ISSN 1980-8372

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 1º - N.º 01 Dezembro de 2004

A natureza especulativa da objetividade no idealismo absoluto da subjetividade e o formalismo do idealismo objetivo da intersubjetividade

Manuel Moreira da Silva - UNICENTRO/PR

RESUMO: Trata-se de uma consideração especulativa em torno do modo como o conceito da Objetividade se instaura no Sistema de Hegel e tal como ele é pressuposto, contra Hegel, na chamada "reconstrução racional" do *Idealismo objetivo*, propugnada por Vittorio Hösle. Após apresentarmos o ponto de vista de Vittorio Hösle, delinearemos o processo da suprassunção de sua oposição, à tematização hegeliana da Objetividade, na esfera do Idealismo especulativo propriamente dito. Enfim, mostraremos que o Sistema de Hegel, ao incluir o Idealismo objetivo como um de seus momentos, por isso mesmo, não se limita a ele.

Palavras-chave: Objetividade, Sistema de Hegel, Idealismo objetivo, Idealismo especulativo.

ABSTRACT: It is a question of speculative consideration around of way that Objectivity's concept established on Hegel's System and just as is presupposed it, against Hegel, in called "rational reconstruction" of the *objective Idealism*, proposed by Vittorio Hösle. After presentation Vittorio Hösle's point of view, will delineate sublation's process of his opposition at hegelian consideration of the Objectivity, in sphere of speculative Idealism strictly speaking. Finally, will show that Hegel's System, at to include objective Idealism as an of the its moments, for that very reason, not is restrict at it.

Key Words: Objectivity, Hegel's System, objective Idealism, speculative Idealism.

I. Posição do Problema

Trata-se de uma consideração especulativa em torno da natureza, do lugar e da função da Objetividade no Sistema da Filosofia. Mais precisamente, do modo como o conceito da Objetividade se instaura no Sistema de Hegel e tal como ele é pressuposto, contra Hegel, na chamada "reconstrução racional" do *Idealismo objetivo*, propugnada por Vittorio Hösle[1]. Para esse autor, embora o Sistema hegeliano possa ser identificado com o Idealismo objetivo, na medida em que permanece "*Subjektphilosophie strictu sensu*", o mesmo torna impossível a Filosofia prática; o que se explica, no dizer de Hösle, pela ambivalência de seu princípio (Ansatz): como *Idealismo objetivo*, intenta ultrapassar a simples Subjetividade, como *Idealismo da Subjetividade*, a esta sucumbe[2]. Trata-se de mostrar, em suma, que isto se apresenta desse modo a Hösle, mais em função do Idealismo objetivo da Intersubjetividade[3], que ele esposa, não ser senão um dos momentos da particularização do próprio Idealismo absoluto da Subjetividade[4], que ele rejeita (em razão de tal ambivalência de seu princípio), do que em função deste último permanecer uma *Subjektphilosophie*.

O que está em jogo aqui, em primeiro lugar, é justamente o problema da validade ou do âmbito de valência do princípio fundamental disso que Hegel designa como Idealismo absoluto; que também é chamado de

filosofia especulativa, precisamente devido a um tal princípio, o princípio da especulação, que consiste na unidade de Sujeito e Objeto ou a unidade da Subjetividade e da Objetividade[5]. Enquanto Hegel considera, já desde Aristóteles, que um tal princípio é o que há de mais elevado e que acima dele não pode haver nenhum outro[6], Hösle tem que o mesmo não pode ser a determinação máxima possível do Absoluto[7]; o que ele justifica em afirmando que a unidade aí em questão é assimétrica, pois embora o sujeito pense o objeto, ele não é pensado por este, não havendo, portanto, verdadeira identidade entre ambos[8]. Seria muito alvissareiro se o que Hösle objeta em relação a essa unidade fosse ao menos plausível no que toca de modo efetivo ao cerne mesmo do referido princípio; infelizmente, parece que ele não soube captar em que para um tal princípio consiste sua validade e o seu valor absoluto, limita-se a pensar a unidade em questão de maneira estritamente formal e exterior ao conteúdo daquilo que nela é o caso. Hösle não se dá conta que o conteúdo da unidade de Sujeito e Objeto é a própria Verdade, que não é para Hegel a mera "concordância de um objeto com nossa representação" ou a consistência de uma categoria em relação à totalidade da qual ela é um dos muitos predicados, e sim, ao contrário, "a concordância do conteúdo consigo mesmo" ou "a concordância do objeto com seu conceito"[9]. Na verdade, Hösle parece tomar os dois termos da relação Sujeito-Objeto como simples categorias que se limitam reciprocamente e que, por isso, não podem constituir uma verdadeira unidade; assim, ele reduz o pensamento de si ou "a concordância do conteúdo consigo mesmo", que exprimem o elemento especulativo como tal, a uma estrutura meramente formal, ainda que se lhe postule valência ontológica, que, como tal, tem agora que se fundar em um tipo de relação puramente exterior, a relação Sujeito-Sujeito[10]. Sua crítica, ao fim e ao cabo, não leva em conta o patamar alcançado pela consciência no que tange ao seu próprio Si, o âmbito da consciência-de-si[11], não saindo, pois, dos marcos da consciência em geral e do formalismo do entendimento em particular; por isso, não é surpresa que Hösle considere ambivalente o princípio hegeliano; cabe-nos, portanto, refuta-lo.

Para isso, há que se estabelecer ou retomar os parâmetros a partir dos quais possamos determinar e desenvolver o que Hegel, em carta a Windischmann, de 23 de agosto de 1823, denominou "o ponto de vista especulativo"[12]. O que se apresentará aqui sob a forma de uma tentativa de delineamento do próprio especulativo em confronto com a renovação idealístico-objetiva do Sistema de Hegel, propugnada por Vittorio Hösle. Cabe-nos, portanto, não só assegurar a existência da esfera propriamente idealístico-especulativa, como também demonstrar sua irredutibilidade ao mero plano idealístico-objetivo. Sendo assim, limitar-nos-emos unicamente à retomada e desenvolvimento do conceito hegeliano da Objetividade, em suas linhas fundamentais, mediante a oposição do "a priori objetivo"[13] de Hösle; o qual, em seu *Hegels System*, não só toma o Sistema de Hegel como algo já datado historicamente, mas também, como demonstrado acima, rejeita de fato o especulativo como tal, em sua determinação propriamente hegeliana, reduzindo-o ao transcendental. Pois bem, se por um lado é possível conceder que nos dias de hoje o Sistema de Hegel apresenta-se como "algo já datado historicamente"[14], o que não significa necessariamente que o mesmo não seja atual[15]; por outro, e justamente por sua atualidade, isso não implica de modo algum em se rejeitar o especulativo tal como ele comparece em Hegel ou, ainda, em reduzi-lo ao "transcendental absoluto", considerado por V. Hösle como o ponto de vista idealístico-objetivo. Quer dizer, aquele no qual "em primeiro lugar, se admite categorias aprióricas e juízos sintéticos a priori e, em segundo lugar, lhes dá uma dignidade ontológica",[16] isto é, se lhe configura como um "a priori objetivo".

De início, apresentaremos o ponto de vista de Vittorio Hösle no que tange ao problema da Objetividade no Sistema da Filosofia, no âmbito da constituição do que ele designa "Idealismo objetivo", de modo a explicitar (1) os fundamentos de sua interpretação do Sistema hegeliano como uma Filosofia transcendental absoluta e (2) as principais críticas que faz ao Sistema de Hegel enquanto interpretado desse modo. Depois disso, retomando e desenvolvendo o conceito hegeliano da Objetividade, sobretudo no que concerne ao mundo do espírito, bem como os elementos que constituem o cerne da oposição de Hösle à sua tematização em Hegel, delinearemos o processo mesmo da suprassunção dessa oposição na esfera do Idealismo especulativo propriamente dito. Enfim, mostraremos que o Sistema de Hegel, ao incluir o Idealismo objetivo como um de seus momentos, por isso mesmo, não se limita a ele.

II. O ponto de vista de Hösle em torno da Objetividade no Sistema da Filosofia e sua rejeição do especulativo

O ponto de partida das considerações de Hösle em torno do Sistema hegeliano funda-se na convicção de que, particularmente no final do século XX, o mundo se apresenta como um todo racional completamente outro no que diz respeito à pretensão absoluta e à exagerada superestimação de si mesmo que, como tal, ocorre no pensamento de Hegel[17]. Por isso, para responder às acusações que pesam contra ele – a saber, detalhamento excessivo e amplitude enciclopédica de sua análise, dificuldade de sua linguagem e obscuridade freqüente de sua argumentação – um tal Sistema, como um todo, terá que passar pela prova de uma crítica imanente no que tange à sua coerência interna; o que deverá levar em conta, entre outras coisas, tanto a Idéia de Sistema que nele se apresenta como a forma de argumentação e a construção material do mesmo segundo a necessidade por ele reivindicada[18]. Isso, no dizer de Hösle, tendo em vista a tese fundamental segundo a qual Hegel não foi bem sucedido na determinação da relação de Subjetividade e Intersubjetividade, que, ainda no dizer de Hösle, seria consistente, para Hegel, com a sua concepção da relação necessária de Lógica e Filosofia real, entre princípio e principiado[19].

Hösle interpreta o que chama de "princípio idealístico-objetivo de Hegel" a partir de um suposto compartilhamento dos resultados deste com o platonismo e as diversas formas de neoplatonismo; isto é, o argumento para a necessidade de uma razão objetiva ou de uma estrutura a priori que, de um lado, é pressuposta por todo Conhecer e todo Ser e, de outro lado, proporciona um conhecimento a priori da realidade efetiva[20]. Desse modo, a princípio, Hösle retoma um tal argumento a fim de prova-lo no âmbito da investigação lógico-filosófica própria do século XX[21], ao mesmo tempo em que busca mostrar que não obstante as "divergências consideráveis" de Hegel para com Kant e Fichte, sua própria filosofia se apresenta como uma forma suprema de filosofia transcendental[22], e isso justamente no sentido da reconstrução do ponto de vista platônico e neoplatônico de uma ontologia transcendental[23]. Mas como nesta reconstrução, ainda segundo Hösle, Hegel termina por equivocar-se em pelo menos três pontos capitais[24], há que se reconhecer que, ao fim e ao cabo, ninguém pode mais se considerar hegeliano hoje em dia e, não obstante, se tem que mediar a tradição do Idealismo objetivo de Platão a Hegel com a filosofia pós-hegeliana e a ciência contemporânea[25].

Retomemos o que nesta acusação parece capital e o que nela está sendo pressuposto, não só contra

Hegel, mas contra a filosofia especulativa em geral: (1) Pelo fato de não mais vivermos a época de Hegel e sim na época da razão enfraquecida, temos de deixar de lado a pretensão absoluta de um Saber absoluto, consignável unicamente ao que Hegel denominava "elemento especulativo", bem como também nos resignarmos a um Si mesmo incapaz de compreender-se na sua totalidade ou em si e para si, limitando-nos, pois, à pressuposição genética de um "a priori objetivo" e sua validação formal. (2) Em vista disso, a experiência do espírito pensante aparece-nos hoje detalhadamente excessiva, enciclopédica, difícil e obscura; pois não se enquadra nos limites estreitos do pensamento formal, subordinado às regras da sintática, da semântica e da pragmática lingüísticas – é preciso, pois, que também o Saber absoluto seja submetido a tais regras. (3) Propõe-se submete-lo segundo a necessidade por ele reivindicada, mas se esquece que esta necessidade não é senão o movimento interior do conteúdo mesmo e não uma qualquer estrutura formal, ainda que "a priori objetiva", a partir da qual esse conteúdo pode ser capturado; de onde (4), a afirmação do fracasso hegeliano na determinação da relação de Subjetividade e Intersubjetividade, o que de fato não está em jogo no Saber absoluto, pois Hegel não tematizou de modo explícito a "intersubjetividade enquanto intersubjetividade", e a imputação de um tipo de relação entre Lógica e Filosofia real, ou entre princípio e principiado, que em realidade Hegel rejeita[26]. Enfim (5), o que se quer justificado, a limitação do Sistema de Hegel à defesa de uma razão objetiva capaz de proporcionar um conhecimento a priori da realidade efetiva, em suma, àquela forma suprema de filosofia transcendental, também chamada de ontologia transcendental ou Idealismo objetivo, que Hegel, na verdade, supostamente não soube reconstruir.

