. Diferença entre as Filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p. 207-8-9).

Marx encontra na filosofia de Epicuro a libertação do homem pela aquisição da consciencialidade, pela qual o mundo se desvela perante esse como a sua extensão. A contraposição entre Epicuro e Demócrito recupera através do primeiro o senhorio do homem sobre si mesmo, pois os deuses, consciência dos homens, cedem lugar e vez ao próprio homem. De certo modo o homem está só consigo e com os demais de sua espécie. A essência humana é a sua liberdade, e ter consciência disso é efetivar tal essência. Não há senão autonomia no espírito humano e sua plenitude depende do nível de sua consciência, do reconhecimento de que sua existência pertence a si. Essa abordagem idealista possibilita a Marx superar o materialismo determinista de Demócrito.

“No sistema celeste, a matéria recebeu a forma e a singularidade atingindo desse modo a sua autonomia. Mas é neste ponto que ela deixa de constituir a afirmação da consciência de si abstracta. No mundo dos átomos, tal como no dos fenômenos, a forma lutava contra a matéria: uma das determinações suprimia que a consciência de si abstractamente-singular sentia objectivar-se a sua natureza. A forma abstracta que lutava contra a matéria abstracta sob a forma de matéria era ela própria. Mas depois de a matéria se reconciliar com a forma e se tornar autônoma, a consciência de si singular escapa da sua crisálida, proclama-se com verdadeiro princípio e luta contra a natureza tornada autônoma.” (Marx. Diferença entre as Filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, p.212)

A autoconsciência tomada como referência pode transformar-se num misticismo isolado do real, ou seja, não se reduz ao que o real é, devendo sê-lo. Esse caráter contraditório da filosofia epicurista, reconhecido por Marx, também é de assunção hegeliana no que diz respeito à contraditoriedade da autoconsciência, posto que para Hegel a consciência de si passa necessariamente pela consciência do outro. Esse outro não é somente negação da consciência, mas, enquanto negação, e, precisamente por isso, afirma a consciência.

Em textos futuros Marx recuperará a necessidade da tomada de consciência como momento de superação da ordem estabelecida. A diferença residirá em como a consciência é adquirida. Contudo, a crítica hegeliana aos materialistas franceses repetir-se-á em Marx contra o materialismo mecanicista ou determinista, que tão-somente teleguia o homem.

Os artigos de Marx escritos para a “Gazeta Renana” situam Marx na tradição dos jovens hegelianos, segundo a qual a politicidade se constitui na essência da sociedade, da liberdade, da civilização, da hominização. Portanto, o Estado como organização política suprema põe-se como suporte intrínseco de toda sociabilidade. Aqui o homem se torna o que é pela politicidade. Para Marx, o Estado é visto nesse período como autofundante, cujo centro se encontra em si mesmo. Ele ainda aponta para os méritos das contribuições de muitos, de Maquiavel a Hegel com respeito ao Estado. Esses dois em particular revelam a base racional e de experiência sobre as quais assentam as leis. Por conseguinte a obediência às Leis do Estado implica na obediência da própria razão de cada cidadão.

Portanto, nesse período, Marx vê o Estado como a encarnação da razão e a filosofia crítica contribui para o progresso dele contra toda e qualquer irracionalidade das particularidades que se pretendem totalidade. Nos ‘Debates sobre a lei Punitiva dos Roubos de Lenha’ essa visão de Estado é evocada na contraposição entre a universalidade deste e a particularidade da propriedade privada. Marx recusa a ação punitiva do Estado contra o roubo da lenha, pois aí o Estado condiciona sua universalidade à sustentação de uma particularidade que parece reduzir o Estado a si. A

universalidade do Estado torna a particularidade da propriedade privada que se põe como a autêntica universalidade. Isto significa, para Marx, uma degradação do Estado, pois ele deve existir como totalidade sobre todas as particularidades e não como totalizador de particularidades. Ainda sobre o infrator Marx salienta que este precisa ser tido em sua totalidade, isto é, também como cidadão, pois, assim como já indicara Hegel, o indivíduo, visto pelo ângulo da Lei, é tão-somente criminoso ou não. A individualidade não se torna constitutiva do Estado, quando este se reduz ao particular, mas quando incorpora as diferenças, inviabiliza a totalização independente das partes.

A realização do Estado transcende o dado sensível e não encontra na matéria, na natureza sua verdadeira essência. Daí, a única propriedade a ser preservada no Estado é a posse da liberdade, mas não a liberdade do particular, e sim a do homem livre. Aí, o Estado ultrapassa a determinação do dado sensível e torna-se expressão genuína do Espírito, da racionalidade.

Ao final do período de permanência na “Gazeta Renana”, Marx está empenhado na resolução de problemas materiais e não se satisfaz com os recursos à autoconsciência e a racionalidade do Estado. A crítica conceitual parece não bastar para alterar a realidade, mas ainda a crítica filosófica possui pertinência e necessita ser revitalizada.

“Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano. Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações (...) Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pela cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez, numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático.”
(Carta de Marx a Ruge, maio de 43).

Contudo, ao final dessa mesma carta Marx envereda pela solução política onde os indivíduos pensantes e sofridos reúnem condições para intervir no real. Mesmo assim a ótica é a do idealismo ativo que se orienta pela busca da racionalidade do Estado.

Em a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” Marx começa a rever seus referenciais, especialmente sua herança hegeliana. O texto é aberto, com a crítica da religião posta como consciência invertida. “*A crítica da religião é a premissa de toda crítica.*” (Marx. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p. 105). Para Marx, o homem deve buscar “*sua verdadeira realidade*” e, para tanto, precisa conhecer-se no mundo. A religião deve ser reconhecida como seu reflexo, resultado da intencionalidade humana. Por isso, “*A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião (...).*” (Marx. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.105). Se a religião não faz o homem, então não há necessidade de combater essa consciência invertida, pois ela jamais ganha efetividade. Sendo tão-somente criação humana que nunca obtém corpo, não age sobre seu criador, não possui condições de autêntica existência mesmo como falsa realidade. A afirmação de que o que o homem faz não se volta contra ele implica na incapacidade humana de criar, pois a atualização na exterioridade não obtém vez. Por outro lado, se o homem somente cria uma consciência invertida de si, então sua realização como capacidade ocorre primordialmente na consciência. Além disso, situar a origem da religião na consciência humana não isenta essa mesma consciência de guiar-se por equívocos. Para prevenir-se contra possíveis enganos é necessário o recurso de um referencial que se poste além das variações e alterações das atividades orientadas por ele. Aqui reside uma concepção que se tenha do ser e como tal este deve corresponder à uma lógica que lhe seja específica. Tal lógica deve servir para despir o real de toda ilusão que o envolva, atingindo com isso o real em si. Faz-se necessário indagar se é possível sustentar a posse da realidade sem intermediações, ainda se o sujeito que apreende essa realidade seja tão-somente tomado pelo que constata. A postura materialista mecanicista abertamente criticada e rejeitada por Marx, assim como por Hegel, confirma-se na expectativa depositada por Marx na Filosofia.

“E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma de santidade da auto-alienação humana, a missão da filosofia, que está à serviço da história, consiste no desmascaramento da autoalienação em suas formas não santificadas.” (Marx. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.106-7).

No entanto, Marx está atento ao que Hegel já indicara sobre a filosofia, isto é, que esta é cada uma das filosofias e nenhuma delas vai além de seu

tempo. Nesse sentido Marx aponta para o engano da filosofia que critica a realidade e não se reconhece fruto dessa mesma realidade. Portanto, a crítica do real é a crítica da própria filosofia. Daí, toda filosofia passa, não indo além de seu tempo e falindo com este. Mesmo assim, segundo Hegel, toda filosofia que foi é, e por conseguinte, não brota uma nova que não traga o passado consigo. A orfandade, nesse sentido seria inviável.

Marx cobra da filosofia alemã a superação de seu caráter eminentemente estéril, pois se restringe ao pensar ensimesmado e não procura dar conta de sua relação com o meio. O proletariado, entende Marx já nesse período, encontra suas armas espirituais na Filosofia e esta suas armas materiais naquela. Aqui Marx ainda deposita crédito na atividade Filosófica, porém não se trata de uma postura ressonante ao referencial alemão, pois, como em Hegel, a filosofia é assumida como possibilidade especulativa crítica do real. Marx afirmaria posteriormente a necessidade da teoria, da investigação reflexiva para elucidar e desvelar as tramas do real. Com isso a filosofia jamais seria excluída como algo impertinente e desnecessário. Marx procura condicionar a atividade filosófica ao serviço do homem e de um homem particular que foi, e que é posto à margem da totalidade social. Parece que ainda na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” Marx continua empregando os referenciais hegelianos, insistindo num idealismo ativo.

A crítica de Marx sobre a política em Hegel busca uma nova abordagem do político, empregando novos pressupostos. Marx recupera Kant ao negar a aparência como algo que esteja além do ilusório. A aparência em Marx, assim como em Kant, esconde o ser, pois o que deriva e é secundário não é o verdadeiro, o autêntico. Contudo, a aparência remete ao que é verdadeiro e autêntico, a verdadeira natureza humana que as representações jurídicas, políticas e religiosas falseiam. A negação da aparência é a afirmação da imediação, ou seja, o que é por si e se dá imaculadamente. Ora, dá-se a, pois o dar pressupõe um receptor. Se não há alteração no que é dado é porque não se dá ou outro não é uma realidade. Desse modo, a aparência parece ser inevitável, porém isso não impede desse reconhecer a insuficiência do que aparece. Certamente a natureza humana ultrapassa suas manifestações, mas estas abarcam em si a mesma essência humana que as ultrapassa. Aí a verdadeira

essência humana também está presente. Hegel insiste na insuficiência das estruturas históricas, mas jamais desvincula o humano de sua necessária determinação. Caso contrário, onde estaria o humano? A não-determinação deste o situa na idealidade platônica, para a qual a materialidade, a determinação, é puro simulacro.

