

# A Materialidade no Caminho da Efetivação do Espírito na Filosofia de Hegel

Pedro Geraldo Aparecido Novelli  
UNESP/Marília  
pnovelli@ibb.unesp.br

**RESUMO:** A identificação de Hegel com o idealismo não pode ser tomada como determinação absoluta, nem delimitação fechada de sua filosofia, pois deve-se lembrar que se trata de um pensamento dialético ou, melhor ainda, especulativo. Nesse sentido não se pode excluir a pertinência do momento da materialidade para Hegel que não é mera contingência, mas oposição realizadora do Espírito. Este não pode ser o que é se não assume a materialidade e esta, por sua vez, não se efetiva se não é suprassumida naquele. A totalidade afirmada por Hegel no Espírito absoluto significa precisamente o estabelecimento da relação entre os opostos que conhecem e se reconhecem um ao outro e um no outro enquanto um outro de si que é como um si mesmo. O Espírito somente se eleva a si mesmo ao se determinar na e pela matéria sendo que ao ser determinado, o próprio Espírito se determina e não pode fazê-lo senão em seu outro, ou seja, a matéria. Esta igualmente se determina enquanto é conceituada além de si, que, contudo, é um pôr de si mesma. Se tanto Espírito quanto matéria se constituem um pelo outro, então a primazia de um sobre o outro somente pode ser entendida como um resultado e não como ponto de partida. Desse modo o primeiro momento não pode ser assumido estaticamente, mas, em Hegel, necessariamente como o que vem a ser.

**PALAVRAS-CHAVE:** pressuposto, primazia, efetivação, história.

**ABSTRACT:** Hegel's identification with idealism may not apprehend adequately his philosophical thinking if one takes it as a definitive and absolute determination because he is a dialectical thinker or even better speculative. In this sense the moment of materiality cannot be just put aside as a contingency but it is more the opposition through which the spirit fulfills itself. This one cannot be what it is without assuming the materiality as well as the matter cannot be effective without being overtaken in the spirit. The totality appointed by Hegel in the absolute spirit means precisely to know and to recognize one another in the other and also by the other as itself. The spirit only raises to itself insofar it assumes its opposition in matter and by being determined it determines itself but this cannot be fulfilled anywhere but in the matter. In the same way the matter cannot be effective without going beyond itself or being considered in thought, that is not as well establishing itself. If the spirit and the matter are effective insofar they are in relation with one another then the primacy of one over the other can only be understood as a result and not as a starting point. In this way the first moment must not be taken as something static but as coming to be.

**KEYWORDS:** presupposition, primacy, effectiveness, history

## INTRODUÇÃO

Marx reconhece em Hegel o mérito do emprego do método dialético, mas não deixa de questionar e criticar sua aplicação (MARX, 1983, p. 218-223). A valorização e, concomitante, ressalva marxista, ilustra o esfacelamento do sistema hegeliano em inúmeras vertentes (MARX, 1993, p. 77-93). Deve-se notar que cada uma delas pretende ser a realização da verdade que aquele sistema prefigurava. Em relação ao sistema hegeliano, afirmaria o marxismo, 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" (MARX, 1987, p. 17-18). 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.<sup>1</sup>

## 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 manifestada. Daí, a tarefa aqui é 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. (HYPPOLITE, 1988, p.35-43). Obviamente sua concepção de história, no referido período, já traz embutida uma posição filosófica e seu conceito de história não pode ser compreendido adequadamente se separado 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 Tubingen.<sup>2</sup> Para ele, por exemplo, 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.<sup>3</sup>

*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, 1975, p. 27).

A realidade parece contradizer a lógica da razão com uma lógica própria.<sup>4</sup> Entretanto, a realidade jamais foge ao homem como algo completamente alheio e com a 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 afetoso “(...) *razão e liberdade serão sempre a nossa solução, e nosso ponto de encontro a igreja invisível*” (HEGEL, 1952, p. 18).