Ora, se há um Idealismo objetivo em Hegel, este não se limita nem ao a priori (ainda que objetivo) nem ao transcendental (ainda que absoluto). A "estrutura reflexiva transcendental absoluta" que Hösle nos apresenta como um "a priori objetivo" supõe uma categoria de objetividade bastante diversa daquele conceito da Objetividade que se realiza no Sistema da Filosofia tal como concebido por Hegel. Com efeito, ao contrário do que afirma Vittorio Hösle, portanto ao invés do "ponto de vista transcendental absoluto", que só resolve o problema do finito e do infinito apelando para um infinito meramente formal[27] (tomado como um a priori objetivo contraposto ao a posteriori) e que, por isso, se transforma em um Idealismo transcendente, Hegel empreende já desde os *primeiros escritos*[28], o que mais tarde será designado o "ponto de vista especulativo" e que consiste, sobretudo, no reconhecimento de que o a priori objetivo se mostra a posteriori [29]; isto é, que o transcendente se mostra como imanente[30], e não apenas que, como o "Conceito especulativo" interpretado por Hösle, permaneça em "uma estrutura reflexiva que se funda a si mesma"[31] em um plano meramente a priori objetivo. Eis, pois, aqui, o erro principal de Hösle; no que tange à interpretação do Sistema de Hegel como um todo, bem como da *Realphilosophie* enquanto princípio fundamental das *Einzelwissenschaften[32]*, limitar a *Wissenschaft der Logik* à mera tentativa de fundação última de um "a priori objetivo" enquanto fundamento último do Sistema como tal[33]; assim como, no que diz respeito à própria *Wissenschaft der Logik*, a tematização da Dialética enquanto simples "método da negação determinada"[34] e, como tal, passível de ser reconstruída "como uma forma de lógica que se baseia sobre a estrutura da prova apagógica e que usa a contradição pragmática como motor da argumentação".[35] Com isso, ao reduzir o método especulativo propriamente dito a uma tal forma de "dialética negativa", ainda que interpretado como resultando na "unidade das determinações em sua oposição" ou em "uma concepção afirmativa que evita ou resolve a contradição"[36], ao fim e ao cabo, este não dará mais conta de suas próprias determinações; situação em que Hösle pode afirmar que Hegel não só está equivocado[37], mas

também que a Idéia absoluta ela mesma se contradiz[38].

De acordo com Hösle, embora Hegel reconheça a indispensabilidade de uma estrutura reflexiva como princípio da filosofia e esteja convicto da necessidade da mediação deste princípio através de categorias ontológicas, não se segue daí que a *Wissenschaft der Logik* constitua seu programa adequado.[39] Isso porque, ainda no dizer de Hösle, ao seguir o caminho da reconstrução genética desse princípio, Hegel pode ter cometido erros que, como tais, caso realmente ele utilize-se de um procedimento rigoroso, tem que ter alguma conseqüência na *Realphilosophie*. Ora, se de um lado Hösle considera a Idéia absoluta (como Idéia e tematização do próprio método) enquanto tal princípio[40], e, de outro, toma justamente o Conceito especulativo como "uma estrutura reflexiva que se funda a si mesma"[41], por que ele também não leva em conta o elemento propriamente especulativo de tal processo? Este, ao contrário da tematização de Hösle, não permanece em um plano "a priori objetivo", o plano das categorias ontológicas ou em si e por si; ou se funda numa reconstrução genética[42]; nem se limita a tomar o Absoluto, ainda que para além de um substrato indeterminado, ao qual se atribui ou não predicado, como a totalidade dos predicados necessários da Razão ou como a totalidade das categorias a priori objetivas[43]; ou mesmo concebe o Verdadeiro a partir da oposição dos valores de verdade 'verdadeiro' e 'falso' mediante o critério da consistência pragmática[44], bem como a contradição enquanto contradição pragmática ou segundo o quadrado lógico da Lógica formal.[45] Uma filosofia especulativa pura implica justamente nisto, que mesmo no âmbito do puro pensamento, o que é a priori se mostre a posteriori; ou seja, que o "a priori objetivo" que é o *verdadeiro Infinito* se mostre não só "em si" ou "para outro", no Sujeito ou na *pura Negatividade* que ele é, mas, também como *Objetividade* (ou, o que há de positivo nessa pura Negatividade), se realize "para si".[46]

De qualquer modo, Hösle também afirma que Hegel pode ter cometido erros na explicitação filosófico-real da Idéia absoluta, pois esta argumentação filosófico-real está em contradição direta com o desenvolvimento lógico. Segundo Hösle, por um lado, o que Hegel pretendeu deduzir a partir da *Wissenschaft der Logik* pode seguir-se de modo independente dela; o que significa que Hegel considera como a priori necessário o que em verdade é contingente; daí, por outro lado, embora a argumentação filosófico-real siga realmente da *Wissenschaft der Logik*, segue-se como que defronte de sua execução concreta.[47] Pois bem, ao não considerar que o "a priori objetivo" se mostre a posteriori (a si ou para si mesmo)[48], Hösle não se dá conta de que não só como Certeza subjetiva (pois para o próprio Hösle o sujeito filosofante a pressupõe de um ponto de vista genético) a objetividade do "a priori objetivo" se faça necessária "em si" ou "para nós", portanto em sua fundação negativa, mas também que ela se realize como Verdade objetiva, i.é, como Objetividade, ou, efetivamente, como "para si" própria; o que não é senão a negatividade mesma do seu processo de fundação resultando positivamente no que o "a priori objetivo" é em si e para si, a saber, Idéia; mais precisamente, Idéia absoluta. Essa, portanto, não é apenas o "fundamento último" no qual o Sistema se assenta ou aquilo a partir do qual o mesmo se desenvolve, ela é o próprio Sistema em sua totalidade automovente ou imediatidade mediada; não é, pois, nenhum Começo[49]. Se o fosse, ela *seria tão somente* uma categoria *em si e por si*, a qual, ainda que absoluta e com maior consistência pragmática que, por exemplo, a da Qualidade, estaria limitada por aquilo que *não é em si e por si*; situação em que se produziria o espetáculo de sua contradição interna, como a da Idéia platônica, que embora essencialmente determinada e concreta em si mesma, permanece como algo inerte e não leva consigo a atividade de sua realização, não sendo, portanto, capaz de compreender

a relação de seus momentos dentro de si mesma, não como algo contraditório pura e simplesmente, mas como sua relação negativa consigo mesma[50]. Por conseguinte, ao contrário da Idéia platônica, considerada por Hösle como a priori e objetiva[51], a Idéia absoluta contém "dentro de si" (no Lógico puro) e "para si" (no Lógico-real), o que "para nós" aparece como "em si" e "para outro", tanto a *Wissenschaft der Logik* como a *Realphilosophie*.

Desse modo, para Hegel, em sentido rigoroso, não está em jogo aqui nenhuma relação ou correspondência entre *Wissenschaft der Logik* e *Realphilosophie* no âmbito de uma "fundação última"[52] que, de um lado, instaura a Idéia absoluta como "fundamento último", e, de outro, a explicita em um plano filosófico-real no qual se pretende deduzir alguma coisa a partir da *Wissenschaft der Logik*. O que aí está em jogo, isto sim, é mais propriamente a identidade especulativa ou a oposição dialética do Conceito e sua realização[53]; logo, do Conceito e sua apresentação "na forma de um ser-aí exterior"[54] como *gesetzte Wirklichkeit*[55], uma *Realität*[56] que é a sua própria e que, por isso, ele a assume no âmbito da atualização (*verwirklichung*) de sua Objetividade[57], enquanto ele se pensa e se sabe e realiza plenamente o que sabe e na medida em que o sabe[58]. Eis, pois, o que opõe a *Wissenschaft der Logik* e a *Realphilosophie*: Embora a primeira se realize de forma imanente na segunda, o conteúdo desta, porque particular, não se apresenta de modo algum como dedução linear da primeira, como quer Vittorio Hösle[59], mas como seu desdobramento enquanto infinita "negatividade que se refere a si"[60], cujo resultado não é senão o reconhecimento de Si da realidade do Conceito e, por isso, sua elevação ao próprio Conceito[61]. Isso, de modo a que o seu ser-aí ou a sua realidade, o que ele é "em si" ou "para nós", reconcilie-se com a sua Objetividade, o que ele é "dentro de si" e "para si", que se mostre para si mesmo como o que, enquanto "objeto refletido dentro de si no seu ser-aí"[62], ele é.

Enfim, ao defender que uma filosofia com pretensões à fundamentação última tem que levar a sério a estrutura reflexiva, Hösle objeta que o princípio reflexivo supremo, possivelmente associado à Objetividade, como quis todo o Idealismo alemão, seja a Subjetividade.[63] Ele pensa que na verdade um tal princípio é ou, pelo menos, também poderia ser a Intersubjetividade, a qual, mesmo pensada no plano da *Sittlichkeit*, não foi efetivamente fundada por Hegel, que, justamente por optar pela simples subjetividade objetivada[64], não consegue fundar a Ética.[65] Assim, contra o conceito hegeliano do Absoluto, Hösle esboça os argumentos de que este, embora na Lógica apareça como Subjetividade e no Espírito objetivo como intersubjetividade, (1) ao ter que principiar toda estrutura essencial dos seres, e, portanto, também do Espírito intersubjetivo, transforma-o em um mero apêndice do Espírito subjetivo; bem como (2), ao poder ser apenas absoluto, pois ele é uma estrutura reflexiva que se funda a si mesma, tal como a Subjetividade absoluta que se expõe na *Wissenschaft der Logik*, ele não pode ter nada fora de si – o que implica que a sua determinação como unidade de Subjetividade e de Objetividade, ou ainda como Espírito absoluto, não pode ser a determinação máxima possível do Absoluto.[66] Ora, sobretudo para Hösle, isto quer dizer que não é suficiente tomar o Absoluto como intersubjetividade para poder fundar a Ética; para isso, há que se pensar uma forma não-ética de Intersubjetividade, a qual permita categorizar sua estrutura lógica – algo que resulte de uma relação simétrica e transitiva, que não seja simples meio, e sim unidade consigo mesmo, i.é, o Amor.[67] Eis, pois, o argumento fundamental de Hösle contra Hegel; tentemos analisa-lo em pormenor; voltemos, pois, ao conceito hegeliano da Objetividade, discutindo sua função no "Mundo do espírito", bem como no "a priori objetivo" e na

Intersubjetividade concebida como Amor e determinação máxima possível do Absoluto.

III. O conceito hegeliano da Objetividade e sua função no Mundo do espírito, o "a priori objetivo" e a Intersubjetividade

O que está em jogo na crítica de Hösle ao conceito do Absoluto em Hegel é justamente o problema da determinação e do alcance do princípio do Idealismo absoluto, a unidade de Sujeito e Objeto, e, de modo mais preciso, o conceito da Objetividade – ao qual o segundo termo dessa unidade corresponde. Para Hösle, a referida unidade não pode ser a determinação máxima possível do Absoluto porque ela é assimétrica, embora o sujeito pense o objeto, ele não é pensado por este, não havendo, portanto, verdadeira identidade entre ambos[68]; por conseguinte, o Objeto, segundo termo da unidade, termina por cair ou permanecer fora do Sujeito, primeiro termo da unidade. Ora, tal objeção ao princípio especulativo não é nova, Plotino já a levou a cabo contra a determinação aristotélica do pensamento de si do Absoluto, ou da Inteligência divina, como a realidade suprema[69]: pressupõe-se corretamente que o ser que se pensa é *um* enquanto é ele mesmo que ele pensa, mas é *dois* enquanto ele pensa, pois não pensa sem que tenha que se desdobrar em dois – *dois* que, se por um lado, como ser pensante e ser pensado, não fazem mais que um, por outro, fazem desse *um* duas sortes de seres pensantes; contudo, para que haja ser pensante e ser pensado, tem que haver antes algo puramente inteligível, que não pensa e que, portanto, é distinto do pensamento de si, algo sem o qual a Inteligência que se pensa seria vazia; pois aplicaria seu pensamento ao vazio (*kenós*)[70]. Deixando de lado, por enquanto, os dois tipos de seres pensantes de que fala Plotino, pode-se afirmar que Hegel leva a sério sua objeção, por isso, ao invés de partir de um "ver invisível" como Fichte, ou da intuição intelectual como Schelling, ele parte justamente do vazio (*die Leere*)[71], mais precisamente, da simples imediatidade (*einfache Unmittelbarkeit*)[72]; o que implica, ao fim e ao cabo, que o Objeto de que aqui se trata não seja algo que não pensa, mas o próprio pensamento de si do Absoluto. Já Hösle quer pensar uma estrutura reflexiva transcendental absoluta apenas enquanto estrutura reflexiva transcendental absoluta, isto é, que se restringe ao princípio reflexivo supremo ao qual, mediante sua tentativa de fundação última, acedemos via contradição pragmática e, por isso, ao mesmo tempo em que existe independentemente de todo pensamento finito, não pode nele, ou por ele, ser reificada[73]. O que, não obstante, só se explica por pressuposições genéticas do próprio pensamento finito, que, como tais, devem ser validadas via contradição pragmática[74]:

1) A fundação última não é somente um ato subjetivo-intersubjetivo, como pensa a pragmática transcendental, e sim um ato do Absoluto mesmo, que, como tal, precede todos os seres[75];

2) É necessário reconhecer não só a realidade de uma esfera da logicidade, que não se pode reportar a entidades naturais, a estados de consciência subjetivos ou a processos intersubjetivos de reconhecimento, mas também a realidade de uma Razão absoluta como seu princípio[76];

3) A Razão absoluta, que se funda a si mesma, embora se identifique com uma Subjetividade absoluta e, assim, limite-se ao esquema sujeito-objeto da tradição do Idealismo objetivo, também pode ser

identificada com a intersubjetividade; pois, se, de fato, subsiste uma identidade entre os dois termos da relação, o segundo termo não pode ser um puro objeto, mas deve ser ele mesmo um sujeito que, a um tempo distinto do primeiro, deve ser um "tu"[77];

4) Em suma, se para o Idealismo objetivo em geral, o Absoluto é a totalidade das verdades apríóricas; para o Idealismo objetivo da Intersubjetividade, a Idéia de uma intersubjetividade racional é a determinação suprema do Absoluto, cuja realização a lei moral ordena à essência da razão finita de modo incondicional[78].