A inadequação das estruturas pelas quais aparece a autêntica natureza humana não pode ser absoluta, pois além de a essência humana aparecer aí, trata-se também de um momento de verdade. A inadequação não é mero ocultamento, posto que o homem aparece, está presente nas estruturas que o representam. A dualidade entre o que é da realidade humana e o que se opõe a ela constitui uma relação reflexiva que suprime a dualidade. No entanto, Marx considera a relação reflexiva como algo secundário e o dualismo superado em Hegel será reintroduzido na relação contraditória entre a infra e superestrutura de acordo com a análise marxista. Dessa concepção a ordenação sócio-econômica terá sua compreensão e a verdadeira base da vida humana receberá determinação.

A relação entre a lógica e o direito hegeliano é vista por Marx como uma incongruência, pois nem a verdade da lógica nem a verdade do direito são manifestadas. Por um lado, se a lógica hegeliana não se coadunar com o direito, isso pode significar sua ineficiência ou não restrição a um dado ponto. Por outro lado, se a lógica hegeliana contribuir para compreender o direito, poderá ser vista como legalizadora do *status quo*, ou ainda capaz de lidar com o contingente, revendo e repondo os seus próprios princípios.

A perfeição em Hegel não é o pronto e acabado, por conseguinte, o estático, o definitivo, mas o que está constantemente vindo-a ser, ou seja, o construído, o por fazer-se. Encontra-se na lógica hegeliana uma deficiência do pensar que não define previamente o que deve ser real, mas que se adapta a este ininterruptamente.

O que pretende Marx ao dizer que “*O momento filosófico não é a lógica do objecto mas sim o objecto da lógica. A lógica não serve para justificar o Estado; pelo contrário, é o Estado todo que serve para justificar a lógica.*” (Marx. Crítica de Filosofia do Direito de Hegel, p.26-27§ 270). A lógica prima sobre a coisa e

esta, por sua vez, é apropriada exteriormente pela lógica. Lógica e Estado são postos aqui como instâncias excludentes que poderiam verificar-se mutuamente, porém desse modo iriam na direção da reflexividade apresentada por Hegel.

Marx entende as determinações ideais e reais através da postura filosófica da Alemanha atuante na crítica reflexiva, mas alheia ao movimento histórico. O alvo aqui é Hegel e sua filosofia que, ao explicar o momento histórico, fixando-se nisso, o estaria legitimando. Para Marx, Hegel mistifica o real, concebendo a instituição do processo social como resultado da idéia. O homem não passa, portanto, de uma determinação da idéia. Transparece, assim, uma leitura da lógica hegeliana realizada por Marx sobre a “Filosofia do Direito”. Esta obra hegeliana situa-se no contexto do Espírito objetivo, isto é, a efetividade do real, da economia e da política. O direito, a moral e a política constituem-se por um processo de dissolução extrema, isto é, levado às últimas conseqüências, para que brote daí o novo. Tal processo é permanente, atestando a instabilidade de todo existente. Assim, o político ergue-se a partir de determinações de seu próprio contexto, esse vir-a-ser intenso e contínuo que precisa passar pela fugacidade da contingência. Somente então o real poderá ser determinado. A lógica do político é constituída pelo desenvolvimento da coisa política.

Na medida em que Marx considera a Idéia hegeliana como algo alheio à realidade, ele cria novamente o dualismo que Hegel se esforça por superar. Entender a realidade como mero canal da idealidade que não atua sobre o verdadeiro significado esvazia a mediação enquanto tal. A realidade é possibilidade para o outro de si, ou ainda sua autêntica existência. É justamente a dissociação entre Idéia e realidade que privilegia o sensível e imediato como o mais real. A determinação do real em si, segundo Hegel, abre-se à alteridade de si, fazendo com que este se ponha constantemente. Isso não ocorre sem que se possa ter consciência do processo, porém como o real jamais se dá completamente ele também acontece no desconhecimento. A realidade da Idéia é a realidade do imediato, pois é aí que a Idéia se manifesta e esse ser-outro-do real é tão-somente a afirmação da dinamicidade do mesmo como inesgotável e sempre novo.

A oposição estabelecida por Marx entre o real e o racional identifica o racional ao empírico. Desse modo, a racionalidade torna-se simulacro do real, pois seu ser é o ser empírico. O racional seria a alteridade que surge no empírico, porém trata-se de algo falso e aparente que em si não é. Ora, a redução do que deriva do empírico como falsidade restringe tudo o que é ao imediatamente percebido. O que é pressuposto, para Hegel, apresenta-se como algo a confirmar-se e que, portanto, necessita de seu movimento de reposição. Isto não implica que, por exemplo, a Idéia que necessita refazer-se em cada situação passe a ser somente no outro, indicando jamais ter sido em si. Não há a verdade do que quer que seja que não se funde na mediação, na incorporação, na alteridade. A filosofia do direito, em Hegel, é a filosofia do político, isto é, o direito é resultado da atividade política, da vida em cidade. É precisamente a atividade dos cidadãos que constitui o que é de direito. O Estado se sobrepõe aos indivíduos como uma necessidade para a sustentação dos mesmos. Por isso, o Estado torna-se uma consequência lógica, enquanto realização suprema dos indivíduos. A filosofia do direito de Hegel, constrói-se através do movimento da figuração onde uma figura sucede a outra, confirmando-se pela negação da anterior e criando o mesmo processo para si.

Marx imputa a Hegel a desconsideração da verdadeira efetividade do Estado, isto é, o indivíduo empírico em sua concretude material. Na verdade, Hegel não perde o indivíduo de vista ao considerá-lo sobre o prisma da cidadania, pois este é posto como resultado da pólis e novamente formado por interesses políticos desse meio. O fato de tais interesses serem executados não significa que não ocorram dentro da cidade, nem que a cidade não seja também constituída pelo menos adequado. Se uma distorção é imposta sobre os indivíduos, isso indica a sustentação lógica de tal distorção que, no entanto, apresenta-se convincentemente. Em outras palavras, deve haver algo de racionalidade presente aí.

Talvez se possa dizer que, em Marx, o homem possui uma única determinação, ou seja, a de sua realidade empírica, e toda outra significação não passa de sobreposição, derivação secundária. Hegel não nega a necessidade do suporte material para o humano, mas indaga se existe um tal suporte que enuncie o ser do homem definitivamente. A multiplicidade de significações a que o homem se expõe

tornam-se suas possibilidades, efetivando-se ou não, segundo o desenvolvimento das mesmas na realidade.

O que Hegel procura evitar é que as figuras que compõem o político sejam dissociadas e existam independentemente umas das outras. À medida que Marx tão-somente contrapõe Estado e sociedade civil ou Estado e família, ele perde a reflexividade entre essas figuras do político. Daí, a aparência não possui auto-suficiência, mas deriva do ser que aí também é. Contudo, a consistência da aparência habita a necessidade do ser que vem a ser. A exposição deste nunca é este, mas confirma sua construção como um outro. Portanto, o ser aí exposto precisa ceder ao “tornar-se” o que é no seu acontecer.

De igual modo, a Idéia não se transplanta simplesmente no Estado, mas obtém consistência através das várias figuras que culminam no Estado. Toda possibilidade objetiva que se põe e se desfaz constitui a Idéia e sem tal percurso ela não se torna o que é. Aqui Marx critica Hegel porque se revela muito mais a realidade da Idéia e não a idéia da realidade. Por isso, ele considera a substância em Hegel como cega e inconsciente.

Cabe aqui uma consideração sobre o conceito de substância em Marx, posto que a denúncia de uma substância equivocada em Hegel remete à substância autêntica. Isso ainda indica uma metafísica marxista implícita nas obras de Marx e deve-se perguntar quanto o empirismo está presente aí.

A ordenação e explicitação da metafísica coube em grande parte ao trabalho de Aristóteles. Não é difícil que muitos pressupostos do estagirita tenham influenciado uma vasta gama de pensadores. Marx parece não fugir à regra; muito embora ele não tenha escrito um tratado metafísico. Mesmo assim todo entendimento intelectual possui um referencial metafísico do qual se tem ou não consciência.

A metafísica em Aristóteles refere-se aos livros e textos que se seguem à física. O próprio Aristóteles não usou tal termo para uma ciência que ele teria

criado, mas empenhou-se por essa ciência em tentar compreender que coisas são reais e o que é o ser. Aristóteles denomina substância aquilo sobre o que se pode predicar. Tudo é alguma coisa e, enquanto tal, responde à questão “o que é”.

Para Aristóteles, a natureza de uma coisa é o que ela faz e no que faz aparecem suas capacidades e tendências. Para a filosofia empirista não há uma coisa como a natureza das coisas e o que as coisas fazem é o que há para ser percebido. Aristóteles contesta tal posição, indicando que o que uma coisa faz é a sua capacidade e tendência.

O fruto do trabalho humano possui uma utilidade e é feito para tanto, porém no mercado o produto adquire a qualidade de troca. Muitos objetos, ou melhor, todos os objetos produzidos pelo trabalho humano, mesmo que em porções diferentes, podem equivar a uma mesma coisa. A multiplicidade é reduzida à unicidade. O múltiplo é, fazendo-se uno. Aristóteles já afirmara muito antes que somente há ciência do que é universal, isto é, o mesmo em tudo e todos.

As coisas, devido às suas naturezas particulares, possuem qualidade específicas e podem, no máximo, ser consideradas semelhantes ou não, segundo Aristóteles. A igualdade entre elas está na quantidade que dirime toda diferença. Aqui a natureza é deixada de lado e as coisas tornam-se quantidades de alguma coisa determinada. O valor aparece nesse momento para Marx. O trabalho é a natureza comum das mercadorias que cristalizam em si aquela natureza. Para Marx, o valor é uma capacidade e uma capacidade que as coisas têm para realizar a troca. O produto para consumo do próprio produtor é diverso do produto intencionado para a troca. A troca confirma-se ou não no ato de sua realização, porém um produto intencionado para a troca. A troca confirma-se ou não no ato de sua realização, porém um produto qualquer possui a capacidade de troca que sempre poderá ser efetuada ou não. A preocupação de Marx em tentar explicar a capacidade de troca das coisas passa pela questão do valor e, mesmo sendo o valor atribuído às coisas, passa a fazer parte da natureza dessas. Portanto, pode-se sugerir que Marx adote a doutrina da substância de Aristóteles que busca esclarecer as capacidades e tendências das coisas.