Toda objetividade é determinação, e 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.<sup>5</sup> Em Lena Hegel reconhece a filosofia como um meio de tratar a realidade humana mais abrangentemente. O empenho na elaboração de uma filosofia em sistema começa a adquirir forma mais explícita.<sup>6</sup> 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 maioria 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 parece ser tão completa quanto se esperava. Contudo, Hegel se nega a se render à irracionalidade dos eventos históricos e a esperar a remissão do presente no futuro. Como um facho 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, elevação<sup>7</sup> 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 se manter 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”<sup>8</sup>.*

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 contradição do real, para Hegel, não é algo accidental e efêmero, mas constitutivo dele.<sup>9</sup> 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. (BOURGEIOS, 2000, p. 35-43).

Mas, os reveses sofridos e também provocados 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. Filho de 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.<sup>10</sup> Ora, não se pode negar que Hegel parte do dado, mesmo não o abordando em toda a sua completude. Somente se encontra resguardo à 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 à sedução. No entanto, 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.<sup>11</sup>

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, e 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, 1966, p. 419). 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 à apreensão do sujeito. A lógica hegeliana intenta preservar o movimento do real e ou do ideal, porém reconhece a insuficiência dessa empreitada *“O processo do conceito já não é o passar para 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.”*<sup>12</sup>

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 e no sentido de que necessariamente devem ocupar uma determinação histórica. Desse modo não há conteúdo que se ponha sem uma 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, por sua vez, confirma a idéia, indicando a racionalidade que permeia a existência. A última palavra pertence sempre à razão, o que não exclui a paixão pelo realizado, isto é, o necessário envolvimento da razão no que é realizado. O feito, o desfeito, o omitido estão no âmbito da razão. Uma ação individual particular não deixa de se orientar por um sentido, contribuindo, assim, 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 se caracteriza 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 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, 2005, 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, 2005, p. 26).*

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 ontológico 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 (HEGEL, 2000, p. 94-115). 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 atribui 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, para Hegel, é o espírito, 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 em sua materialidade o que desvela o significado considerável da mesma. O espírito não é senão pura expressividade que, como tal, se manifesta no espaço e no tempo, na exterioridade.<sup>13</sup> 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 à 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, 2005, p. 35). 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 reconhecadora 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 (AQUINO, 2007, p. 23-25). 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 (KANT, 1987, p. 25-26). A coisa é o que é para o sujeito e nos moldes deste sujeito. Hegel, ao contrário, afirma 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, e 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 no que se pode denominar em certa medida, na especulação do sujeito.

#### A "FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO" EXPÕE A APARIÇÃO DO ESPÍRITO, ISTO É, 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 equivale um referencial, pois apesar das limitações, estas apontadas pelos momentos seguintes, cada momento 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 como 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 o 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, 2005, p. 26)*

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 intelectual, mas é tomar a realidade como é, ou seja, 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, 2005, p. 85).*

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 pretende ter 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 ou para fora de si. 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 aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença (HEGEL, 2005, p. 142).*

A ontologia hegeliana afirma o ser através do outro.<sup>14</sup> 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, 2005, p. 143).

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 a partir do próprio eu que é posto para fora. Ora, essa egoidade 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, 2005, p. 144).

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 ao fazer 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 intelectual, às vezes direciona, mas é o atuar pensante 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 a veracidade da e na efetividade. Segundo Hegel, sofreremos 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.

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 do 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. A dialética da ação enquanto universal e particular deve também permitir vê-la como algo que é e não é, ou seja, 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, 2005, 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 busca com a ação e sua respectiva avaliação não pode 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 autoposição do eu passa então à sua auto-produção 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 suprimido 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, 2005, p. 222).

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 às carências desenvolvidas socialmente. Concomitantemente, ele também pode atuar na superação dessas carências, alterando as relações socialmente estabelecidas. Natureza e homem estão inacabados em suas possibilidades, porém o homem pode atuar sobre si de modo a evidenciar muito mais sua satisfação.<sup>15</sup> 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 pelo 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. (SANTOS, 1993, p. 28-33).

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. 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, 2005, p. 151).

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.<sup>16</sup> É na prática das relações, que os homens guardam entre si e com as coisas, que resulta 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 suprasumir 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 apostos, 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, 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, 2005, p. 304).

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 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 aí 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 do compromisso individual em si, pois somente existe indivíduo, de fato, em relação com uma totalidade.<sup>17</sup> 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 enquanto 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 (GESSMANN, 1999, p. 20-48).