Neste sentido, mesmo que para Hösle não possa haver nenhuma verdadeira diferença entre os sujeitos que constituem a estrutura intersubjetiva absoluta e que Subjetividade e Intersubjetividade sejam no Médium da Idealidade, onde não pode haver diferença real entre elas ou um sacrifício da primeira em relação à segunda, mas apenas a prioridade desta em relação àquela[79], torna-se fundamental a distinção entre a esfera da *Idealität* e a da *Realität*, o único modo de tornar possível a ação moral[80]. Nesse caso, embora a ação moral propriamente dita se apresente no âmbito da *Realität*, como uma das determinações ou um dos momentos da realização da *Idealität* (sob a forma de um mandamento incondicionado), o que aí parece estar em jogo também não são atos subjetivo-intersubjetivos ou processos de reconhecimento intersubjetivos, mas tão somente a Idéia da Intersubjetividade racional como a determinação suprema do Absoluto, precisamente a luta prática pelo retorno ao Absoluto[81]. Ora, se isso é assim, e se isto não é incompatível com a afirmação segundo a qual o Idealismo objetivo tem que ser monístico e com a de que o mundo (no qual vivemos e no qual o Absoluto se realiza) se apresenta em sua totalidade como necessário, desdobrando-se sempre em graus superiores[82], então em que medida, de fato, Hösle pode argumentar contra as insuficiências do conceito hegeliano do Absoluto?

Embora as críticas de V. Hösle ao Sistema de Hegel em geral e ao conceito hegeliano do Absoluto em particular sejam pertinentes em alguns pontos[83], não se pode deixar de levar em conta que o primeiro, mesmo que, seguindo Hegel, não postule um Absoluto transcendente ao pensamento humano, revelado de modo arbitrário e, assim, apreendido não mediante um ato de autonomia da Razão, mas apenas pela fé[84], ou termina por tornar o seu conceito de Absoluto contraditório consigo mesmo ou, pelo menos, como meramente formal[85]. Contra Hegel, pode-se aceitar o argumento de que o seu conceito do Absoluto, (1) embora na Lógica apareça como Subjetividade e no Espírito objetivo como intersubjetividade, ao ter que principiar toda estrutura essencial dos seres, e, por isso, também do Espírito intersubjetivo, *não dá conta* de uma determinação concreta deste último, *mas não que o transforma em mero apêndice do Espírito subjetivo*; bem como (2), que o Absoluto, como *Causa sui*, ou uma estrutura reflexiva que se funda a si mesma, tal como a Subjetividade absoluta que se expõe na *Wissenschaft der Logik*, não pode ter nada fora de si, *mas não que isso implique em que a sua determinação como unidade de Subjetividade e de Objetividade, ou como Espírito absoluto, não possa ser a determinação máxima possível do Absoluto* ou, em outros termos, que o Absoluto possa ser apenas absoluto.[86] Quanto a (1), ainda se pode conceder que não basta tomar o Absoluto como intersubjetividade para poder fundar a Ética e que, para isso, há que se pensar uma forma não-ética de Intersubjetividade, a qual permita categorizar sua estrutura lógica – enfim, em algo que resulte de uma relação simétrica e transitiva, que não seja simples meio mas unidade consigo mesmo, i.é, o Amor; *mas não*

que esse Amor se limite à função de uma estrutura lógica categorizável ou, ainda que, como Unidade consigo mesmo mediada através de relações intersubjetivas, se compreenda a si mesmo igualmente como resultado do Absoluto[87], i.é, que *se limite apenas a essa compreensão de si mesmo, deixando de lado justamente as relações intersubjetivas que lhe servem de mediação* – portanto, sem suprassumí-las. Consideremos mais de perto estas objeções aos argumentos de Hösle à luz do conceito hegeliano da Objetividade e as funções deste no "Mundo do espírito", assim como no "a priori objetivo" e na Intersubjetividade; vejamos se não é o conceito hösliano do Absoluto que se mostrará, ao fim e ao cabo, como contraditório ou meramente formal.

Pois bem, Hösle justifica sua interpretação de que o Absoluto se apresenta na Lógica de Hegel apenas como Subjetividade mediante o fato de a mesma não tematizar nenhuma relação Sujeito-Sujeito[88]; o que, ainda segundo Hösle, estaria fundado na compreensão de que o que Hegel considera "prático" tem que ser chamado mais propriamente de "poiético"[89]. Isto significa, para Hösle, que se a práxis for compreendida apenas como uma ação dirigida a um objeto, limitando-se à relação Sujeito-Objeto, ela implicará numa remodelação radical do outro, que, no melhor dos casos, tenderá para uma mudança de sua conduta tecnológico-social sem a devida apreciação da necessidade da mesma para conseguir, no plano discursivo, estabelecer convicções de valor comuns[90]. Ora, se isso se mostra realmente assim, então, é possível pelo menos verificar se o mesmo ocorre no âmbito do Espírito objetivo; onde, para Hösle, embora o Espírito intersubjetivo seja tematizado, e não existam incompatibilidades entre a *Wissenschaft der Logik* e a *Rechtsphilosophie*, as proposições dessa não se seguem necessariamente daquela e que, caso certa opção filosófica do direito e do Espírito intersubjetivo possa seguir, a concepção lógico-metafísica que lhe serve de base será discutível[91]. Pois bem, será então que, ao fim e ao cabo, o Sistema de Hegel não só *não dá conta* de uma determinação concreta do Espírito intersubjetivo, como também *o transforma em apêndice do Espírito subjetivo*?

Ora, o que aqui parece discutível é a própria interpretação de Hösle. Por um lado, ao afirmar que a *Sittlichkeit*, como subjetividade objetivada, não é apenas a síntese da objetividade do direito abstrato e da subjetividade da moralidade, mas também que a mesma se constitui como Intersubjetividade[92], ele lança mão justamente dos adendos aos parágrafos 132 e 142 da *Rechtsphilosophie*, onde, citando Goethe, Hegel pergunta-se precisamente pelo mais Sagrado[93]; o que, obviamente, de modo análogo, Hegel responde na *Religionsphilosophie*[94], também citada por Hösle[95]:

> "Fim substancial no espírito é o que consiste em que os indivíduos espirituais existentes se saibam como um só, se comportem como um só e estejam unidos. Ele é essencialmente um fim universal em si mesmo, um fim infinito e ético, porque seu âmbito é a liberdade, a liberdade real; é o aspecto segundo o qual o prático ou o fim aparece na consciência efetiva".[96]

Antes de comentarmos o lugar sistemático e as conseqüências especulativas destas citações, observemos mais duas afirmações de Hösle. Ele também se reporta aos adendos dos parágrafos 145 e 156 da *Rechtsphilosophie*, onde "se mostra que a filosofia de Hegel carece propriamente de um conceito explícito de Intersubjetividade"; ainda, citando Theunissen, "que ela, em última instância, 'não reconhece um Terceiro ao lado de Sujeito e Objeto, que seria então sua mediação'", isto é, as instituições como conceito-integrativo

[97] normativo ordenador das relações intersubjetivas[98]. O que, enfim, em não sendo possível de ser pensado a partir da *Wissenschaft der Logik*, implica precisamente em que Hegel tenha que se agarrar à categoria da Substância, cuja *Überwindung* (superação) [pela categoria do Sujeito] é o seu verdadeiro orgulho[99]. Assim, para Hösle, embora Hegel não caia no Idealismo subjetivo de Kant e Fichte, ao optar pela subjetividade objetivada, ele faz com que a *Sittlichkeit* seja mediada pela subjetividade moral e o Estado pela sociedade burguesa, caindo também no âmbito do Espírito finito, transformando então o Espírito intersubjetivo em mero apêndice daquele[100]; o que se mostra no amálgama mesmo de liberdade e necessidade, espírito e natureza, conceito e ser determinado, subjetividade e substancialidade, dever-ser e ser que, como tal, se apresenta na *Sittlichkeit[101]*. O que, finalmente, ainda para Hösle, se funda no fato de a *Sittlichkeit* não ser a última palavra (*das letzte Wort*) do Sistema de Hegel, e sim o Espírito absoluto, que sempre mais se recolhe à própria Subjetividade[102].

Ora, disso que foi dito até aqui, parece questionável justamente o fato de que o Absoluto, tal como tematizado na Lógica de Hegel, ao ter que principiar toda estrutura essencial dos seres, e, portanto, também do Espírito intersubjetivo, *não dê conta* de uma determinação concreta deste último e *o transforme em mero apêndice do Espírito subjetivo*. De acordo com o próprio texto mobilizado por Hösle para demonstrar a tematização hegeliana da intersubjetividade, esta é posta precisamente no plano do Espírito absoluto, onde, por isso mesmo, não aparece, de modo algum, como *apêndice do Espírito subjetivo*; pelo contrário, ainda que não tenha sido tematizada como tal em seus pormenores neste que é o seu lugar sistemático – a saber, na *Religionsphilosophie* –, aí ela está inclusive acima daquela concepção de um terceiro termo, que, embora "ao lado de Sujeito e Objeto", se apresenta como sua mediação; isto é, das instituições tomadas como conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas[103]. Pois bem, se Hösle está certo e se as instituições são mesmo um Terceiro que media Sujeito e Objeto, ainda que o Espírito intersubjetivo não se transforme aí em um mero apêndice do Espírito subjetivo, ele pelo menos estará reduzido a uma esfera meramente finita; pois, mesmo que o pensemos como uma forma não-ética de Intersubjetividade – o Amor –, ao permanecer como um terceiro, ele terá que ser mediado por um outro e assim por diante. Enfim, se é verdade que não se pode partir apenas da determinação do Absoluto como intersubjetividade (no plano da *Sittlichkeit*) para fundar a Ética; se há que pensa-lo também numa forma de Intersubjetividade que não se limite à *Sittlichkeit* e que permita categorizar sua estrutura lógica – como quer Hösle, em algo que resulte de uma relação simétrica e transitiva, que não seja simples meio e sim unidade consigo mesmo – o Amor; além de não poder ser um terceiro e/ou mediado por outrem, esse Amor também não poderá limitar-se à função de uma estrutura lógica categorizável.

Com efeito, se esse *Amor limitar-se à função de uma estrutura lógica categorizável ou* à Unidade consigo mediada por relações intersubjetivas, de modo a compreender-se a si como resultado do Absoluto[104], o mesmo não poderá constituir-se como uma forma não-ética de Intersubjetividade; pois, ao ser mediada por relações intersubjetivas às quais ela mesma é quem teria de mediar, sua unidade consigo não pode fundar nem a si mesma – como uma forma não-ética de Intersubjetividade – nem a Ética. Mais, se o Amor *limita-se à compreensão de si, deixando de lado justamente as relações intersubjetivas que lhe servem de mediação*, portanto, sem suprassumí-las; em que medida o mesmo, como essa forma não-ética de Intersubjetividade, relaciona-se com as instituições – o conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas –

senão de modo a pressupô-las enquanto tais? Neste caso, o princípio intersubjetivo supremo fundante das relações intersubjetivas não pode ser o Amor, justamente por sua mediação pelas relações intersubjetivas que ele deveria fundar, e sim as Instituições, enquanto conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas. Contudo, se as instituições são realmente o conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas, bem como, por isso, o princípio intersubjetivo supremo fundante das mesmas, e se essas mediam o Amor; de fato, retornamos à determinação do Absoluto como intersubjetividade no plano da *Sittlichkeit*[105] – a não ser que se pense distintamente as Instituições no plano da *Sittlichkeit* e o Amor no da *Logischkeit*[106]. Como se pode depreender do que foi dito acima, isto não só se mostra absurdo no plano lógico – para Hösle, o Amor se põe como resultado do Absoluto e tarefa suprema do homem, apresentando-se, portanto, não como simples conhecimento do Absoluto e sim como o sentido último do universo[107] –; mas também como impraticável no plano ético – pois, como forma não-ética de intersubjetividade, e tal como propugnado por Hösle, o Amor só pode surgir e se desenvolver no âmbito da *Frömmigkeit*, a qual, ainda que de certa maneira ligada a *Seligkeit*, ele não pode aceitar de modo algum[108].