“As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso ou de corpos de mercadorias, como ferro, linha, trigo, etc. Essa é a sua forma natural com que estamos habituados. Elas são só mercadorias entretanto, devido à sua duplicidade, objetos de uso e simultaneamente portadores de valor. Elas aparecem, por isso, como mercadoria ou possuem a forma de mercadoria apenas na medida em que possuem forma dupla, forma natural e forma de valor. A objetividade do valor das mercadorias diferencia-se de Wittib Hurting, pois não se sabe por onde apanhá-la. Em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, como coisa de valor ela permanece imperceptível. Recordemo-nos, entretanto, que as mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria. Partimos, de fato, do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para chegar à pista de seu valor aí oculto. Nós precisamos agora voltar a essa forma de manifestação do valor. Toda pessoa sabe, ainda que não saiba mais do que isso, que as mercadorias possuem uma forma comum de valor, que contrasta de maneira muito marcante com a heterogeneidade das formas naturais que apresentam seus valores de uso - a forma dinheiro. Aqui cabe, no entanto, realizar o que não foi jamais tentado pela economia burguesa, isto é, comprovar a gênese dessa forma dinheiro, ou seja, acompanhar o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, de sua forma mais simples e sem brilho até a ofuscante forma dinheiro. Com isso desaparece o enigma do dinheiro. A relação mais simples de valor é evidentemente a relação de valor de uma mercadoria com uma única mercadoria de tipo diferente, não importa qual ela seja. A relação de valor entre duas mercadorias fornece, por isso, a expressão mais simples de valor para uma mercadoria.”
(Marx. O Capital, p. 53.4).

A temporalidade das coisas marca a substância e, por conseguinte, está sujeita a mudanças. Apesar das mudanças possíveis, as coisas mantêm algo de si mesmas. O que persiste através das alterações retém sua identidade. Enquanto agentes naturais, as substâncias manifestam-se de acordo com as coisas que são. Tomás de

Aquino distingue o que as coisas podem fazer e o que acontece com elas. O que uma coisa faz liga-se à coisa de certo tipo. Para o doutor da Igreja, a determinação de certo tipo de coisa está presente no desempenho das funções de certo tipo de coisas. As leis que regulam e ordenam o mundo estão nas coisas que habitam o mesmo mundo. Essa conexão é feita na tradição aristotélica da qual Tomás de Aquino é um dos representantes, indo até Leibniz e além desse.

O empirismo assume que as coisas são dadas e a partir daí recolhem-se os dados de tal manifestação. Contudo, a individualidade é reconhecida porque previamente necessita estar situada num contexto de referência. Desse modo, toda qualificação indica um conjunto do qual determinados qualificados fazem parte.

A explicação sobre o que as coisas são também precisa considerar a natureza e as capacidades das coisas. A natureza das coisas especifica-se num série de acontecimentos que se constróem a partir do que essas mesmas coisas são. A explicação é uma tentativa de cerceamento da coisa, criando as expectativas sobre sua ocorrência. As expectativas confirmam-se pela sua regularidade de expressão que se liga à realização de determinadas funções. Aqui a determinação de uma coisa está na sua forma e matéria, pois por essas a coisa é o que é e segundo certo contexto. Portanto, a substância é a forma, a matéria, a natureza e as potencialidades presentes nas coisas. A alteração desses elementos altera a própria substância.

A sociedade também é posta como substância por Aristóteles e, de igual modo, também é para Marx. Ela possui forma e matéria, natureza e especificidade e aborda uma vasta gama de qualificação. A matéria da sociedade compõe-se de várias substâncias, dentre elas as humanas. Estes comprometem a substancialidade da sociedade, pois a sociedade com suas tendências e conformidades encontra nos homens a afirmação da liberdade destes que não se submetem como componentes físicos de um objeto qualquer.

Para Aristóteles, a sociedade é a realização natural do homem, pois este vive agregado naturalmente. Outras características humanas aparecem a partir da existência em sociedade. A “*politikon bios*” de Aristóteles indica a essência ou

condições da essência humana. A necessidade humana de existir em sociedade submete todos aos objetivos da sociedade que é a partilha de uma vida melhor em comum do que no isolamento. Os homens tendem naturalmente para a vida em sociedade e esta resulta da realização de uma potencialidade humana. Se o homem é por natureza um “animal social”, então homem e sociedade são a mesma coisa. Não há sociedade sem o homem e nem homem senão em sociedade. Desse modo o homem torna-se a única substância que constitui a sociedade e esta, por sua vez, não é uma substância em sentido estrito.

As naturezas da sociedade e dos homens aparecem tanto em Marx quanto em Aristóteles. As potencialidade da sociedade resultam das atividades mental e laborativa dos homens que, à medida que se organizam, criam outras dificuldades que na busca de soluções manifestam as potencialidades mencionadas. É isso o que Marx exemplifica sobre a evolução do processo de troca.

“O cristal monetário é um produto necessário do processo de troca, no qual diferentes produtos do trabalho são, de fato, iguais entre si e, portanto, convertidos em mercadorias. A ampliação e aprofundamento histórico de troca desenvolve a antítese entre valor de uso e valor latente na natureza da mercadoria.” (Marx. O Capital, p.81 VI.).

“O Capital”, de Marx, permite compreender a identificação entre a capacidade humana como meio que desenvolve a sociedade. A engenhosidade humana torna-se, assim, a natureza de substância da sociedade. O desenvolvimento do valor desde suas formas mais simples até as mais complexas revela a capacidade humana de considerar as mais diversas configurações sociais, almejando resolver as dificuldades emergentes. Todo desenvolvimento humano encarnado nas formas criadas expressa o alcance da racionalidade humana e sua efetividade.

Para Marx, a sociedade é passível de compreensão. Ela não se encontra nem sob a égide da acidentalidade ou do mero acaso, nem da absoluta necessidade, ou seja, tendo seu desenvolvimento teleologicamente determinado. Acaso e necessidade coexistem na sociedade, segundo Marx, pois, se por um lado, a sociedade resulta da atividade humana, essa mesma atividade não possui controle absoluto. Assim, a razão não possui a última palavra, porém se a sociedade possui leis próprias que

permitam seu entendimento, então faz-se necessária uma razão que perceba este ordenamento intrínseco. Parece que no caso de Marx a comprovação da substancialidade da sociedade passa pelo teste empírico, pois trata-se de investigar o progresso presente ou não na sociedade e que elementos determinam o mesmo ou não.

Apesar de entender toda e qualquer construção social como um processo contraditório, Marx não deixa de identificar uma constante que muda e permanece de sociedade para sociedade. Não se trata da agregação de qualidades que as sociedades sofrem ao longo dos tempos, mas de uma característica substancial que permite traçar um fio condutor através da diversidade de formas. A materialidade não é acidental nem casuística, mas é uma necessidade, sendo o substrato de toda ordenação social. O que se tem aí é um a priori que, como tal, fixa-se tanto quanto um a priori idealista. É um ponto imóvel que determina toda mobilidade que se segue a ele. Por sua natureza todo a priori não se apresenta contraditoriamente, isto é, ele não é e é ao mesmo tempo o que afirma. Ele serve como bússola que orienta o percurso que se segue a ele e, como se resolve a contradição de cada momento do percurso. Talvez se possa dizer que o primeiro momento do a priori prima pela identidade, mas sua confirmação revela a insuficiência da redução de tudo a si como sua extensão. O que se opõe não é rejeitado, mas é tomado como o fundamento de toda identificação possível. Dessa forma, o a priori revela-se contraditório em sua origem, porém a contradição não se instaura, não sendo inicialmente indicado o ponto de partida. Isto é tão importante que não se inicia a partir de qualquer ponto. Marx defende a materialidade como o autêntico início, muito embora não negue a idealidade. Esta existe como consequência e não como fonte. É a existência que determina e precede a consciência. Tem-se aqui uma concepção que predispõe à compreensão do real e, como tal, apresenta uma lógica que busca capturar esse mesmo real. Esse arcabouço ideal não é posto na coisa, mas retirado dela. No entanto, se for retirado de lá é porque se encontra na coisa. Igualmente para Hegel, real e idéia seriam contraditórios, porém não excludentes. Do lado oposto de Hegel o real ter-se-ia na idéia, mesmo esta não o sendo absolutamente.

“Quando perguntas pela criação do homem e da natureza, fazes abstrações do homem e da natureza. Tu os supões como não existentes, e queres que eu os prove a ti como existentes. Digo-te apenas: abandona tua abstração e assim abandonarás também tua pergunta, ou, se queres

aferrar-te à tua abstração, sê conseqüente, e, se ainda que pensando o homem e a natureza como não existentes, pensas, pensa-te a ti mesmo como não existente, pois tu também és natureza e homem. Não penses, não me perguntes, pois, enquanto pensas e perguntas, perde todo o sentido tua abstração do ser da natureza e do homem. Ou és egoísta, que colocas tudo como nada e queres somente tu?” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosófico, p. 204).

Valor de uso e valor de troca coexistem contraditoriamente na mercadoria. Eles fazem com que a coisa deixe de ser o que é. Servir para o uso ou a troca é resultado de relações materiais. Tanto o uso quanto o valor de troca são atribuídos à coisa, porém a coisa feita já traz embutida em si a necessidade do uso. É para suprir uma necessidade que o homem se põe a fazer algo. O que lhe supre a necessidade possui esse valor. Pode-se dizer que o homem jamais é o que quer que seja automaticamente, isto é, sem estar envolvido com o que faz. Nesse sentido o valor não se dá exclusivamente pela materialidade, mas por esta ele é presentificado, pois não só a vida material é afetada pelo valor. A intenção humana não se desprende do valor, posto que o intencionado já implica no que é mais desejado.