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; (...)." <sup>18</sup> 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, 2005, p. 545).*

## CONCLUSÕES?

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. 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 empregados, 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 abertamente em atualizar a Idéia ou realizar o objetivo da história. Contudo, o que os homens fazem para a própria existência, fazem 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 humanos. 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. é elaborada 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, 2005, p. 337).*

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.

## NOTAS

1 D. Rosenfield. Introdução ao pensamento político de Hegel. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

2 G.W.F. Hegel. Fragment über Volksreligion und christentum. In: Frühe Schriften. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, Werke I.

3 Conforme em "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", In Werke I, o mero formalismo na observância dos preceitos perde de vista a motivação histórica dos mesmos.

4 Ao afirmar a paridade entre o ser e o pensar, Hegel entende que as categorias expressas em sua Lógica são as mesmas categorias da ordem natural. Daí, sua Lógica é a apreensão da própria vida.

5 O interesse de Hegel pelo absoluto não tem como consequência o desinteresse pelo relativo. Ao contrário, não se chega, para Hegel, ao absoluto senão pelo relativo.

6 M. Gessmann. Hegel. Freiburg: Herder, 1999.

7 Elevação como um dos sentidos da Aufhebung.

8 G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, Werke 7, § 10, Z.

9 G.W.F. Hegel. Systemfragment von 1800. In Frühe Schriften, Werke I, S.419-427.

10 G. Lukács. El jovem Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.

11 ° Matos. A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo ao canto das sereias. In Os

sentidos da paixão. Org. Paulo Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

12 G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Werke 8, § 161.

13 Ver P. Arantes. A espaço-temporalidade e o ser fora-de-si. In Hegel: a ordem do tempo. São Paulo: Editora Polis, 1981.

14 Ver G. Lukács. A ontologia dialética de Hegel e as determinações reflexivas. In: Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, p. 65-112.

15 Ver W. Bonsiepen. Hegels Naturphilosophie – Selbstorganizationstheorie der Natur oder des Geites? In: Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Herausg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tüschling, Ulrich Vogel. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

16 A. Th. Peperzak. Der objective Geist als zweite Natur. In: Hegels enzyklopädisches System der Philosophie, Op. cit., S. 331-356.

17 Ver K. Westphal. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right.. In: The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge University Press, 1993, p. 234-269.

18 G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Werke 6, § 249.

## REFERÊNCIAS:

AQUINO, M. F. de. Metafísica da Subjetividade e remodelação do conceito de espírito em Hegel. In: Comemoração dos 200 anos da Fenomenologia do Espírito. Eduardo F. Chagas, Konrad Utz e James W. J. De Oliveira Organizadores. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 23-25.

ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis, 1981.

BONSIEPEN, W. Hegels Naturphilosophie – Selbstorganizationstheorie der Natur oder des Geites? In: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*. Herausg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tüschling, Ulrich Vogel. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p. 35-43.

GESSMANN, M. Hegel. Freiburg: Herder/Spektrum, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 51.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. Fragment über Volksreligion und christentum. In: *Frühe Schriften*. Werke I. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

\_\_\_\_\_. Systemfragment von 1800. In *Frühe Schriften*. Werke I. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. In: Werke 8. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, In Werke I. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen*. In: Werke 2. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Historia de Jesús*. Trad. de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1975.

\_\_\_\_\_. *In Briefe von und an Hegel*. Herausg. von Hoffmeister. Hamburg: Akademie Verlag, 1952, p.18.

HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. de José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 35-43.

KANT, I.. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 25-26.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.

\_\_\_\_\_. A ontologia dialética de Hegel e as determinações reflexivas. In: *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, p. 65-112.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983, 218-223.

\_\_\_\_\_. Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 77-93.

\_\_\_\_\_. A ideologia alemã. Trad. de João Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987, p. 17-18.

MATOS, O. A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo ao canto das sereias. In *Os sentidos da paixão*. Org. Paulo Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

NOHL, H. *Hegels theologischenjüngerschriften*. Frankfurt am Main: Minerva, 1966.

PEPERZAK, A. T. Der objective Geist als zweite Natur. In: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*. Herausg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tüschling, Ulrich Vogel. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

ROSENFELD, D. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.



SANTOS, H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

WESTPHAL, W. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993