Enfim, estas conseqüências estão em contradição direta com a pretensão de que a Razão absoluta – o Amor como forma não-ética de intersubjetividade e a Intersubjetividade racional como a determinação suprema do Absoluto – não pode se reportar àquilo que está fora dela; de modo mais preciso, aos estados subjetivos de consciência e os processos de reconhecimento intersubjetivos. Se não, como se explicaria o fato de o Amor apresentar-se como resultado do Absoluto e tarefa suprema do homem, não como simples conhecimento e sim como o sentido último do universo, e isso justamente através da mediação das relações intersubjetivas? Mesmo que se aceite a distinção entre a *Idealität* e a *Realität* como resposta, colocando o Amor e a Intersubjetividade racional no âmbito da primeira, bem como os estados subjetivos de consciência e processos intersubjetivos de reconhecimento no âmbito da segunda, esta, de um modo ou de outro, só poderá se apresentar como uma determinação ou um dos momentos da realização da *Idealität* (na forma de mandamento incondicionado), se esta última a ela se reportar; o que se mostra verdadeiro pelo menos para o caso do Amor. Isso mostra que o Absoluto, como estrutura reflexiva que se funda a si mesma – a Subjetividade absoluta que se expõe na *Wissenschaft der Logik* –, realmente não pode ter nada fora de si, mesmo a intersubjetividade, que se funda na unidade da Subjetividade e da Objetividade, ou no Espírito absoluto como determinação máxima possível do Absoluto, como delineada na *Religionsphilosophie*. Enfim, como unidade negativa[109] da *Idealität* e da *Realität*, o verdadeiro Absoluto que se consuma na identidade especulativa da Filosofia e da Religião, isto é, da *Logischkeit* e da *Seligkeit* mediante a *Sittlichkeit*[110].

IV. O Sistema de Hegel, Idealismo objetivo ou especulativo?

O desafio que se apresenta *hic et nunc* para a filosofia que se reconhece como um Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade é a defesa da unidade negativa da Subjetividade e da Objetividade, que, pelo menos para Hegel, se põe como o princípio ou o espírito da especulação[111]. Esse Idealismo, ao contrário do Idealismo objetivo da Intersubjetividade, pelo menos de acordo com o modo como Hösle explicita esse último, não põe a Intersubjetividade no lugar da Objetividade, mas, antes, põe-na como um desdobramento da própria Subjetividade; o que se funda no fato de que toda relação Sujeito-Sujeito (seja ela uma forma ética ou não-ética de Intersubjetividade) só pode ser tal (1) se pôr a si própria como

desdobramento da Subjetividade absoluta, como *ponto de partida* ou fundamento de cada um dos sujeitos que livremente se põem em relação, e (2) se pôr para si mesma enquanto *ponto de chegada* ou retorno da Subjetividade absoluta a si própria, como a Objetividade da livre realização da liberdade de cada um como sujeito livre. Por isso, ainda que a interpretação hösliana do esquema sujeito-objeto da tradição do que ele designa "Idealismo objetivo" esteja correta[112], isso não quer dizer que a proposição na qual a mesma se funda[113] seja verdadeira no caso do Idealismo especulativo e, por conseguinte, suprassuma o juízo especulativo que põe a Intersubjetividade como desdobramento da Subjetividade absoluta.

Como já dissemos anteriormente[114], parece-nos que os argumentos que Hösle mobiliza em favor de sua tese, contra a unidade da Subjetividade e da Objetividade, estão muitos próximos daqueles mobilizados por Plotino contra a determinação do pensamento de si do Absoluto como realidade suprema. A diferença é que agora, para Hösle, são os seres pensantes eles mesmos, aqui postos sob o esquema sujeito-sujeito, que são elevados à categoria de princípio supremo e não o Objeto puramente Inteligível de Plotino; e isso justamente devido à mediação operada pela unidade da Subjetividade e da Objetividade, que, ainda para Hösle, já estava presente no pensamento do próprio Platão[115]. Embora não seja o caso de discutirmos isso aqui, é importante observar que quando Hösle, a partir dessa imputação, ainda interpreta o *Noéses Noéseos* de Aristóteles como também já existindo em Platão, enquanto a *epistêmê epistêmês* de que fala o *Cármides [116]*, sua rejeição do especulativo fica muito mais clara; pois, mesmo que uma tal interpretação seja plausível, o que está em jogo na *epistêmê epistêmês* platônica não é o mesmo que está em jogo no *Noéses Noéseos* aristotélico. Embora ambas as expressões designem o pensamento de pensamento, a *epistêmê epistêmês* pensa um pensamento que é ela própria apenas enquanto estrutura formal do saber de si do sábio, aquele que sabe que sabe; ainda que nela o sujeito em questão julgue a si mesmo e não possa confirmar nada de outro que si mesmo[117], esse julgamento e essa confirmação se apresentam mais como uma condição de possibilidade do saber de si do sujeito finito em relação ao seu saber do Bem e do Mal do que como o próprio pensamento de si do Absoluto, que só pensa a si mesmo[118]. Desse modo, a rigor, ainda que se possa imputar a esse "pensamento de pensamento" meramente formal[119] uma unidade de Sujeito e Objeto, jamais o segundo termo da unidade será simetricamente idêntico ao primeiro, como exige o Idealismo objetivo da Intersubjetividade; pois, ao fim e ao cabo, nos depararíamos com o Objeto puramente Inteligível de Plotino.

Mas, com isso, tal pensamento não se dá conta daquilo mesmo que Plotino descobriu, que o ser que se pensa é *um* enquanto é ele mesmo que ele pensa, mas é *dois* enquanto ele pensa, pois não pensa sem que tenha que se desdobrar em dois – *dois* que, se por um lado, como ser pensante e ser pensado, não fazem mais que um, por outro, fazem desse *um* duas sortes de seres pensantes[120]. Se o Objeto puramente Inteligível de Plotino também pensasse, *qua* o Objeto da unidade Sujeito-Objeto em Hegel ou a Trindade imanente ao Deus Uno e Trino da tradição cristã, que são a objetivação da atividade própria do Si absoluto, as duas sortes de seres pensantes dele advindas constituiriam de modo plausível a Intersubjetividade racional reivindicada pelo Idealismo objetivo; isto, sem nenhuma violência para com o princípio da especulação. Hösle ele mesmo parece reconhecer isso quando diz que "a identidade Sujeito-Objeto acena de modo imanente a alguma coisa como intersubjetividade"[121], seu erro está em substituir o segundo termo da referida identidade por um outro Sujeito, terminando por recair em uma espécie de dever-ser (o amor como tarefa

suprema do Homem e sentido último do Universo) e, por conseguinte, na exigência de um terceiro termo ao lado de Sujeito e Objeto que, ao se mostrar como um outro Sujeito, torna o Idealismo objetivo da Intersubjetividade um Sistema do Absoluto meramente relativo. Há, pois, que se deduzir a Intersubjetividade da Subjetividade absoluta ela mesma enquanto desdobramento interior da identidade Sujeito-Objeto; o que implica numa unidade da Subjetividade e da Intersubjetividade, da unidade da identidade Sujeito-Objeto e da identidade Sujeito-Sujeito, onde o segundo termo não é senão a exteriorização do primeiro e exige, portanto, o seu retorno adentro de si. Unidade essa que de modo algum substitui a Objetividade, mas a retoma e desenvolve como elemento ativo da consecução especulativa do próprio princípio aqui em jogo; do contrário, como ocorre em Hösle, além de se constituir como algo exterior, justamente por consistir na rejeição do especulativo propriamente dito, ao fim e ao cabo, a identidade Sujeito-Sujeito resulta pelo menos nas seguintes conseqüências:

1) A objeção à *Idéia prática* e à *Idéia absoluta* na Lógica, mediante o pensamento das mesmas enquanto categorias, e a conseqüente substituição do conceito do *Espírito absoluto* pela categoria do *Espírito intersubjetivo* na Filosofia real[122];

2) A perda de uma finalidade que se apresente como imanente à própria relação e que, portanto, tenha doravante que postular um terceiro termo, "ao lado de Sujeito e Objeto", como sua mediação, i.é, das instituições tomadas como conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas[123]; e

3) A degradação da Objetividade, como Silogismo do Conceito ou da Liberdade em sua realização em si e para si, à *simples Realidade* das determinações-de-ser e das determinações-de-reflexão que, como tais (ou finitas), ainda se fundam na oposição real da *Realität* e da *Idealität*, cuja solução limita-se aqui apenas à negatividade de tais determinações, ou seja, da relação infinita de cada uma para consigo mesma e à sua suprassunção como determinidade formal do Absoluto.

Desse modo, se o elemento propriamente especulativo da identidade Sujeito-Objeto não perde sua configuração ativa, ele é pelo menos descaracterizado quanto à sua atividade auto-reflexiva, sendo, portanto, reduzido à simples "estrutura reflexiva transcendental absoluta"[124] do Idealismo objetivo. O que implica no fato da substituição da relação Sujeito-Objeto pelo esquema sujeito-sujeito não só exteriorizar o princípio universal da Subjetividade absoluta no princípio mais desenvolvido, e por isso mesmo particular, da Intersubjetividade; mas, sobretudo, fixar um tal princípio particular como expressão máxima do Absoluto. Se a Intersubjetividade é um desdobramento da Subjetividade absoluta[125], ela não pode consistir apenas em uma "estrutura reflexiva transcendental absoluta" que, a título de um "a priori objetivo", para nós, substitua o elemento objetivo (para si) da relação Sujeito-Objeto; antes, ela tem que se pôr como cisão de si mesma da Subjetividade absoluta em seu próprio seio. Quer dizer, se Sujeito e Objeto necessitam de um outro Sujeito que possa mediá-los, esse outro Sujeito não pode ser um terceiro, externo à relação de ambos, mas algo interno, comum ao Sujeito e Objeto da relação original; assim, o que é para nós a "estrutura reflexiva transcendental absoluta" ou o "a priori objetivo" tem que ser também para a própria Intersubjetividade, algo realizável apenas mediante o reconhecimento de si dela própria enquanto aquela cisão de si mesma da

Subjetividade absoluta em seu próprio seio[126]. O que preserva não só o elemento da Objetividade, enquanto Subjetividade para si[127], no âmbito da Idéia e da Verdade absoluta como unidade da Subjetividade e da Objetividade, mas também a própria Intersubjetividade, em determinando-a, em si e para si, nos limites do cindir-se de si mesma da Subjetividade em si ou do Conceito, na medida em que, na verdade, é ela própria que é posta como o Universal para si ou o Particular.

Assim, a Intersubjetividade não só toma a Subjetividade absoluta como ponto de partida, mas também a ela retorna enquanto a mesma se apresenta como sua finalidade imanente; o que, por um lado, exige a unidade da Subjetividade e da Intersubjetividade no plano do Conceito subjetivo e, por outro, a realização do próprio Conceito subjetivo no plano da Objetividade. Ora, isso desobriga o Idealismo especulativo não só de postular um terceiro termo como mediação de Sujeito e Objeto, seja ele uma forma ética (as Instituições), ou uma forma não-ética de intersubjetividade (o Amor)[128], mas também de se limitar a um abstrato "a priori objetivo" que, como tal, termina por degradar a Objetividade, como Silogismo do Conceito em sua realização em si e para si, à *Realität* das determinações-de-ser e das determinações-de-reflexão[129]. Essa *Realität*, que no Idealismo objetivo se identifica com o que Hösle designa a "*Wirklichkeit* da esfera da logicidade e da Razão absoluta como seu princípio"[130], ao não poder se reportar nem a entidades naturais nem a estados de consciência subjetivos ou a processos intersubjetivos de reconhecimento[131], recai assim, de um lado, na *blosse Realität* finita e, de outro, na *blosse Idealität* idealístico-objetiva infinita, fundando, pois, o "a priori objetivo" nessa oposição real ou empírica da *Realität* e da *Idealität*[132]. Com isso, a negatividade das determinações do Ser e da Essência, ainda que apareça aqui como relação infinita consigo, restringe-se a uma relação meramente formal ou exterior[133].