A teoria do valor de Marx não é unicamente a descrição do aspecto econômico que determina o humano, mas é também um esforço filosófico para elucidar o real, dando-lhe sentido e proporcionando condições para sua transformação. O valor de troca reduz a natureza dos objetos à sua natureza. Os objetos são adulterados em suas naturezas, aparecendo como algo que é no valor de troca. A lógica do mercado repõe permanentemente o valor de troca, porém isso não significa que o mercado seja a instância última da realidade. Marx sabe que o real tem sido predominantemente assim. Contudo, seu empenho não é o de apontar perspectivas que humanizem através do mercado. Por isso, o real vai além do mercado e, na medida em que Marx vislumbra as mudanças necessárias, ele considera o dado imediato, posto que o homem existe aí sem, entretanto, perder de vista a possibilidade de um mercado ditado pelas necessidades humanas, no qual a acumulação teria vez como garantia do coletivo e não benefício individual. A interpretação transformadora do real não deixa de ser uma interpretação e de prefigurar o mesmo real objetivamente. Existe, para Marx, uma forma do real a ser almejada e construída. Tal forma não se ergue e nem se constrói independentemente do

momento presente, mas encontra-se e posiciona-se além desse presente. O real parece precisar abandonar-se em seu outro, o ideal, não-real, o simulacro para aí também ser, fazendo-se totalidade na qual tudo acontece e afirmar seu caráter de projeto, ou seja, de que não se move exclusivamente pela contingência. O destino do humano é humano e pelo humano construído.

“O grande mérito da Fenomenologia de Hegel e do seu resultado final a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador - reside, em primeiro lugar, no facto de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objetivação como perda do objecto, como alienação e como abolição da alienação; e no facto de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objectivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado do seu próprio trabalho (...) Concebe o trabalho como a essência, como a essência confirmativa do homem.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p. 245-6).

A realidade é pura atividade humana e cabe a ela sua própria realização. O homem é resultado da afirmação e negação de seu ser. A afirmação pelo trabalho foi o que Hegel também fez ao longo de sua obra, porém deve-se preservar a diferença em relação a Marx.

“Single products of my particular physical and mental skill and of my power to act I can alienate to someone else and I can give him the use of my abilities for a restricted period, because, on the strength of this restriction, my abilities acquire an external relation to the totality and universality of my being. By alienating the whole of my time, as crystallized in my work, and every thing I produced. I would be making into another’s property the substance of my being my universal activity and actuality, my personality.” (Hegel. Philosophy of Right, p. 29 § 67).

Não se encontra já nessa passagem a explicitação da totalidade ontológica de Marx?

Deve-se investigar por um momento como Marx emprega o conceito de trabalho e avançar em sua ruptura ou não em relação à ontologia hegeliana.

A essência do eu cartesiano no cogito cede lugar ao eu laborens em Marx. A teoria é suplantada pela prática, mas já Kant indicara as limitações da consciência teórica na própria inacessibilidade a si mesma. O trabalho passa a ser a essência da subjetividade que se põe como tal em toda objetivação. A apropriação da objetivação des-subjetiva o sujeito, tornando-o objeto objetivado, perdido de si, entregue ao outro.

“O trabalhador põe a sua vida no objecto; porém, agora ela já não lhe pertence a ele, mas ao objecto. (...) O que se incorporou no objecto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, tanto mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objecto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autónomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagónica.” (Marx. Manuscritos Económico-Filosóficos p. 160).

O ser do sujeito não é mais, em Marx, definitivamente, o cogito, mas, sim, o trabalho.

“Um ser só é independente quando dono de si mesmo, e só é dono de si próprio quando a si mesmo deve a existência. O homem que vive pelo favor de outrem considera-se como ser dependente. Vivo inteiramente do favor de outro, quando lhe devo não a manutenção da minha vida, mas também a sua criação; quando ele é a fonte da minha vida e a minha vida possui necessariamente fora de si a fonte quando não é a sua própria criação. Por conseguinte, é muito difícil eliminar da consciência popular a ideia da criação. Tal consciência é incapaz de conceber que a natureza e o homem existem por si mesmos, por que semelhante existência contradiz todos os factos palpáveis da vida prática. A ideia da criação da Terra recebeu um severo golpe através da geognosia, isto é, da ciência que apresenta a formação e o desenvolvimento da Terra como um processo de geração espontânea. A generatio aequivoca (geração espontânea) constitui a única refutação prática da teoria da criação.” (Marx. Manuscritos Económico-Filosóficos, p. 203).

Aqui a totalidade aparece como única, auto-suficiente e sem exterioridade. O outro como criador deixado de lado, ou seja, negado, obscurece a

própria compreensão de alteridade. A crítica à religião já traz embutida a afirmação da totalidade como autofundante. Para Hegel, o finito é essencial para o infinito e este, como natureza de Deus, põe-se finitizando-se. Assim Deus constitui-se pelas suas determinações. Se se entender a posição hegeliana como um panteísmo, Marx age corretamente negando este, pois se tudo é Deus o que é o homem? Contudo, Marx recusa mais o outro criacionista do que o divino, visto que se reduzindo tudo ao homem o divino não passaria de sua extensão. Daí, o divino é o homem e o homem é o divino. Por conseguinte, tudo é o mesmo. Além disso, o tudo é o absoluto na natureza e na história. O divino, mesmo posto como um derivado do humano, habita por excelência essa mesma natureza e essa mesma história. Aqui entre Hegel e Marx não há senão ressonância.

A negação que Marx empreende do outro absoluto obriga-o a pensar tudo segundo a totalidade. *“A sociedade inteira vai se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente opostas entre si: burguesia e proletariado. A história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes.”* (Marx e Engels. Manifesto do Partido Comunista, p. 67-66). Essa bipolarização de classes na história é o que supera a mesma divisão. Cabe ao proletariado a missão de construir uma totalidade não mais esfacelada. No entanto, não basta que o proletariado assuma as rédeas da história subjugando a burguesia. Faz-se necessária uma nova totalidade sem contradições internas.

“O comunismo enquanto naturalismo integralmente evoluído = humanismo, enquanto humanismo plenamente desenvolvido = naturalismo, constitui a resolução autêntica do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objectivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p. 192).

O homem necessita encontrar-se na natureza e esta deve ser realizada no homem. A totalidade é a absoluta identidade que precisa eliminar as contradições que dividem e excluem. Natureza e humanidade, burguesia e proletariado devem ser superados enquanto dicotômicos para atingirem a identidade do mesmo.

“O homem - muito embora se revele assim como indivíduo particular, e é precisamente esta particularidade que dele faz um indivíduo e um ser comunal individual - é de igual modo a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva de sociedade enquanto pensada e sentida. Ele existe ainda na realidade como a intuição e o espírito real da existência social, como uma totalidade da manifestação humana da vida. Sem dúvida, o pensamento e o ser são distintos, mas formam ao mesmo tempo uma unidade.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p. 196).

A subjetividade aparece, também em Marx, como o fundamento do ser, pois o que é vem a ser pelo trabalho ou existe na eminência do trabalho, pondo-se como condição para si no realizado. Em Marx, a realização ocorre em plenitude com o trabalho, porém a existência se condiciona pelas transformações naturais já presentes e atuantes antes do advento humano. A história é o desvelamento do esforço humano em busca do absolutamente realizado, trabalhado no estabelecimento da totalidade.

O ser em Hegel e em Marx é a totalidade. Embora a totalidade seja determinada, isto é, pode ser delimitada, ela não se esgota em sua determinação ou em qualquer limite. Por tanto, ser é ser na totalidade na qual sujeito e objeto se completam existindo em inter-relação. Tanto Hegel quanto Marx procuram superar a concepção dicotômica do ser. Para eles o ser é pondo-se, isto é, a essência é pela existência. Nesse sentido pode-se falar de uma não ruptura ontológica de Marx em relação a Hegel. Mesmo a abordagem materialista da ontologia por Marx não afasta o idealismo, pois não se trata de um materialismo vulgar que, aliás, Marx faz questão de criticar e do qual dissociar-se. O materialismo enquanto expressão da totalidade abarca em si todos os seus contrários, suas aparências e seus desvios. A parte do idealismo é concedida no materialismo marxista, pois dando-se aí o momento do idealismo. O idealismo é garantido em sua duplicidade como subjetivo e objetivo. De certa forma reconhece-se que o real “pensa”, que efetua a abstração, abrindo, assim, espaço para o idealismo objetivo. Ao se reconhecer que o sujeito pode ir do pensamento à existência, objetivando a universalidade, o idealismo subjetivo obtém vez.

A matéria não é somente posta em Marx, mas também é pressuposta, sendo assim o suporte necessário do pensar. Contudo, a matéria pressuposta, resultante

da matéria posta, constitui-se na negação da univocidade da própria matéria. O pensar atinge a matéria pressuposta e muito embora Marx insista na matéria como pano de fundo, primeira e última instância, o idealismo aparece aí mesmo que somente como passagem.

Cabe agora examinar como captar o que está posto para alcançar o pressuposto e isto autenticamente. O método esboçado por Marx visa garantir o acesso à verdade.

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica.” (Marx - Engels. A Ideologia Alemã, p. 26-7).

Deve-se mencionar aqui que a presença de um método que oriente a epistemologia em Marx parece existir de forma dúbia, pois todo método significa um caminho a ser percorrido por um sujeito. Para Marx, a chave do real encontra-se no próprio real, e este pode ser falseado se abordado com pressupostos que o antecipem. Por outro lado, o real não é tratado casuisticamente, mas traz o pressuposto de atentar para o mesmo real. A objetividade é a métrica da verdade, mas o sujeito não trabalha com um real sempre embrutecido. O próprio sujeito enriquece-se com o objeto e, por isso, aprende e apreende o ser do ser do objeto. Talvez, então, seja mais adequado falar de um método que se põe constantemente e se confirma com o mais verdadeiro até que o real o negue como tal. Mesmo assim cabe investigar o caminho possível e os referenciais que daí se constituem.

A dialética não é exclusividade hegeliana, mas obteve aí uma considerável repercussão. Marx afirma a pertinência da dialética, e identifica tal pertinência à dialética em Hegel. É verdade que Marx critica a mistificação que a dialética teria recebido nas mãos de Hegel, mas também é verdade que critica muitos de seus contemporâneos por não compreenderem adequadamente o método de Hegel. A correção, o melhoramento, a reorientação que Marx pretende operar sobre a dialética

hegeliana contribuem para aprimorá-la. Se, por um lado, a dialética hegeliana apresenta limitações, segundo Marx, por outro lado, deve-se reconhecer sua extrema maleabilidade de adequar-se ao real sua meta e fundamento.

O que é característico da dialética em Marx não pode ser reduzido ao que a diferencia da dialética em Hegel. Marx não parte do nada, mas, como ele mesmo escreve,

“Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.” (Marx. O Capital, p.26).

A modificação empreendida por Marx não é a de qualquer coisa substituindo uma outra. É precisamente o contrário que substitui o contrário. Essa ruptura por onde brota a novidade de Marx em relação a Hegel pode ser vista como um momento de um processo, passagem para algo mais abrangente.

A imagem de inversão torna-se o parâmetro de Marx para com Hegel e a inversão representa o cerne da dialética enquanto crítica e revolucionária. Embora a causa da revolução seja diversa de acordo com o referencial adotado, parece permanecer em Marx um substrato da dialética hegeliana, indicando o movimento do real. Ora, a inversão, se pleiteada, mantém intactos os termos invertidos. A dialética posta sobre seus pés ou os seus termos constituintes devidamente ordenados configuram a verdade. Aqui as contradições estão todas superadas e a aparência é transparência. A crítica às aparências pressupõe a possibilidade de um mundo plenamente elucidado, livre de ilusão e domínio absoluto da atividade humana. É a redução da aparência ao seu aparecer, isto é, à sua encarnação que implicará em sua superação. Para tanto o que encarna ou funda verdadeiramente toda a realidade necessita caracterizar-se pela universalidade, auto-suficiência e transparência, o que justamente falta à aparência. Ocorre que toda encarnação, posta como a “ideal”, põe em risco a permanência da contradição como elemento necessário da transformação. Assim não procedendo,

contudo, deve-se abrir à obscuridade do real, seu vir-a-ser, à sua novidade que na lógica hegeliana não encontra determinação histórica pressuposta ou privilegiada senão pelo momento histórico.

O que determina a encarnação autêntica, para Marx, é sempre a realidade concreta. É isto, segundo Marx, que jamais pode ser perdido de vista, pois aí está o guia do processo e o começo. Toda diversidade encontra-se unida aí e toda intuição e representação retira dessa instância sua existência. A realidade concreta, unidade de diversos, não se identifica a um momento particular, mas remete à uma universalidade concreta e complexa. A universalidade do concreto assume o caráter de abstração conceitual. Trata-se sempre, no entanto, de resultados derivados da própria realidade concreta. Enquanto tal, a realidade concreta não é fruto de uma especulação particular que se universaliza, mas de uma apreensão do universal que afirma toda particularidade. Nesse sentido, entre a abstração da universalidade e sua expressão objetiva não há distanciamento. A idealidade ganha novamente pertinência e torna-se momento necessário, porém, para Marx, integrado à materialidade, origem e fundamento da idealidade.

A doutrina marxista também constitui a superestrutura, um arcabouço ideológico com realidade objetiva e pela qual o homem adquire consciência de suas tarefas, do que é e do que faz. Marx entende que seu pensamento não faz se não reproduzir a realidade concreta, explicitando o que lá está contido. Contudo, cabe indagar se o que lê o real a partir dele mesmo não se separa dele na medida em que fala por ele. Toda e qualquer afirmação de Marx insistindo na necessidade de orientar-se pelo real concreto e elaborada por uma subjetividade que constrói em si a objetividade. Nesse sentido existe uma lógica em Marx que busca apreender a realidade e compreendê-lo como concreta. Em Marx, não é a lógica que confirma a realidade, mas é a realidade que confirma a lógica. Contudo, Marx escreveu que o que interessa é a coisa da lógica e não a lógica da coisa. Se Marx se empenha em criticar a apreensão da coisa não pode evitar de criar um “molde” para a coisa. Assim tem-se o percurso do conhecimento

“(...) do concreto figurado passaríamos a abstrações cada vez mais delicadas até atingirmos as determinações

mais simples. Partindo daqui, seria necessário caminhar em sentido contrário até se chegar finalmente de novo à população, que não seria, desta vez, a representação caótica de um todo, mas uma rica totalidade de determinações e de relações numerosas.”

E ainda na história Marx insiste nesse percurso.

“A primeira via foi a que, historicamente, a economia política adotou ao seu nascimento. Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre por uma totalidade viva: população, Nação, Estado, diversos Estados: mas acabam sempre por formular, através da análise, algumas relações gerais abstratas determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor, etc. A partir do momento em que esses fatores isolados foram mais ou menos fixados e teoricamente formulados, surgiram sistemas econômicos que partindo de nações simples tais como o trabalho a divisão do trabalho, a necessidade, o valor de troca, se elevam até ao Estado, às trocas internacionais e ao mercado mundial. Este segundo método é evidentemente o método científico correto.” (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p. 218).

A realidade social concreta, externa, é uma totalidade posta como objeto do conhecimento. Este ponto de partida é o captado sensivelmente e que se apresenta universalmente na realidade material.

A intuição sensível não capta a idéia, mas a matéria. Aqui residiria uma diferença de Marx em relação a Hegel pela sua concepção materialista. Contudo, a universalidade não é aprendida pela sensibilidade, mas projetada por esta, fazendo-se necessária a reflexão, “produto” de uma consciência. Se Marx não nega esse momento, então deve-se enfatizar ainda mais a sua necessidade que não se põe como contingente. O real representado na reflexão constitui-se num todo que se apresenta idealmente.

Ao momento inicial do sensível segue o da representação que se completam numa tríade de uma nova totalidade. Da fragmentação do real feita pela análise representativa opera-se a síntese mental dos múltiplos elementos que recupera e re-situa a universalidade da realidade concreta como conceito.

“Nas relações gerais abstratas” é que tem início o “método científico” dos “sistemas econômicos”. Portanto, o método científico correto é conceitual, isto é, o que vai além da particularidade, sem desconsiderá-la, obviamente, atingindo a universalidade do conceito. Os dados imediatos são potencialmente científicos, mas insuficientes sem o retorno da consciência sobre eles. As particularidades, ressaltadas inclusive pela análise e daí feitas abstratas, não constituem o autêntico começo em Marx. A particularidade é caótica se não situada numa totalidade. Assim como em Hegel, este é o objetivo do conhecimento em Marx, pois aí se revela a complexidade do real reunindo todos os momentos que o formam. A particularidade, em Marx, não se sobrepõe ao todo, mas o revela. Por isso, os dados empíricos são incompletos na medida em que são tomados como o todo. A representação da totalidade é também ponto de partida do conhecimento, posto que, embora sendo uma leitura construída, fundamenta-se no real. A representação é momento pelo qual o concreto se manifesta como o ponto de partida e da chegada, porém aparece inicialmente como absoluto quando, na verdade, não ultrapassa o nível da abstração, pois é resultado e não unicamente começo. A população abarca em si uma história, um processo onde outras determinações se fazem presentes, mas encontram-se representadas numa alteridade tornada abstrata por tantas determinações.

O concreto não aparece senão pela abstração quando se tem o concreto pensado que como “unidade de diversos” apresenta uma multiplicidade conceitual em si. O concreto dado inicialmente já é resultado de uma prática histórica, é, de certo modo, um dado imediato, que se revela totalmente em sua conceituação.

Se se assumir a postura epistemológica hegeliana orientada pelo idealismo, então Marx, ao expor a metodologia para uma ciência teórica como a Economia Política, método que pretende abarcar a totalidade do real concreto, não é menos idealista que Hegel, pois assume o que seriam os conceitos da dialética idealista. A riqueza da imediatez do sensível ainda não é o concreto, posto que este somente se manifesta ao final, no conceito, no pensado.

A representação ideal do real que aparece por primeiro será superada pela apresentação autêntica do real no conceito. Este resulta da análise sobre o representado e não do objeto dado imediatamente, pois o objeto não se dá por si e sendo apreendido precisa ser recuperado nessa apreensão. Como o conceito se vincula sempre a um sujeito, a totalidade absoluta não possui realização determinada. O ser e o conhecer, em Marx, são marcados pela grande aproximação, porém não se anulam, diferenciando-se da postura idealista para a qual ser e conhecer compartilham da mesma essência.

“O todo, na forma em que aparece no espírito como todo-de-pensamento, é um produto do cérebro pensante (...). Antes como depois, o objeto real conserva a sua independência fora do espírito; e isso durante o tempo em que o espírito tiver uma atividade meramente especulativa, meramente teórica.” (Marx. Contribuição à Crítica da Economia Política, p.219).

O sujeito na totalidade objetiva ou o objeto na totalidade subjetiva modifica-se pela prática social de todos os cérebros. Essa prática implica em reelaborar insistentemente o que se conhece do ser, pois o ser é sempre muito mais do que o conhecido. De igual modo, o conhecer é mais do que o derivado do ser.

A autonomia da totalidade material, em Marx, não indica que a consciência não se inclua nessa totalidade, pois Marx se empenha em articular particular e universal no critério da totalidade onde até mesmo as deturpações devem estar presentes, pois derivam do real produzido, mesmo que equivocadamente concebido.

A totalidade é um devir que se apresenta na história, confirmação de atividade, e, portanto, da essência humana. Essa essência é produto do que os homens fazem, porém nem sempre sob o controle pleno desses. O passado condiciona o presente de tal modo que as transformações não ocorrem sem grandes empecilhos.

Como Hegel, Marx detecta uma lógica que permeia a história e confirma isto na sucessão dos modos de produção. O socialismo e o comunismo aparecem como uma consequência necessária e que os eventos históricos parecem

logicamente exigir. De certa forma, existe uma teleologia em Marx enquanto a superação das antíteses históricas demanda uma configuração social determinada. No entanto, Marx recusa sua leitura histórica como uma filosofia de história que predisporia o curso da própria história. Mais do que a história de produção, Marx procura apresentar a produção da história ordenando, assim, princípios derivados de resultados.