Isso quer dizer que, embora o Sistema de Hegel seja tomado como *Idealismo objetivo* por muitos autores, o mesmo não se limita a isso; pois, o princípio fundamental que o constitui é antes o elemento especulativo, i.é, para usar as expressões ainda muito pouco plásticas do *Differenzschrift*, portanto, ainda muito próximas disso que Hösle chama de "estrutura transcendental absoluta", mas que desta já se distinguem fundamentalmente: identidade da identidade e da não-identidade, unidade do sujeito e do objeto ou, melhor, identidade de Sujeito-Objeto subjetivo e de Sujeito-Objeto objetivo, aquela identidade absoluta que não é nem subjetiva nem objetiva, mas, intuição transcendental pura[134]. Eis aí, pois, o que há de transcendental na filosofia de Hegel: uma intuição transcendental pura que, pelo caráter mesmo de sua imediatidade (nome com o qual será consagrada futuramente) não é nenhuma estrutura transcendental absoluta na qual o Absoluto se funda a si mesmo, à qual acedemos via contradição pragmática, e nenhum método absoluto pelo qual possamos captar o Absoluto imediata ou diretamente, mas o próprio Absoluto enquanto Objeto absoluto da filosofia, que, por isso, como Saber do Absoluto, com ele se identifica e se compreende ela mesma como intuição transcendental pura; razão pela qual, como filosofia, "se constitui a si mesma em objeto e é uma com ele, pelo qual é especulação"[135]. Temos aqui o cerne do que mais tarde, após o périplo da consciência natural rumo ao Saber na *Phänomenologie des Geistes*, será desenvolvido como unidade da imediatidade e da mediação, ou da intuição e do Conceito, de que fala a *Wissenschaft de Logik*; unidade essa que, para ser alcançada em seu começo absoluto, como unidade do puro ser e do puro nada, do intuir e do pensar, exige o movimento contínuo, objetivo, do Eu concreto ou da consciência imediata para o saber puro; sem o que, nas palavras de Hegel, "a *intuição intelectual* aparece como um ponto de vista arbitrário ou mesmo como um dos *estados*

empíricos da consciência"[136]. O que, ainda no *Differenzschrift*, se distingue em sujeito e objeto, os quais, como produto da reflexão pura, são postos em permanente oposição no Absoluto mediante a reflexão especulativa, onde se mostram como intuição transcendental subjetiva e intuição transcendental objetiva; como Eu e natureza, Consciência-de-si pura e consciência-de-si empírica, Conhecer e ser, Autopôr-se e opor, finitude e Infinitude, mas como postos e aniquilados, não sendo nem um nem outro e sendo os dois ao mesmo tempo[137].

Eis aí, segundo Hegel, o que a reflexão comum não vê mais que como contradição, na qual, posta como contradição absoluta, a Razão vê a própria Verdade; a saber, o retorno ao fundamento, mediante o "destruir-se das coisas finitas dentro de si mesmas", como resultado positivo da dissolução da contradição que, como atividade absoluta, se põe a si mesma como o especulativo[138]. Ora, esse resultado positivo de que aqui se fala não é fruto de uma contradição performativa ou pragmática, que na verdade ainda permanece nos limites do finito e que não é senão uma modalidade de redução por absurdo, algo específico do entendimento pensante; além disso, (1) o que aqui está em jogo não é o que está em jogo em tal contradição, a fundação última em um caso e a contradição absoluta de todo o finito em outro, bem como, por conseguinte, (2) não se trata aqui de uma concepção errônea da contradição[139] e sim da contradição como a verdade mesma do finito. Isso torna patente que, à diferença do método da contradição pragmática ou da "negação determinada" segundo Hösle, o método especulativo não é um método para a fundação ou fundamentação última do Sistema da Filosofia ou de seu princípio último, mas, sobretudo, o movimento da apresentação do Absoluto e da constituição do Sistema da Filosofia em sua totalidade; portanto, como atividade absoluta do espírito enquanto conteúdo absoluto e consciência de si do próprio espírito[140]. Daí que a consideração especulativa não é nem "para a" nem "a própria fundação última"; pois, (1) se fosse "para a", seria somente um método finito e formal, aplicado de modo apenas exterior a seu objeto (a fundação última), permanecendo, portanto, contraditório em relação àquilo a que se propõe; (2) se fosse "a própria fundação última", deixaria de lado justamente aquilo de que é fundamento, pois, como diz Hegel, (a) "é fundamento somente enquanto é fundamento de Algo, de um Outro"[141], razão pela qual (b) "é apenas fundamento enquanto funda", o que se agrava devido ao fato de que, nessa fundação, "o que derivou do fundamento é ele próprio", situação em que se torna evidente o mero "formalismo do fundamento"[142]. Resta, pois, que o fundado e o fundamento sejam um só e o mesmo conteúdo, e a diferença entre ambos a simples diferença-de-forma da relação simples consigo mesmo e da mediação ou do ser posto[143]; o que se exprime como o especulativo mesmo, enquanto pensamento que "mantém firme a contradição e nela se mantém a si mesmo firme", mas jamais o representar, que "se deixa dominar pela contradição e nela dissolverem-se suas determinações apenas em outras ou em nada"[144].

Por isso, o que é posto pelo método especulativo sob o modo de resultado positivo da dialética não é apenas o ser-posto das determinações-de-pensamento, que, como tais, só se mostram em sua verdade quando de sua suprassunção como momentos determinados do Conceito, mas a própria afirmação de tais determinações-de-pensamento em si e para si, isto é, de sua relação infinita consigo mesmas[145]. De onde não permanecerem no âmbito restrito de simples categorias, e, portanto, subordinadas ao chamado critério da consistência pragmática, que na verdade é algo externo ao próprio lógico e que nada tem de especulativo, mas constituírem-se como determinações-do-ser, determinações-da-essência e determinações-do-Conceito,

que não são nem meramente subjetivas nem puramente objetivas (ou ontológicas), mas subjetivas e objetivas ao mesmo tempo; pois, embora falemos de “pensamentos objetivos”, estes são “objetivos” devido a sua própria atividade imanente e não porque “existam” objetivamente, *qua* ser-separado, em tal ou qual estrutura a priori[146]. Em sendo assim, aquela atividade especulativa denominada “apreensão da unidade das determinações em sua oposição” não se restringe a uma consideração da verdade ou da falsidade destas “determinações em sua oposição”, de sua consistência ou inconsistência, mas radica-se no desenvolvimento da chamada “relação negativa infinita” de cada uma consigo mesma, tomada em si e para si, no âmbito da constituição do lugar sistemático de cada uma enquanto momento lógico-real do Sistema em sua totalidade. Quer dizer, não se trata de um uso consistente ou não dessa ou daquela categoria, que, como categoria, é sempre contraditória, pois enquanto tal é apenas a circunscrição de um limite determinado no todo por ela definido e cujo conteúdo sempre a ultrapassa de modo necessário, o que independe do critério inerente a esse mesmo uso; também não se trata se tal ou tal categoria é coerente ou não em relação à totalidade da qual ela é parte, ainda que consigo mesma; pois, embora coerente com o todo de cuja verdade ela participa enquanto categoria, isso a constituiria somente numa propriedade do todo e a sua verdade, enquanto propriedade, apenas um atributo; o que reitera o elemento de sua contradição. Trata-se, ao contrário, apenas de contemplar como essa contradição é a verdade das categorias ou das determinações-de-pensamento ainda isoladas de seu ser em si e para si, de sua dissolução no Conceito, que não é mais que o processo, acima lembrado, da afirmação das determinações-de-pensamento em si e para si ou de sua relação infinita consigo mesmas no Silogismo, enquanto retorno do Juízo à unidade do Conceito em si e para si[147].

Não se trata, pois, aqui, nem de um jogo de contrários enquanto tais, nem de uma estrutura antinômica auto-referente que se reflete a si mesma ao modo da contradição entre o que a proposição afirma e o que a proposição é, ou entre o conteúdo posto e a forma pressuposta pela proposição enquanto proposição[148]. Ao contrário, trata-se da contradição de um conteúdo infinito ou universal ativo que se relaciona consigo mesmo sempre de modo negativo e suas determinações finitas ou particulares, ou ainda, entre a Verdade objetiva enquanto tal e suas formas de expressão ainda somente em si ou para si[149]; contradição absoluta essa cuja forma proposicional-especulativa imediata enuncia-se pelo chamado “juízo infinito”[150], no qual, não obstante toda a extensão do predicado ser negada e não haver nenhuma relação positiva entre este e o sujeito, o sujeito é posto como o Singular, ou a reflexão da Singularidade dentro de si mesma, suprassumindo, pois, o juízo como tal[151]. Com isso, ao ser posto como conteúdo de determinações diversas em geral, como universalidade subjetiva, o Sujeito deixa de ser uma simples universalidade abstrata ou uma propriedade singular e se permite, pois, ao desdobrar-se na universalidade objetiva do Predicado, mediante o preenchimento da cópula ou da unidade-de-conceito que os reportam um ao outro, restabelecer a unidade do Conceito, mas agora como o Conceito na forma do Silogismo ou como completamente posto[152]. O qual, em seus diversos graus de preenchimento ou concreção do meio-termo, que é o seu dever-ser, mediante os gêneros diversos dos silogismos que se apresentam enquanto momentos de sua mediação, tem por resultado uma imediatidade que surge pelo suprassumir da mediação, mas que é idêntica a ela; isto é, o Conceito que se estabelece a partir de seu ser-outro e de dentro de seu ser-outro, uma Coisa que é em e para si, a Objetividade[153]. Em suma, o Silogismo do Conceito enquanto realização da identidade da sua interioridade e da sua exterioridade em si e para si.

Ora, essa realização do Conceito em sua Objetividade em si e para si consiste na atividade própria do Conceito, e é só mediante uma tal atividade, na qual ele se mostra como pensar ativo[154], que podem vir à luz os chamados "pensamentos objetivos"[155] e a consideração da Verdade como totalidade ou "concordância consigo mesmo", isto é, como unidade da Subjetividade e da Objetividade[156]. Aqui está em jogo o ser mesmo de Deus, que, como Objeto absoluto (*das absolute Objekt*) que contém dentro de si a Subjetividade como seu momento essencial, apresentando-se, pois, como Amor[157], não só supera em si a oposição entre a Subjetividade e a Objetividade, mas também funda a própria Intersubjetividade; o que, do lado da Religião, implica na renúncia de cada um à sua Subjetividade imediata e na tomada de consciência de Deus como de seu Si verdadeiro e essencial e, do lado da Filosofia, em "retirar ao mundo, que se nos contrapõe, sua estranheza e (...) encontrar-nos nele", reconduzindo assim "o objetivo ao Conceito, que é nosso Si mais íntimo"[158]. Isso é algo completamente distinto da fundação de uma *Vorgestalt* da criação do mundo mediante tal ou tal forma de argumento ontológico[159] e da restauração da Subjetividade ou a substituição do pólo da Objetividade – na relação Sujeito-Objeto – por outra Subjetividade[160]; ao contrário, é o vir-a-ser para si da própria Objetividade como Coisa em si e para si, ou seja, o vir-a-ser para si de Deus em sua Verdade, o que só é possível através de Sua objetivação na exterioridade e, nessa, de Sua identificação com a interioridade que constitui o que ela é em si, realizando a universalidade do saber, que na *Phänomenologie des Geistes* foi chamado de "a Verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si"[161]. Esse trabalho do Conceito, que ao fim e ao cabo se realiza na Objetividade, não só exige nessa as determinações do mecanismo, do quimismo e da teleologia para se realizar enquanto tal, como também as exige em sua elevação, como Idéia, à Idéia absoluta, na qual se realiza de modo pleno a unidade negativa absoluta da Subjetividade e da Objetividade.

Neste sentido, retomando aqui as palavras de M. Inwood[162], o mecanismo e o quimismo constituem-se como o plano em que a Objetividade se mostra como independente da Subjetividade, deixando-a inteiramente fora de consideração ou sendo em relação a ela completamente indiferente. O que já não ocorre na teleologia, onde a indiferença entre a Subjetividade e a Objetividade cede lugar à sua oposição e, por conseguinte, à suprassunção da segunda pela primeira; terminando por converter a Objetividade em uma necessidade e racionalidade que, como tal, não é mais alterada ou determinada pela Subjetividade, mas é, enquanto mundo objetivo, em si e para si a Idéia "tal como ela eternamente se põe como *fim*" e, como vida que retornou a si mesma a partir da diferença e da finitude do conhecimento, e que pela atividade do Conceito tornou-se idêntica com ele, é a Idéia especulativa ou absoluta[163]. Essas determinações, ao assim se mostrarem, constituem-se como determinações-do-Conceito e na *Doutrina do Conceito* têm o seu lugar próprio; não sendo, pois, como quer Hösle[164], limitadas às simples determinações-de-reflexão próprias do ser e da essência ou mesmo do âmbito da *Filosofia da Natureza*.

Enfim, passa despercebido a Hösle que, justamente por também terem lugar na *Doutrina do Ser*, na *Doutrina da Essência* e na *Filosofia da Natureza*, onde se limitam à exterioridade recíproca das categorias lógicas e objetos naturais (ou do a priori e do a posteriori), o mecanismo, o quimismo e a teleologia são tematizados na *Doutrina do Conceito* não como simples causas abstratas, mas, de modo mais preciso, como unidade essencial do todo; ou, respectivamente, como causa eficiente e causa final[165]. Aqui, ao contrário de um platonismo puro ou de um kantismo radicalizado no que tange à realidade ideal (*ideelle Realität*)[166] destas causas ou

da Objetividade como tal, o que está em jogo é justamente o ser-para-si dessa *ideelle Realität*, que se mostrou pela primeira vez como a Inteligência que pensa a si mesma captando-se como Inteligível e que, por cuja atividade de pensar, que é vida, coincide assim com o objeto de seu pensamento[167]; isso, mediante o automovimento de seu sair de seu puro ser dentro-de-si e de seu retorno a-dentro-de-si. Atividade essa que, de modo preciso, ao se desenvolver finalmente em sua plenitude, tem que se dar necessariamente a forma de um Idealismo especulativo; nos dias de hoje, de um Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade.