O materialismo histórico em Marx é a explicitação da matéria produzida, econômica e socialmente ordenada como fábrica da história. É justamente o desconhecimento disso ou a sua deturpação que incrementa a alienação do próprio homem. A matéria é afirmada como o ponto de partida ou o fundamento a ser considerado para que seja negada pela tomada de determinação pelo homem. Nesse sentido, o materialismo histórico é também um projeto teológico de uma necessidade presente para uma liberdade “futura”. No entanto, se a alienação se põe na história, então sua superação se deve dar na história de igual modo.

A essência humana, se se quer falar disso em Marx, habita a realidade do trabalho. Contudo, o trabalho é subvertido pela sua apropriação segundo as organizações sociais ao longo da história. Mesmo apropriado de forma exclusivista em sua riqueza, o trabalho permanece como fonte de sustento da história, pois a satisfação das necessidades básicas do homem implica na continuidade da história. *“Mas o homem não é um ser abstracto, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.”* (Marx. Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p. 77). Aqui Marx identifica o homem ao seu mundo o que, de certo modo, desloca o homem de si para o outro, isto é, o mundo, suas relações. As determinações naturais são rompidas e o homem torna-se o que de si é feito por estar, existir, em relações. A alteridade predomina no sistemas econômicos, fruto da atividade humana, que adquirem autonomia a ponto de determinarem o humano. Historicamente a economia é a verdadeira determinação do humano. Contudo, para Marx, o homem precisa passar a controlar a economia, pois assim ele se torna o centro e toda alienação é superada.

“A crítica colheu nas cadeias as flores imaginárias, não para que o homem suporte as cadeias sem capricho ou

consolação, mas para que lance fora as cadeias e colha a flor viva. A crítica (...) liberta o homem da ilusão, de modo que pense, active e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, à volta do seu verdadeiro sol.” (Marx. Contribuição à crítica de Filosofia do Direito de Hegel, p. 78).

A crítica pela crítica não gera modificação alguma. Para Marx, a crítica está a serviço de algo que não ela mesma. De igual modo, para ele a interpretação não transforma a realidade, assim como também não é suficiente tomar consciência. No entanto, apesar da insuficiência de toda interpretação e da tomada de consciência estes momentos não deixam de ser necessários em Marx. Mesmo com a ênfase explícita de Marx sobre a primazia da matéria, o espírito não deixa de ter sua expressão salvaguardada. *“A crítica já não necessita de ulterior elucidação do seu objecto, porque já o entendeu. A crítica já não é fim em si, mas apenas um meio (...).”* (Marx. Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel, p.80).

Entretanto, qualquer crítica que não toque a base material da sociedade ainda não atingiu a raiz das ilusões. Embora nenhuma reinterpretação resolva o drama social humano, ela não é o verdadeiro “inimigo”, mas uma indicação de sua atividade. Em suma, os processos mentais não fundamentam a ordem social, mas a justificam. Daí, toda transformação passa pela atividade humana, autêntica interpretação do social. A modificação do real contribui para a igual modificação dos processos mentais. Estes, postos a serviço de uma realidade, abolindo as ilusões existentes, adquirem uma postura politicamente responsável.

Dos textos de juventude até “O Capital” Marx insiste na necessidade de recuperar o homem e de revelar a este para si mesmo. Deve-se brevemente considerar como Marx concebe a alienação para que se passa caminhar com ele na empreitada da superação.

A alienação é um conceito que Marx emprega como instrumento de crítica da Economia Política. É o ordenamento social que sustenta o conceito de alienação e que o comprova ou não; porém, uma vez elaborado o conceito de alienação, ele se adianta a toda situação para enquadrá-la ou não no contexto humano idealizado.

“Temos agora de apreender a conexão essencial entre todo este sistema de alienação - propriedade privada, espírito de aquisição, a separação do trabalho, capital e propriedade fundiária, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência, etc - e o sistema do dinheiro.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p. 158, XXII).

A alienação instaura-se sempre que aquilo que o homem realiza se torna estranho e se apossa dele. Mais ainda sua atividade transformadora, o trabalho, é apropriada como mercadoria e ele mesmo, o homem, é igualmente feito mercadoria como trabalhador.

“(...) o objecto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objecto, que se transformou em coisa física, é a objectivação do trabalho.” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p.159, XXII).

Apesar de conceitual a alienação não se resume a isso, pois ela é uma representação deficiente ou equivocada da realidade. Sendo a realidade, em Marx, fundamentalmente as relações sociais marcadas pela atividade produtiva, a alienação adquire a configuração de um fato social. É por isso que a crítica moral se torna insuficiente, posto que o problema não reside na consciência. Trata-se de um dado objetivo e como tal deve ser considerado. Qualquer alteração precisa operar-se aí. O conceito da alienação tem um equivalente econômico preciso, ou seja, aparece nas leis da economia política, que por sua vez, não reconhece a alienação presente em si.

Para Marx, a alienação é também a degradação do humano em seu produto e em relação aos membros de sua espécie. Isso implica numa concepção do que seja o humano ou do que ele deva ser para não ser degradado. A plena apropriação do produto do trabalho é determinante para a superação do estado de alienação, porém o homem se reduz à posse? Marx parece entender que não, mas cabe ainda perguntar por que recuperar a humanidade dos humanos se não se conceber que esta é algo em si expressa em garantias existenciais.

Nesse sentido a alienação em si somente é superada no para si da alienação, isto é, na economia política, como um fato econômico e por este de igual modo. “*Partimos de um facto económico, a alienação do trabalhador e da sua produção. Expressamos tal facto, em termos conceptuais, como trabalho alienado. Ao analisarmos este conceito, analisámo-lo apenas como facto económico.*” (Marx. Manuscritos Econômico-Filosóficos, p. 167 XXV).

Portanto, a alienação tem sua explicação na consideração da prática humana. Toda entidade tem sua constituição na elaboração empreendida pelos homens segundo o ordenamento social no qual estão inseridos. A essência do social é a prática. Aí, na prática, dissolvem-se todos os mistérios. O mistério a ser desvelado pela prática é o do estranhamento posto entre o produto e o produtor. O produto somente é retirado do produtor se apropriado por alguém mais. Este alguém distingue-se do produtor, pois não produz e goza da posse e dos bens oferecidos pelo produto mesmo assim. A consequência aqui é que a alienação divide e define grupos sociais adversos. Essa adversidade possibilita a própria alienação.

O fundamento de uma organização alienada está na alienação do trabalho. Este, como atividade social por excelência, sustenta toda expressão social legal, moral, econômica, política e cultural. Todo o processo de alienação se inicia pela práxis humana, porém a consequência do processo também confirma o processo, parecendo ser a causa deste. Assim a economia com a alienação que possa acarretar adquire objetividade, tornando-se independente do sujeito humano.

A alienação não é um evento natural, mas profundamente histórico. Marx parece não considerar a necessidade lógica de alienação, mas sim a lógica do sistema no qual a alienação obtém necessidade lógica. Desse modo, a alienação é algo a ser superado e passível disso. No entanto, como tal situação se põe? Já foi dito anteriormente que nem a atividade da consciência, nem a da vontade humana operam modificação alguma, pois o processo econômico possui leis que independem do homem.

Sendo a consciência um produto da atividade humana, da produção, uma deturpação se pretende ser autofundante, posto que derivada, como é possível pensar a abolição da alienação dentro do sistema que tudo determina? Desde onde é possível afirmar a história como espaço de momentos constantes da luta de classes? A alienação pode ser percebida senão de forma alienada de dentro de um sistema alienante? A história possuiria momentos de plena humanidade? Se a ciência se faz necessária como contraposição à alienação, então como pode a ciência ganhar consistência, não sendo mais reflexo, e romper o determinismo econômico?

Pode-se pensar que, se a alienação é uma realidade histórica, portanto construída, houve um momento em que ela não esteve presente. Temos aqui uma dedução lógica que, porém, precisa ter em suas premissas o que aparece na conclusão para obter validade. A lógica, contudo, exige unidade e continuidade e a superação da alienação representa um salto qualitativo do real. A quebra repentina pode ser logicamente compreendida, mas a lógica aparece depois e, se aparece antes, predispõe o real às possibilidades previamente determinadas.

A experiência empírica pode indicar a superação da alienação. O que ocorrerá pode ser afirmado a partir de outras ocorrências historicamente experimentadas. No entanto, a abolição da experiência ainda não ocorreu e, por isso, não confirma coisa alguma, mas tão-somente põe uma expectativa, um ideal.

O que resta além da lógica e da experiência empírica é a crença de que o futuro poderá ser diferente do presente. A consciência precisa abandonar os parâmetros do real com seus limites e determinismos e ingressar no âmbito do possível. Trata-se da colocação do desejo de muitos, de uma configuração social que almeja a superação da necessidade e a implantação da liberdade. É desde a história que tal desejo surge, porém acrescenta à história algo que a extrapola, que ultrapassa seus limites e revela as suas possibilidades.

Se, por um lado, a consciência não determina, mas é determinada, não sendo causa e sim causada, por outro lado, a consciência é evocada na necessidade da crítica. O sujeito aparece como um pressuposto da crítica, posto que somente este a

realiza. O alvo da crítica também é um sujeito, porém se o mundo é que põe a subjetividade, então esta precisa ser eliminada para que se instaure uma existência desalienada. Subtraindo-se o sujeito, subtrai-se a crítica e a possibilidade de evocação da alteridade deixar de existir. O que resta, para Marx, são as relações sociais.

“(…), em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.” (Marx. A Ideologia Alemã, p. 37).

O nível de transformação da realidade está no quadro constituído pelas causas. Tomar os efeitos pelas causas é esconder a realidade na atividade consciente. O que deve ser desvelado é a causa do existente. A partir das causas pode-se transformar o real. As idéias e a vontade não criam senão um novo estado de idéias, deixando a realidade intacta, pois esta possui leis objetivas e imanentes gestando em si a própria transformação.

“Não se trata de saber qual finalidade se configura no momento para este ou aquele proletário, ou mesmo para o proletariado no seu todo. Trata-se de saber o que o proletariado é e o que ele será obrigado historicamente a fazer, de acordo com este ser.” (Marx. A Sagrada Família, p. 38).

A produção material da história e a planificação da humanidade parecem ser momentos passíveis de um encontro, pois se não há homem sem produção material, esta, por sua vez, ao deixar o círculo de ser para si mesma, atingirá sua realização em ser para o humano.

“O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.” (Marx. O Capital, p. 76 vol. I).

Aqui o desaparecimento da alienação segue um curso natural, isto é, abandonada uma ordem material alienada, obtém-se a transparência teórica por força dos acontecimentos históricos. No entanto, a transparência teórica também exige condições sociais marcadas por relações racionais entre os homens. Portanto, a superação da alienação afasta por um momento a consciência e a vontade, pois trata-se de eliminar a causa e não o efeito representados na consciência e na vontade. Uma vez superada a alienação, a consciência e a vontade tornam-se necessidades fundamentais para que o real resulte diretamente do que é o desejo e a elaboração humanas.

Mais uma vez cabe indagar se a superação de um estado social comprovadamente alienado e alienante advém desse mesmo estado, ou seja, tendo já em si a possibilidade de plenificação humana ou surgiria do nada. Como Marx não abandona jamais a história, pode-se afirmar que é do interior, do ventre da alienação que brotará seu contrário, insinuando uma postura utópica. Um estado real não se desvincula da história, mas também não precisa decretar o fim da mesma. Talvez, e nem por isso com pouca pertinência, a proposta marxista indique muito mais uma direção possível em tempo e espaço determinados, porém não definitivos.

CONCLUSÃO

Tanto Hegel quanto Marx empreenderam esforços para explicar a realidade humana. O modo como cada um deles compreende o que é a realidade e o humano, possui suas peculiaridades. Em Hegel, a realidade se põe enquanto objetivação do sujeito e, para Marx, como subjetivação do objeto. O homem, em Hegel, manifesta-se pela suas relações subjetivas e, em Marx, pelas suas relações objetivas. Importa ressaltar inicialmente que ambos afirmam estar tratando em seus sistemas da vida. Conforme mencionado acima, a vida adquire concepções distintas em Hegel e em Marx. A dialética é um dos referenciais comuns entre os dois e por ela o oposto é superado, incorporado. Para expressar a sua concepção de superação dialética, Hegel usou a palavra alemã “aufheben”, um verbo que significa “suspender”. Esse verbo, no entanto, possui três sentidos distintos. Significa negar, anular, cancelar, indicando a impossibilidade de alguma realização como primeiro significado. O segundo significado é o de erguer alguma coisa e mantê-la erguida para protegê-la. O terceiro significado é o de elevar a qualidade, promover a passagem de alguma coisa para um nível superior. Marx, ao criticar o sistema hegeliano com profundidade, impõe-se um conhecimento do mesmo sistema com não menor profundidade. Hegel não lhe é de forma alguma um estranho, obscuro e inseqüente pensador. Marx jamais tratou Hegel como fez com os neo-hegelianos. Marx, por sua vez, não aceitava com facilidade sua vinculação aos marxistas! Os seguidores não imitam, mas seguem as pegadas, tendo de construir seu próprio caminho. O outro, sendo reconhecido, é posto como uma alteridade e dizer o que ele disse sempre acarreta certa redução desse outro ao eu. Assim a crítica de Marx dirigida a Hegel é uma aproximação. Deve-se convir que se trata de uma aproximação convincente e consistente.

As filosofias, as leituras do mundo pretendem e se dizem, cada uma delas, ser a melhor descrição desse mundo. Aqui atua a descoberta, que maravilhou os gregos antigos, do “lógos”. Há um poder incomensurável aí que pode, inclusive, alterar as relações entre os homens, suas organizações sociais e a relação destes com a natureza. O lógos marxista intenta superar o lógos hegeliano. O que ocorre na

superação de um lógos pelo outro é que o lógos permanece e jamais é objetivada sua eliminação. Aliás, a possibilidade disso é ainda uma colocação do lógos.

Tanto a materialidade quanto a idealidade se constituem num lógos que intenta captar a realidade. Hegel não desconsidera a materialidade, embora a situe muito mais como um resultado, porém um resultado que atua sobre sua causa. Além disso a materialidade aparece em Hegel como uma necessidade de idealidade. A existência do em si, para Hegel, não se desvincula do para si. Muito embora se possa indicar um início em Hegel pelo em si, deve-se também reconhecer que este é, mas não é mais do que o nada, ou seja, tem a sua essência num outro. Esse outro partilha do que é o em si que, contudo, somente pode ser assim afirmado a partir do outro.

A alienação, segundo Hegel, é o processo de objetivação pelo qual a idealidade se põe, torna-se, isto é, na materialidade. Hegel entende que a materialidade prima pela inconsistência, por ser efêmera e não servindo, dessa forma, como base para o humano. Isso não indica um desprezo pela materialidade, mas uma acurada tentativa de compreendê-la. Hegel procura respeitar os limites da materialidade e nesse sentido indica o que deveria ser em contraposição ao que é. A materialidade não é posta de lado, posto que não há humanidade senão sobre esta base. Entretanto, a materialidade é colocada por Hegel na dependência da idealidade para que aí prime a iniciativa humana. Esta parece ser também a intenção de Marx embora com algumas particularidades significantes. Cabe dizer ainda sobre Hegel que a idealidade se traduz no que resulta da atividade produtora humana como a cultura e a história. Estas se manifestam na religião, na arte e na filosofia. Marx diria posteriormente que essas três instâncias não representam a produção por excelência do humano. Mesmo assim é justo reconhecer que Hegel aponta o objetivado e sua apreensão como condição para a plena subjetivação.

A mediação, pela qual a idealidade se põe, não é ela mesma, mas é a materialidade e esta não pode ter sua importância esvaziada por ser vista como um canal, pois é um canal necessário. A consciência não se descobre por si, mas pela alteridade presente em si. Não se trata de um processo narcisista e, sim, do embate, do conflito instaurado pelo encontro, pelo outro. A consciência habita o mundo e está no

mundo. Ela põe o mundo e esta postura, no mundo posto, põe de igual modo a própria consciência.

Por outro lado, Marx vê a materialidade como condição para a idealidade. Esta jamais rompe o determinismo da primeira. Marx não nega o papel da idealidade, pois as idéias podem dominar o real, mas são sempre as idéias dominantes de um grupo socialmente dominante. Ser um grupo socialmente dominante é possuir o controle dos meios de produção econômica. O pensar enquanto atividade elevada do homem pressupõe a satisfação mínima das necessidades mais básicas como comer, vestir-se e abrigar-se. Obviamente tais necessidades não impedem que o pensar se antecipe a elas, mas elas explicam a tônica do pensar.

Apesar disso, Marx não sugere, em momento algum, o abandono da idealidade. A materialidade explica-se na idealidade, pois a explicação se encontra na materialidade como matéria prima para o pensar. Por isso, o que é em si somente existe a partir do para si. Este é o ponto de partida, mas também precisa subjetivar-se num processo que revela a vacuidade de permanência em si. O para-si que não se abandona no em-si fixa-se como um para si em si, isto é, ensimesmado. A crítica de Marx à idealidade está na não adequação desta ao real e por apresentar o real não em si, mas segundo o para si da mesma idealidade.

A idealidade é uma necessidade para a apreensão da materialidade, inclusive como algo a ser transposto em algumas de suas arrumações sociais. A meta de Marx não é a erradicação da idealidade, mas da idealidade em si, que se constrói desde si e sim o primado de idealidade que se apropria da determinação da materialidade.

A idealização da materialidade é a alienação, a adulteração desta. A inversão supera tal situação, materializando a idealidade. Contudo, aqui não se chega ao final do processo, já que se faz necessária novamente a idealização da materialidade, agora como estabelecimento do concreto pensado. A idealidade precisa reduzir-se à materialidade para reduzir a materialidade a si. O fim almejado é o domínio humano, o pleno estabelecimento deste.

A contraposição excludente entre materialidade e idealidade deve ceder lugar à integração de ambas, culminando na superação de toda alienação. A consciência descobre-se pelo reconhecimento da produção material que agrega as consciências independentemente de suas vontades. Não há, entretanto, produção na ausência das consciências. Como já foi dito não ser possível saber totalmente o real e suas relações e respectivas implicações, deve-se dizer que a consciência sempre perpassa o estado de alienação. No entanto, a produção demanda organização sobre o que se faz e sua acumulação. As leis econômicas possuem autonomia, preparando sempre uma nova consciência. Esta pode colocar lá o que bem entender, mas a verdade dessa realidade já se encontra lá. Daí, a consciência retira de lá o que precisa, porém essa não é a realidade toda, não é ainda o concreto pensado, pois Marx evita o puro materialismo de caráter mecanicista. A consciência necessita descobrir a realidade como fruto da atividade laborativa humana. Marx, assim como Hegel, aponta a consciência plena sobre o real na consciência do que o homem faz. Em Hegel, tem-se a consciência do próprio tempo e, em Marx, a consciência de produção desse mesmo tempo.

A existência determina a consciência por primeiro, posto que esta pensa a partir daquela, porém há o momento seguinte quando então a consciência passa a determinar a existência. Ora, a consciência submissa ao existente, assim como a consciência especulativa do real, representa, em Marx, um estado a ser superado, pois a permanência deste implica na diminuição tanto de uma instância quanto de outra. A determinação que a consciência exerce sobre o existente ocorre inicialmente no reconhecimento da determinação que a consciência sofre e depois na reação da consciência em orientar o existente para a sua realização como consciência existencialmente localizada e existência consciente em si.

Pode-se falar que Marx resolve o conflito existência-consciência, tomando o primeiro pólo como a referência maior e necessária. No entanto, isso não significa que a consciência não possua seu momento preservado. Trata-se de um momento necessário do real, pois é a sua tradução, fiel ou não.