V. Conclusão

Embora o Sistema de Hegel possa identificar-se com o que se tem chamado de "Idealismo objetivo", ele não se limita a uma tal identificação. Forçar isso, sobretudo no sentido de se conceber o Sistema hegeliano como "filosofia transcendental absoluta" significa descaracterizar o especulativo como tal e, por isso, tornar o Sistema em questão ambíguo e ambivalente. Mas em Hösle, isto se dá em função do Idealismo objetivo da Intersubjetividade não ser senão uma determinação particular do Idealismo absoluto da Subjetividade.

Nos limites do presente, em retomando e desenvolvendo o especulativo tal como Hegel o estabeleceu e remontando-se inclusive ao Sistema hegeliano, o Idealismo absoluto da Subjetividade se nos apresenta sob a forma da Universalidade abstrata e, como tal, oposta ao Idealismo objetivo da Intersubjetividade, que se apresenta por seu turno sob a forma da Particularidade. Isso quer dizer que o Sistema do Idealismo objetivo da Intersubjetividade, sobretudo na medida em que pressupõe como princípio uma "estrutura reflexiva transcendental absoluta", concebida sob a forma de um "a priori objetivo", não só finitiza o Idealismo absoluto da Subjetividade (em determinando-o) como implica no reconhecimento da passagem da cisão entre o finito e o infinito (que Hegel intentara reconciliar) à total fragmentação do espírito, da qual o Idealismo objetivo da Intersubjetividade intenta sair estabelecendo de modo estritamente formal, ainda que a priori e objetivo, justamente a Intersubjetividade como estrutura reflexiva a priori objetiva. Essa estrutura, precisamente por se constituir a um só tempo como a priori e objetiva, não só não resolve o problema da fragmentação como também, em objetivando a velha oposição moderna entre o a priori e o a posteriori, re-instaura-a de modo a que, como estrutura reflexiva, ela mesma se mostre como Particularidade.

Portanto, em sendo oposta à Universalidade (pois se põem como extremos – uma em relação à outra), com esta se mediatiza mediante um Singular (que não é ainda necessariamente o que intenta suprassumir a Universalidade como tal), o qual, por seu turno, não é senão o sujeito filosofante que estabeleceu a Particularidade em seu âmbito formal. Por isso, nessa suprassunção formal estabelecida pelo sujeito filosofante, ainda estamos a meio caminho de uma solução, sobretudo para a oposição do Idealismo absoluto da Subjetividade e o Idealismo objetivo da Intersubjetividade; a ela só acederemos na medida em que o próprio conteúdo se mostrar em sua necessidade absoluta, portanto em sua liberdade absoluta, como Singularidade. No caso presente, como Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade.

Endereço do Autor:
E-mail: mmdsilva@yahoo.com.br
Departamento de Filosofia – UNICENTRO/PR
Rua Presidente Zacarias, 875 – Cx. Postal 730

85010-990 – Guarapuava/PR

---

[1] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, traduzione dal tedesco e cura di Giovanni Stelli, Milano: Guerini e Associati, 1991; Begründungsfragen des objektiven Idealismus, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (hrsg), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, 1987, pp. 212-267. O último texto aparece também na primeira parte de *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, cuja segunda parte é publicada originalmente em italiano; sendo assim, o mesmo será citado de ora avante pela expressão '*Begründungsfragen*', segundo a numeração por capítulos, seções e parágrafos, que se encontra tanto no original como na tradução, bem como, quando for o caso, das paginações correspondentes [por ex.: *Begründungsfragen*, I, 2, 2, p. 217 (ed. it., p. 20)]. Veja-se ainda, do mesmo autor, *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde, Hamburg: Felix Meiner, 1987.

[2] Veja-se, V. HÖSLE, Die Stellung Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinen System und ihre Aporie, in: Ch. JERMANN (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Hozsboog, 1987, p. 13.

[3] Veja-se, a respeito da expressão 'Idealismo objetivo da Intersubjetividade', V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1987, pp. 213ss; 219ss.

[4] Partimos aqui de uma pretensão comum a Hegel e a Hösle, a saber, a retomada e o desenvolvimento da tradição dialética e do Idealismo absoluto; daí nos propormos a pensar o desdobrar-se do especulativo tal como Hegel o estabeleceu, a partir do próprio Sistema hegeliano. Desse modo, por um lado, o Idealismo absoluto da Subjetividade se nos apresenta sob a forma da Universalidade abstrata, oposta ao Idealismo objetivo da Intersubjetividade, o qual, por outro lado, se nos apresenta por seu turno sob a forma da Particularidade. O que, como universalidade determinada, exige a mediação do conteúdo consigo mesmo em sua negatividade absoluta, realizando-se como "determinidade determinada" ou Singularidade. No caso presente, como Idealismo especulativo da Subjetividade e da Intersubjetividade.

[5] Esse princípio pode ser rastreado desde os primeiros escritos de Hegel, a começar de modo explícito pelo *Fragmento de sistema de 1800* [Ver G. W. F. HEGEL, *Premiers Écrits*, textes reunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Paris: Vrin, 1997, pp. 369-377], até o último escrito preparado por Hegel para publicação antes de sua morte, as *Lições sobre as provas da existência de Deus* [Ver G. W. F. HEGEL, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. Jean-Marie Lardic, Paris: Aubier, 1994]. Ora, em Hegel, o chamado princípio da especulação é o elemento especulativo mesmo, que não é oposto à experiência, mas que a tem como "a consciência mais próxima desse conteúdo" que ele mesmo é, ou seja, enquanto momento disso que é o próprio método especulativo, "a consciência relativa à forma de seu automovimento interior", que sempre se apresenta como a expressão da elevação da vida finita à vida infinita do espírito, enquanto "lei vivente em unificação com o múltiplo (...) animado", concordância verdadeira do Conceito e da realidade, da Subjetividade e da Objetividade ou de si consigo mesmo; isso, de modo a tornar patente a contradição do finito como a própria verdade deste e a redução da mesma a nada, sobretudo no que tange àquela engendrada pelo formalismo das categorias do entendimento pensante e pela unilateralidade da distinção do *a priori* e do *a posteriori*, ou do Universal e do Particular, que, como tais, jamais podem chegar à unidade rigorosa que é o Singular. Por isso, cabe ressaltar que o especulativo, tal como Hegel o entende, não se resume a um mero "*Denken des Denkens*" ou à simples "*Negation der Negation*", mas consiste em que o espírito pensante se ponha a si mesmo sob o ponto de vista do Absoluto, como Saber absoluto, para além da oposição sujeito-objeto ou sujeito-predicado, que assuma o esforço tenso do Conceito puro, como Universal ativo e concreto, deixando para trás todo formalismo e toda unilateralidade de um pensamento passivo, limitado a categorias, propriedades, substratos e subordinado aos mais diversos instrumentos a ele exteriores.

[6] Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 1997, II, pp. 267; 268.

[7] Veja-se, V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 219.

[8] Eis o texto de V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 219: "Diese Einheit kann aber nicht die höchstmögliche Bestimmung des Absoluten sein. Denn einerseits ist diese Einheit asymmetrisch; das Subjekt denkt das Objekt, wird aber nicht selbst von ihm gedacht. Subjekt und Objekt sind also nicht wahrhaft identisch geworden. Anderseits ist der Gegenstand dieses Denkes ebendeswegen nicht der höchstmögliche. Das ist er nur, wenn er selbst ein Subjekt ist – und d.h. wenn die Subjekt-Objekt-Relation durch die Subjekt-Subjekt-Relation als den höchsten Punkt ersetzt wird."

[9] Veja-se G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado, São Paulo: Loyola, 1995, I, pp. 82; 307. [De ora avante citada pela inicial 'E', seguida de '§§', para os parágrafos correspondentes, e, quando for o caso, de 'A', para a respectiva Anotação (*Anmerkung*); 'Ad.', refere-se ao adendo (*Zusatz*) do "§" correspondente. No caso: E, §§ 24 Ad. 2; 172 Ad.]. Sempre que não houver indicações especiais, para o texto normal, estaremos utilizando a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992; para os adendos, faremos uso da edição Glockner (do Jubileu). Veja-se, ainda, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 200-201.

[10] Esse ponto preciso, que diz respeito à natureza dos princípios e tipos de relação que os exprimem, será esclarecido com maiores detalhes na seção IV do presente trabalho.

[11] Sobre a importância do tema da consciência-de-si para a compreensão do Idealismo de Hegel, veja-se R. B. PIPPIN, *Hegel's Idealism:* The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge: CUP, 1989.

[12] Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Hegel Correspondance* III, trad. Jean Carrère, Paris: Gallimard, 1967, p. 29.

[13] A rigor, a expressão 'a priori objetivo' não comparece em Vittorio Hösle; porém, na medida em que ele, justamente em oposição ao "a priori subjetivo" de Apel, Kant e Fichte, afirma o Idealismo objetivo como o ponto de vista no qual "em primeiro lugar, se admite categorias aprióricas e juízos sintéticos a priori e, em segundo lugar, lhes dá uma dignidade ontológica", pensamos que a referida expressão identifica sem nenhuma deformação o pensamento de Hösle, explicitando em todo o seu rigor, a posição idealístico-objetiva (cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 1, 3). Veja-se ainda, a respeito, em *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 120-124, o comentário de Hösle aos §§ 22-25 da *Enciclopédia*, sobre a expressão hegeliana 'pensamentos objetivos', onde, para Hösle, se encontra a Idéia central do Idealismo objetivo; aí, Hösle capta somente o elemento *noético*, mas não também o *noérico*, de procedência procliana, que não é apenas oposto ao primeiro e que a ele retorna, mas, antes disso, constitui com ele uma unidade comum (vital, porém negativa), que é o processo mesmo do emanar-se do primeiro e do seu retornar-se adentro si (veja-se, PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris: Belles Lettres, 2003, IV, 1-3). Tal é o que Hegel designa "objetivo" no tocante ao pensamento, seu agir como Universal ativo; aqui, portanto, para usar as palavras de Findlay, Subjetividade e Objetividade, o *Noérico* e o *Noético*, não são, como em Schelling e Espinosa, atributos meramente coordenados, mas uma unidade em que a Subjetividade (o elemento ativo) supera e domina a Objetividade (ainda sem vida, do Universal abstrato, isolado em sua esfera em si e por si), não sob a forma de uma epistemologia, mas de modo teleológico, tornando-a adequada consigo mesma (i.é, com a Subjetividade enquanto Universal concreto ou em si e para si). Veja-se, sobre isso, J. N. FINDLAY, The Active Universal (Das thätige Allgemeine). In: D. HENRICH (hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgarter Hegel-KongreB (1981). Stuttgart: Klett-cotta, 1983, pp. 398-407; sobretudo, p. 404ss].

[14] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 3ss; p. 57, nota 77.

[15] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 11.

[16] Veja-se, V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 1, 3.

[17] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 3.

[18] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 4-5.

[19] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 9-11.

[20] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 9-10.

[21] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 9, nota 7, onde Hösle reenvia-nos ao seu artigo "Begründugsfragen ...". Veja-se, o cerne do mesmo em V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2.

[22] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 12ss.

[23] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 55.

[24] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 56-57: 1. Embora Hegel reconheça, tal como Fichte já o fizera, a indispensabilidade de uma estrutura reflexiva como princípio da filosofia e esteja convicto da necessidade de uma mediação deste princípio através de categorias ontológicas, não se segue daí que a *Wissenschaft der Logik* de Hegel constitua o programa adequado desta mediação; 2. Hegel pode ter cometido erros na explicitação filosófico-real da Idéia absoluta, pois sua argumentação filosófico-real está em contradição direta com o desenvolvimento lógico. De um lado, o que ele pretendeu deduzir a partir da *Wissenschaft der Logik* pode seguir-se de modo independente dela; o que significa, para Hösle, que Hegel considera como a priori necessário o que em verdade é contingente. De outro lado, embora a argumentação filosófico-real siga realmente da *Wissenschaft der Logik*, segue-se como que defronte de sua execução concreta; 3. Enfim, se, como defende Hösle, uma filosofia com pretensões à fundamentação última tem que levar a sério a estrutura reflexiva, pode-se aceitar que este princípio reflexivo supremo seja a Subjetividade, como quis todo o Idealismo alemão? Hösle pensa que um tal princípio é na verdade a Intersubjetividade, a qual, embora já pensada por Hegel no plano da *Sittlichkeit* (cf., V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 48), não foi efetivamente fundada por ele, que optou pela simples subjetividade objetivada (ibid., p. 51).

[25] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 56-57ss; sobretudo, p. 57, nota 77.