Hegel não é o João Batista de Marx e este, por sua vez, não é um discípulo daquele. Hegel e Marx mantêm entre si uma relação dialética como, aliás, deve ser compreendida toda relação, segundo a concepção especificada por ambos. Hegel aparece na história da filosofia como uma antítese em relação a Schelling e uma síntese entre Fichte e Schelling. Marx põe-se como antítese de Hegel. Há claramente a presença da contradição entre eles, porém a contradição se viabiliza pela igual presença da identidade que possibilita a aproximação e o próprio conflito. A identidade entre Hegel e Marx é de caráter formal e não substancial, pois nem Hegel precisa ser “marxistizado”, nem Marx ser “hegelianizado” para merecerem atenção e obterem pertinência. Pelo viés da referência idealismo-materialismo Hegel não chegou a manifestar-se como materialista e nem Marx como idealista.

Por outro lado, a absoluta estranheza entre eles sustenta-se na afirmação de mundos e linguagens completamente diferentes empregados por um e por outro.

Entre Hegel e Marx não há continuísmo, há sim continuidade, pois Marx começa pensando a partir das categorias hegelianas e permanece no interior delas. Obviamente os significados dados por Marx culminam numa concepção inovadora. Marx é absolutamente original em como situa a materialidade e a idealidade. No entanto, Hegel e Marx não se reduzem numa identidade ou diferença absolutas. É possível tecer um esquema unitário entre eles. As diferenças permanecem independentemente de uma aproximação conceitual, pois Hegel e Marx representam momentos de uma totalidade que via além do sistema de cada um.

O conflito da existência humana entre espírito e matéria é resolvido por ambos, pondo a síntese num dos pólos. Talvez possa-se dizer que Hegel almeje ao final a espiritualização da matéria através da materialização do espírito e Marx, por sua vez, a materialização do espírito através da espiritualização da matéria. Sem dúvida há um momento em que eles se encontram. Contudo, como todo encontro, o que ocorre entre Hegel e Marx constrói pela sua não efetividade que o antecede e que se faz necessária logo em seguida. Dessa forma o encontro torna-se um momento do todo e não todo o momento. Tanto Hegel quanto Marx procuram resolver o conflito muito

embora afirmem insistentemente a sua necessidade. Assim a solução tão-somente cria todas as condições para que sua dissolução tenha início.

O materialismo está presente no pensamento hegeliano como passagem necessária, posto que é assim que se põe o todo. Marx, de igual modo, passa pelo idealismo e apóia-se nele para efetivar a necessidade lógica da história. Deve-se ainda insistir que isso não caracteriza um e outro como materialista e idealista respectivamente, mas que, embora predominantemente Hegel seja idealista e Marx materialista, eles não excluem o contraponto de seus sistemas.

Não há sistema de pensamento e análise que apresente as próprias incongruências. Este é o caso de Hegel e Marx, pois os dois insistem que o real é sua consideração. Ora, Hegel ao empreender o deciframento do real enclausura este em seu sistema, pois aqui está o real em todo o seu processo. Marx afirma a necessidade de todo sistema prender-se ao real. Além de acreditar assim proceder com sua abordagem, Marx acaba também por pretender ter capturado o real.

A história enquanto devir é o critério da veracidade e da consistência dos sistemas e ela aponta muito mais a predominância do que a perpetuidade. Por isso, Platão, Aristóteles, Hume, Kant e muitos outros têm razão, mas talvez não sejam os mais pertinentes. Afinal, Hegel e Marx estão certos ao dizerem que não há nada sem a história e, sendo palco essencial do homem, este nunca a determina segundo seu desejo. Hegel e Marx não escaparam desse destino e, certamente, não desejariam sorte diferente. Da boca de ambos brotariam as mesmas palavras de Prometeu a Hermes *“Fica certo de que eu não trocaria nunca minha sorte miserável por tua servidão. Porque prefiro mil vez a prisão neste rochedo que ser, de Zeus pai, fiel lacaios e mensageiro...”* (Ésquilo. Prometeu acorrentado).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: SuhrKamp, 1963.
- ADORNO, T.W. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. V. Sanchez de Zavala. 2.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- ARANTES, P.E. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Polis, 1981. (Coleção Teoria e História 8).
- BOBBIO, N. e BOVERO, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRIEFE von und an Hegel, Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952.
- CHAUÍ, M.S. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980. (Col. Primeiros Passos).
- D'HONDT, J. *De Hegel a Marx*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991. (Biblioteca Pólen)
- DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. Trad. L.F. Frankin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Elogia da Filosofia).
- DUSSEL, E.D. *Método para uma filosofia da libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- DUSSEL, E.D. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola. Piracicaba: Unimep, 1977. 5 vol.
- ESPINOZA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência; Ética*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. 2 vol. (Col. Os Pensadores).
- FAUSTO, R. *Sur le concept de capital: idée d'une logique dialectique*. Paris: Editions L'Harmattan, 1996.
- FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: o capital e a lógica de Hegel*. in. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 20. 1993. p. 41-77.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 2 vol.
- FICHTE, J.G. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

- FLEISCHMANN, E. *La Science Universelle ou La Logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.
- FLICKINGER, H.G. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: LePM, 1986.
- GODELIER, M. *L' idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. M^a Del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos pedagógicos*. Trad. Arsenio Ginzo. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- HEGEL, G.W.F. *Historia de Jesús*. Trad. Santiago Gonzáles Noriega. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. 4 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Trans. H.B. Nisbet. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HEGEL, G.W.F. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991. (Textos Filosóficos).
- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G.W.F. *Propedêutica Filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. (Textos Filosóficos).
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondelfo. 2 ed. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Trad. Eloisa Araujo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. (Colección de textos clásicos).
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 3 vol. (Textos Filosóficos).
- HEGEL, G.W.F. *Erste Druckenschrift*. Lúpsia: G. Lasson, 1928.

- HEGEL, G.W.F. *Estética: a idéia e o ideal e outros textos escolhidos*. Trad. Orlando Vitorino, Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antonio Pinto de Carvalho. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, 2 vol. (Col. Os Pensadores).
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efkens. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 vol.
- HEGEL, G.W.F. *I principî: Frammenti giovanili, Scritti del periodo jenense, Prefazione alla Fenomenologia*. Org. Enrico De Negri, Firenze: La Nuova Italia editrice, 1974.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991. (Textos Filosóficos).
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the history of Philosophy*. Trans. E.S. Haldane and Frances H. Simon. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- HEGEL, G.W.F. *The Philosophy of Right. The Philosophy of History*. Trans. T.M. Knox. Chicago: Willian Benton, Publisher. Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. (Britannica Great Books 46)
- HEGEL, G.W.F. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover Publications, Inc, 1956.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesugen über die Philosophie der Religion, I,C, III; Werke*, Frankfurt: SuhrKamp, 1969, T.16.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1988. (O saber da Filosofia).
- INWOOD, M.J. *Hegel*. London: Routledge, 1983.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 2 vol. (Col. Os Pensadores).
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986. (Textos Filosóficos)
- KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KONDER, L. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos).
- KONDER, L. *Marx: vida e obra*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- LENIN, V.I. *Obras completas*. Redactor responsable Angel Pozo Sandoval. Moscú: Editorial Progreso, 1981. T.29.
- LUKÁCS, G. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976.

- LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria editora Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, H. *Materialismo e lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. 2. ed. Buenos Aires: Solar S.A/Hachette S.A, 1968.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARX e ENGELS *Textos sobre educação e ensino*. São Paulo: Moraes, 1983.
- MARX e ENGELS *História*. org. Florestan Fernandes. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.
- MARX, C. e ENGELS. *Obras escogidas*. 3 t. Moscú: Editorial Progreso, 1986.
- MARX, K e ENGELS, F. *A sagrada família ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores*. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Moraes, 1987.
- MARX, K e ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. org. Marco Aurélio Nogueira. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MARX, K. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto.. 2.ed. São Paulo: Global Editora, 1985.
- MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- MARX, K. *Sociologia*. org. Octavio Ianni. 4. ed. São Paulo: Ática, 1984.
- MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s/d
- MARX, K. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. São Paulo: Hucitec. 1987.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Selected correspondence*. Trad. I. Lasker. 2. ed. Moscou: Progress Publishers, 1965.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Economistas) 4 vol.
- MARX, K. Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos. Trad. José Carlos Bruni et al. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 2. vol. (Col. *Os Pensadores*).
- MATERIALES para historia de América Latina: Karl marx e Friedrich Engels. org. Pedro Scaron. 6 ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1987. (Cuadernos 30).
- MÜLLER, M.L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. In. Revista *Analytica*. vol. 1 n. 1, p. 77-141, 1993.
- PLATÃO. Diálogos Mênon, Banquete, Fedro. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- PLATÃO. Oeuvres Completes. Tome IV 3^a partie. Phédre. Trad. Léon Robin. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1970.
- PRADO Jr., C. *O que é filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos).
- PROUDHON, P.J. Sistema de las contradicciones economicas: o Filosofia de la miséria. Trad. F. Pi y Margall. Buenos Aires: Americalee, 1945.
- RAURICH, H. *Notas para la actualidad de Hegel e Marx*. Buenos Aires: Ediciones Marymar, 1968.
- RITTER, J., KÖHN und OPLADEN Hegel und die Französische Revolution. Frankfurt: Main, 1965.
- ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROSENFELD, D. Política e liberdade em Hegel. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- ROSENKRANS, K, Hegels Leben. Berlin: Darmstadt Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1969.
- ROSSEAU, J.J. Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem dos línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. Trad. Lourdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- ROSSET, C. Lógica do pior. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- ROUANET, S.P. A razão cativa: as ilusões da consciência de Platão a Freud. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- SANTOS, J.H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Coleção Filosofia: 30).
- SCIACCA, M.F. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- SOBRE Literatura e Arte: Marx-Engels. Trad. Olinto Beckerman. 3. ed. São Paulo: Global editora, 1986. (Col. Bases 16).
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de o capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- THE CAMBRIDGE COMPANION TO HEGEL. org. Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge: University Press, 1996.
- THE CAMBRIDGE Companion to Marx. org. Terrell Carver. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.