[26] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 9-11. Compare-se com o que o próprio Hegel afirma, aqui, no âmbito de um comentário da filosofia de Fichte, que Hösle [*Hegels System*, 1, pp. 56-57] toma como parâmetro para sua reconstrução do Idealismo objetivo: "Fichte intenta construir uma filosofia feita toda ela de uma peça, sem tomar de fora nada empírico. Mas com este pensamento se situa, ao mesmo tempo, em um ponto de vista falso, que é a antiga representação da ciência que consiste em partir de princípios concebidos sob esta forma, de tal modo que a este princípio se lhe enfrenta a realidade derivada dele e que é, portanto, em verdade, algo distinto, ou seja, não derivado; ou melhor, aquele princípio só exprime, precisamente por isso, a certeza absoluta de si mesmo, e não a Verdade" (cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, op. cit., III, p. 466). Embora Hegel conceba uma "relação necessária de Lógica e Filosofia real", mas não "entre princípio e principiado", isto se dá sob a forma de uma tarefa da filosofia mesma, que "consiste em conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência", por sua vez concebida não como uma simples representação subjetiva a ser afastada de modo absoluto para que se alcance a Verdade (E, § 145 Ad.), mas como a *unmittelbare Wirklichkeit* ela mesma (E, § 146 Ad.); o que exige da filosofia não a simples compreensão da necessidade em oposição à contingência, mas, de modo mais preciso, a compreensão da "necessidade da necessidade e da contingência". Sobre isso, veja-se, J-M. LARDIC, A Contingência em Hegel. In: G. W. F. HEGEL, *Como o senso comum compreende a Filosofia*, trad.

Eloísa de S. Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995, pp. 69-125, sobretudo, pp. 94-103.

[27] Exemplo disso é a interpretação hösliana do conceito hegeliano da Verdade, que "só ganha um sentido na *Realphilosophie*" (*Hegels System*, 1, op. cit., pp. 200-201), através da suposição do *Verdadeiro Infinito* da *Lehre vom Sein* como "o ser-para-si", no sentido de "o que é dentro de si mesmo carente-de-diferença, e, portanto o *que-exclui* de si o *Outro*" (E, §§ 95-96), e, como categoria do finito, da *Qualidade* dentro de si mesma como diferente ou contraditória, não levando em conta, pois, o fato de que o conceito hegeliano da Verdade designa a própria Idéia, não "como algo lógico, puramente formal", oposto a objetos reais, concretos, que só são verdadeiros "quando são o que devem ser, i.é, quando sua realidade corresponde ao seu conceito", mas como a "identidade do Conceito e da realidade" (E, § 213 A.; 213 Ad.), o Absoluto, Deus (E, § 194 Ad.). Hösle também não considera que, para Hegel, "o Conceito que é antes de tudo subjetivo vem a objetivar-se somente em virtude de sua atividade própria, sem precisar para isso de um material ou matéria de fora; e igualmente [que] o objeto não é algo de rígido e carente-de-processo, mas [que] seu processo é mostrar-se como [sendo] ao mesmo tempo o subjetivo; o que forma a progressão para a *Idéia*" (ibid.), na qual se conservam o Conceito e seu ser-aí exterior (E, § 213). O que não é um ser-aí exterior no sentido da representação, mas a *Realität* de que se fala no âmbito das *determinações-da-qualidade*; as quais, tal como o conceito do *Verdadeiro Infinito*, ao também não levar em conta que "a determinidade é a negação posta como afirmativa" (WL, I, 1832, p. 104), Hösle termina por tomar como pragmaticamente contraditórias, pois, para ele, não explicitam o que são em si e, para serem determinadas, têm que serem relacionadas com outros conceitos (*Hegels System*, op. cit., pp. 201; 208-210). O que mostra sua fixação no momento da determinação da determinidade ainda como algo isolado, ainda que tomada *em si e por si*, como simples categoria ou mero limite; não já como determinidade *em si e para si*.

[28] Trata-se, principalmente, do *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie* [de ora em diante *Differenz*], publicado em julho de 1801 no primeiro número do *kritischen Journal der Philosophie*, editado por Schelling e Hegel. Sigo aqui a edição de Glockner, com a páginação do Jubileu, sempre que não mencionar alguma outra; as traduções das passagens citadas são minhas, traduzidas mediante o confronto com a edição espanhola de Ma. Del Carmen Paredes Martín (*Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990), que segue a edição crítica da Gesammelte Werke. Nas notas de rodapé, além das referências à edição do Jubileu, também indicarei a paginação da edição da Gesammelte Werke (GW) e da edição de Lasson (L). No caso, *Differenz*, J 34-35; 124ss, (GW 5-6; 64ss; L 3-5; 76ss). Já há elementos dessa constituição especulativa tanto nos escritos de Frankfurt (1797-1800), sobretudo em "A contradição sempre crescente", no famoso "Fragmento de sistema de 1800" e no fragmento não datado intitulado "Sobre o triângulo divino" [G. W. F. HEGEL, *Premiers Écrits*, textes reunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Paris: Vrin, 1997, pp. 362-365; 369-377; 448-452] quanto nos de Berna (1793-1796), sobretudo os fragmentos "Quando escrevemos a respeito da religião cristã", "Sobre a idéia transcendente de Deus", "Em uma República vivemos por uma idéia" e "Uma fé positiva é um sistema de princípios" [G. W. F. HEGEL, *Fragments de la période de Berna*, trad. Robert Legros et Fabienne Verstraeten. Paris: Vrin, 1987, pp. 70-78; 79-80; 80-81; 81-87]. Eis o que, ao desaguar no *Differenz*, em *Glauben und Wissen* (1802), e no texto sobre o Direito Natural (1802-1803), constituirá o acesso à e a instauração da verdadeira filosofia especulativa.

[29] Veja-se, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1985 [GW, Band 21], pp. 199-200, (de ora avante, citaremos esse texto como segue: WL, I, 1, 1832, pp. 249-252). Ver também, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1985 [GW, Band 12], pp. 22-28, (de ora avante, citaremos esse texto como segue: WL, II, pp. 20-27).

[30] Veja-se, *Lecciones sobre filosofia de la religión*, 1. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1984, p. 214ss. Doravante citado de acordo com a paginação da edição crítica original (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. Einleitung; Der Begriff der Religion. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1983), conforme se segue: Ph.R., 1, 1824, p. 128ss. De modo semelhante, o mesmo ocorrerá com as partes "2" e "3" dessa obra; quando necessário, utilizaremos também a edição Glockner (SW 15 e 16).

[31] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 95.

[32] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 74ss; *Hegels System*, 1, op. cit., p. 74ss.

[33] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 196-197ss

[34] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 188ss

[35] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 77; *Hegels System*, 1, op. cit., p. 198ss

[36] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 179.

[37] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 56-57; veja-se, mais acima, nota 25. Discutiremos essas críticas a partir de agora.

[38] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 196; 250ss.

[39] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 56.

[40] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 68, 71; *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 93-94.

[41] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 95.

[42] Cf., V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 80ss; *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 68-74ss.

[43] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 72; *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 127-133.

[44] Cf., V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 130-135; *Hegels System*, 1, op. cit., p. 200.

[45] Cf., V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 99-100; 133-135; *Hegels System*, 1, op. cit., p. 195, nota 75; pp. 195-198ss.

[46] Infelizmente não é possível discutir aqui e agora cada um dos pontos levantados no período anterior de modo a confronta-los com o que agora aqui se afirma. Que valha para o momento as afirmações de Hegel em WL, II, pp. 193-194; 195-196ss. Veja-se as críticas de Hösle a Hegel no que diz respeito a esse ponto em *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 214-215ss; 239ss; 243ss. Veja-se também, para uma comparação, o seu modo particular de considerar o "a priori objetivo" em Hegel, em: *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 120ss; *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 198-210.

[47] Para todo esse parágrafo, veja-se *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 56-57; 74ss.

[48] Veja-se, a respeito, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Stuttgart, 1951, p. 28 [ed. Glockner (SW, 2)]. Para facilitar a leitura, além da paginação dessa edição original, também lançaremos mão da numeração dos parágrafos utilizada na versão de Paulo Meneses [*Fenomenologia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1992 (2 vols)], baseada na edição crítica de Hans Friedrich Wessels e Heinrich Clairmont (GW, 9), e na versão de A. V. Miller (*Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977) baseada na edição de J. Hoffmeister (Philosophische Bibliotek, 114). Assim, de ora avante, citaremos a referida obra pelas iniciais 'PhG', seguida de '§' e do número dos respectivos parágrafos, remetendo às referidas versões e (entre parêntesis) do número da página correspondente na edição Glockner, precedida pela maiúscula 'J' (de *Jubiläumausgabe*). De onde, para o caso em questão: PhG, § 25 (J 28).

[49] Sobre este ponto, veja-se, PhG, §§ 20-24; 48-57 (J 24-27; 45-54). Ver também, E., §§ 236-244;

574-577. Em E., § 482 A., encontra-se essa observação importante: "Se o saber da Idéia – isto é, do saber dos homens de que sua essência, meta e objeto é a liberdade – for especulativo, essa Idéia mesma como tal é a Atualidade (*Wirklichkeit*) dos homens: portanto, não a idéia que eles *têm*, mas a Idéia que eles *são*".

[50] Veja-se, sobre esse ponto, G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, op. cit., II, pp. 187-190ss; 257ss.

[51] Veja-se, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte:* Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984, pp. 360-371.

[52] Esse ponto será discutido com maiores detalhes na seção IV do presente trabalho. Por ora, comparem-se as afirmações de Hösle com o que Hegel ele mesmo desenvolve em PhG, §§ 24-27 (J 27-30); E., § 112 Ad.; WL, II, pp. 87-88.

[53] Cf., E., §§ 160-171; 180-182; 192-193.

[54] Cf., E., § 213.

[55] Cf., G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), Stuttgart, 1952, p. 38 [ed. Glockner (SW, 7)]. De ora avante citada pela sigla 'PhR', seguida de sua paginação original, para o Prefácio, e de '§§', para os parágrafos, 'A', para as anotações de Hegel e 'Ad.', para os adendos de seus alunos. No caso, PhR, § 1.

[56] Cf., WL, II, p. 400.

[57] Cf., PhR, §§ 1; 34 Ad.; 187 A; 257-286; 341-359.

[58] Cf., PhR, § 257. E., §§ 223-225; 234-235.

[59] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 104ss; 110ss. Confronte-se: E., §§ 164-166 Ad.

[60] Cf., PhR, § 7 A; ver também E., §§ 159; 164.

[61] Cf., WL, III, pp. 399-400. E., §§ 242-244 Ad.

[62] Cf., PhG, § 25 (J 28); E., §§ 234 Ad.; 236-244 Ad.; PhR, § 353.

[63] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 57ss.

[64] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, pp. 48ss; 51ss.

[65] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, pp. 13; 48ss. Ver também, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219.

[66] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219. Ver também, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 53.

[67] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219.

[68] Veja-se, mais acima, nota 9.

[69] Veja-se, ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002, Livro XII, 1074 b, 17-18; PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris: Belles Lettres, 1956, V, 6 (24), passim.

[70] Veja-se, PLOTIN, *Ennéades*, op. cit., V, 6 (24), 1 e 2.

[71] Ver CHRISTOPH ASMUTH, Começo e forma da filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel. In: *Revista filosófica de Coimbra*, no. 13 (1998), pp. 55-70; sobretudo, p. 65ss.

[72] De fato, em Hegel, a Inteligência divina não admite uma coisa puramente inteligível fora dela mesma; por isso aplica seu pensamento ao vazio (ainda que esse termo não seja aqui o mais adequado), isto é, a si mesma enquanto pura Abstração, enquanto uma coisa puramente indeterminada em seu Começo absoluto (E., § 86, Ad. 1; WL, 1812, pp. 6-7ss; 1832, p. 41ss). O que, a rigor, diferente de Fichte e Schelling (aos quais poderíamos acrescentar Platão, Espinosa e Hösle), faz com que o ponto de partida de Hegel, aqui, não seja senão a retomada de Proclus; eis os principais elementos de concordância: (1) Proclus separa-se de Plotino nisto em que, para ele, a Inteligência não emana diretamente do Uno; (2) Situa a Inteligência, como o mais rico, em último lugar, entendendo que a mesma surge apenas do desenvolvimento dos momentos que se dão na vida e que da Inteligência nasce depois a Alma; (3) Plotino faz que a natureza pensante apareça depois do Uno, mas Proclus limitava esta consideração indeterminada e estabelecia uma distinção pensada nesta desordenada mescla das diversas ordenações, para ater-se de um modo exato à distinção das determinações; (4) É absolutamente exato que Proclus reconhece o *Nous* como o terceiro, já que o considera como o que retorna (adentro de si); (5) "Mistagogia: tal é, com efeito, este ponto de vista especulativo que se adota ante a filosofia, este ser no pensar, este gozo de si mesmo e esta intuição"; (6) Mysterion, a filosofia especulativa em geral (ver G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, op. cit., III, pp. 54-68; sobretudo, p. 63; p. 67; compare-se com E., § 82 Ad.). Em uma carta a Creuzer, de maio de 1821, citada por Hösle (*Wahrheit und Geschichte*, op. cit., p. 676), Hegel diz que agora, novamente, com ele, a filosofia de Proclus torna-se vigente.

[73] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, pp. 260-262 (ed. it., pp. 62-63).

[74] Sobre a "pressuposição genética", sua suposta legitimação e distinção em relação à "pressuposição validativa", veja-se, V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, I, 3, 4-6, pp. 223-229 (ed. it., pp. 26-32); *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 80-82. Sobre o problema da pressuposição na Lógica de Hegel e a inadmissibilidade de se fazer pressuposições, quaisquer que elas sejam, veja-se M. M. SILVA, *Método, Metodologia e Sistema:* Da Ciência da Lógica enquanto Crítica de Pressupostos. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2000 (Dissertação), pp. 31-59. Compare-se com o que Hegel afirma em E., §§ 1; 17; 78; e em WL, II, pp. 16-29.

[75] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 219-220.

[76] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, pp. 261-262 (ed. it., p. 63).

[77] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, III, 2.

[78] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 230.

[79] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 230.

[80] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 221-222.

[81] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 239-240.

[82] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 232.

[83] É possível conceder a Hösle, por exemplo, entre outras coisas, que a esfera do espírito intersubjetivo permanece indeterminada em Hegel. Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System;* 1, op. cit., p. 263ss. Ver também, Die Stellung..., *op. cit*., p. 49ss.

[84] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, p. 262 (ed. it., pp. 63-64).

[85] Sobre isso, veja-se, por exemplo, as críticas feitas a Hösle por Hans Albert (Hösles Sprung in den objektiven Idealismus, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, XX, 1 (1999): 124-131), Robert B. Pippin (Hösle, System and Subjekt, in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 17 (1988): 4-12) e C. R. V. Cirne-Lima (Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema, in: *Síntese*, 18, 55 (1991): 595-616, sobretudo, pp. 606-607).

[86] Veja-se V. Hösle, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219. Ver também, Die Stellung..., *op. cit*., p. 53.

[87] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219.

[88] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 271ss.

[89] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 257-259. Veja-se, sobretudo, p. 258: "Poiesis ist eine vom Subjekt ausgehende Einwirkung auf ein Objekt; Praxis ist eine vom Subjekt ausgehende Einwirkung auf ein – in der Regel, aber nicht notwendig, anderes – Subjekt". ["Poiesis é uma ação do sujeito finalizada em um objeto; Práxis é uma ação do sujeito finalizada em regra, mas não necessariamente, em um outro sujeito"].

[90] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 259, nota 194.

[91] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit*., pp. 12, 48ss.

[92] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit*., pp. 48-49.

[93] Apud V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit*., p. 48: "Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen/ Bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz." "Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,/ Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht."

[94] Ph.R., 2, 1824, pp. 79-80.

[95] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit*., pp. 48-49.

[96] Segundo a edição Glockner, SW, 16, p. 69: "Substantieller Zweck im Geist ist der, daB die *geistigen* Individuen sich als Eins wissen, sich als Eins verhalten, einig seyen, es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit, es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen BewuBtseyn". Segundo Hösle, Die Stellung…, *op. cit*., p. 49: "Substantieller Zweck im Geist ist der, daB die *geistigen* Individuen sich als eins wissen, einig seien; es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit".

[97] 'Conceito-integrativo' traduz aqui 'Inbegriff', que Hösle parece utilizar em uma clara referência ao uso que dele faz Hegel em sua *Wissenschaft der Logik* a respeito do "antigo conceito metafísico de Deus" (WL, I, 1812, p. 56ss). Por isso, sigo aqui a tradução de Labarrière-Jarczyk, que a justificam no sentido de que 'Inbegriff', aí, é tomado "em um sentido quase material: o englobante de todas as coisas, nisto em que elas se encontram enraizadas e presentes em sua origem e seu fim" (cf., G.W.F

HEGEL, *Science de la logique*. Premier tome, Premier livre, L'Être, 1812. Traduction, presentation et notes par P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris: Aubier-Montaigne, p. 92, nota 52). Compare-se com V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, pp. 49-50.

[98] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 49. De um ponto de vista sistemático, no âmbito do Idealismo objetivo da Intersubjetividade, esse "Terceiro" é tematizado em V. HÖSLE, *Moral und Politik*: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München: Beck, 1997, pp. 422-431.

[99] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, pp. 49-50.

[100] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 218.

[101] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, pp. 50-52.

[102] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 53.

[103] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 49.

[104] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219. Aqui é Hösle quem se mostra de modo ambíguo e ambivalente. Ao apresentar o Amor como resultado do Absoluto, ele parece pensar no Monoteísmo e na Doutrina da Trindade, próprios do Cristianismo (op. cit., p. 230); porém, quando afirma que o Amor resulta de uma mediação pelas relações intersubjetivas, não diz que relações intersubjetivas são estas, se (1) ideais ou (2) reais. Se (1), a relação de Subjetividade e Intersubjetividade [Pai e Filho] no *Medium der Idealität*, onde não há nenhuma diferença real entre elas (ibid.): (a) se tomada no âmbito da logicidade, não haverá relação real (como distinta de uma relação ideal), pois essa esfera não se reporta a processos intersubjetivos de reconhecimento (*Begründungsfragen*, II, 2, 3), de modo rigoroso, ainda que ideais; (b) se tomada numa esfera outra que a logicidade, mas permanecendo ideal, isso irá contradizer o postulado segundo o qual o segundo termo da relação deve ser ele mesmo um sujeito distinto do primeiro, ou seja, um "tu" (*Begründungsfragen*, III, 2), que, pelo menos do modo como está posto, parece implicar em diferença real entre os dois termos da relação Sujeito-Sujeito, pois, de outro modo, não haveria como garantir a concepção da Práxis como "uma ação do sujeito finalizada em regra, mas não necessariamente, em um outro sujeito" (*Hegels System*, 1, op. cit., p. 258); (c) se levada às últimas conseqüências, ainda que no *Médium da Idealidade*, tais relações se pressupõem como reais, onde se mostram como finitas e contraditórias [o que, inclusive, parece ser o caso – já que seu resultado se mostra como tarefa suprema do Homem e sentido último do universo (*Die Krise*, op. cit., p. 219)], o que implica, enfim, na suprassunção das mesmas, o que tornaria o próprio princípio da Intersubjetividade contraditório consigo mesmo, devendo também ser suprassumido. Se (2), a relação de Subjetividade e Intersubjetividade no âmbito da *Realität*, como distinta da *Idealität* e lugar próprio da diferença real entre Subjetividade e Intersubjetividade: (a) se Intersubjetividade racional, o Amor contradiz a logicidade, que, idealidade real, não pode reportar-se a processos intersubjetivos de reconhecimento; (b) Se Intersubjetividade real, o Amor se confunde com as Instituições ou pressupõe-nas como conceito-integrativo normativo ordenador das relações intersubjetivas (reais), o que o contradiz como conceito fundante da Ética; (c) se levada às últimas conseqüências, implica em reconhecer o que Hösle rejeita, a reificação da razão absoluta e sua apreensão imediata mediante a fé (*Begründungsfragen*, II, 2, 3).

[105] Hegel parece ter bastante consciência disso, bem como das limitações que isso encerra. Em suas várias referências ao Sermão da Montanha*, ele afirma de modo preciso que o conteúdo da doutrina de Cristo apresenta-se primeiramente como uma doutrina moral, em especial do amor para com os homens, que, como tal, também se encontra em outras religiões. Essa doutrina moral do amor, em seu começo, é uma abstração, pois não posso amar aos homens que não me concernem; razão pela qual ser mais correto falar do amor ao próximo. Mas Hegel também nos lembra que, além do amor, a

doutrina de Cristo consiste também na predicação do Reino dos Céus, isto é, no despertar da consciência para a interioridade como o autêntico âmbito do homem e o valor absoluto frente ao qual todas as coisas terrenas aparecem sem valor. No primeiro caso temos o amor (*die Liebe*), que, não obstante, ainda se apresenta "no limite infinito assumido na Idéia divina" e, por isso, é para os indivíduos (enquanto reais em sua subjetividade) na dor infinita que, por sua vez, existe dentro deles precisamente como intuição do Reino do espírito; no segundo caso temos a bem-aventurança ou a beatitude (*Seligkeit*), à qual todos os homens são chamados e na qual eles são e constituem a Igreja universal na forma da comunhão dos santos ou da comunidade do espírito** .

* Veja-se, entre outros lugares, no âmbito da *Religionsphilosophie*, Ph.R, 3, 1827, 152-153; Strauss, 44.

** Veja-se, Ph.R, 3, manuscrito, 97b-98b.

[106] Essa distinção da *Logischkeit* e da *Sittlichkeit* teria por conseqüência a redução do amor e da beatitude à simples piedade (*Frömmigkeit*). Como a piedade nada tem a ver com a existência temporal, pois embora apareça na história como compaixão (que não é uma modalidade ética e nem uma forma de liberdade), está fora da história e não tem história, essa redução não só deixaria de lado a realização da unidade do reino de Deus e do mundo ético, mas também se retrocederia à "falta absoluta de liberdade" própria da época medieval*. O amor e a beatitude são para Hegel, na *Logischkeit*, o mesmo que o Conceito enquanto Universal, o qual deve, portanto, realizar-se em sua *existência para si*, na qual, como um ser-em-relação de si ao [ser] *diferenciado* apenas como [relação de si] *a si mesmo*, retorna a si mediante este mesmo [ser diferenciado]; neste processo, que Hegel designa "libertação", há pelo menos três momentos que, como tais, realizam a unidade do reino de Deus e do mundo ético aludida mais acima: 1) – Enquanto existente para si, na *Logischkeit*, essa libertação chama-se *Eu*; 2) – enquanto desenvolvida em sua totalidade, na *Sittlichkeit*, chama-se *espírito livre*; 3) – enquanto sentimento e gozo, na *Seligkeit*, amor e beatitude**.

* Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Frommanns, 1949, [ed. Glockner (SW, 11)], p. 482ss. Veja-se também a versão espanhola da ed. Lasson (*Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 620ss.).

** Veja-se, WL, III, 41-43; E., § 159 A.; § 577.

[107] Veja-se V. HÖSLE, *Die Krise*, op. cit., p. 219. Para uma confrontação do que Hösle afirma com o que Hegel de um modo ou de outro desenvolveu, veja-se também os textos citados nas duas notas anteriores.

[108] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, p. 262 (ed. it., pp. 63-64); Die Stellung..., *op. cit.*, p. 53; *Moral und Politik*, op. cit., pp. 317; 365ss; etc.

[109] A categoria da unidade negativa ou da "apreensão das determinações em sua oposição" (E., § 83) é central para a compreensão do desenvolvimento sistemático da identidade especulativa tal como esta se apresenta no Sistema de Hegel. Mas, justamente por isso, ela não pode ser tomada só como resultado da chamada "negação da negação" e nem ser reduzida a esta, sob a forma de "negação determinada"; há que se desenvolve-la nesse âmbito que é o seu e que a negação da negação ou a negação determinada constitui tão somente o ponto de partida, no qual ela própria – a negação da negação –, como "negação que se refere a si mesma", está circunscrita à imediatidade do Ser-para-si da *Doutrina do Ser* (cf. WL, I, 1832, pp. 86-87) ou à mediação absoluta dentro de si*, que é o Universal da *Doutrina do Conceito Subjetivo* (cf. WL, III, p. 39; p. 167). Assim, por um lado, a negação da negação (ou o método da negação determinada) não pode ser confundida com o método especulativo propriamente dito [que se instaura em sua plenitude – determinado em si e para si – a partir da *Doutrina do Conceito Objetivo* como unidade não só essencial ou reflexiva, mas também como unidade universal dentro de si que contém dentro de si não só diferenças reais, mas contém-nas

enquanto totalidades (E., § 193 A.)], deve, portanto, limitar-se ao lugar que lhe é próprio em um tal método, isto é, ao momento da mediação absoluta dentro de si ou, ainda, ao âmbito do juízo infinito como tal (cf. WL, III, p. 99; E., § 214 A.); por outro lado, a unidade negativa (que aqui, como unidade negativa da *Idealität* e da *Realität*, ainda se apresenta no âmbito do Ser-para-si da *Doutrina do Ser***), não se limita ao momento da negação da negação e nem ao momento da mediação absoluta (ainda que em sua totalidade) da *Doutrina do Conceito Subjetivo*, mas compreende a totalidade mesma do Sistema na multiplicidade de suas determinações e de seus momentos constitutivos (veja-se, entre outros lugares, WL, III, p. 272; E., §§ 163ss; 192ss; 196ss; 213ss; 216ss; 236ss; 572ss).

* No original: "(...) es [das Allgemeine] ist noch selbst in sich jene absolute Vermittlung (...)". Sigo aqui a tradução de Labarrière-Jarczyk: (...) il [l'universel] est encore lui-même cette médiation absolute dans soi (...)". [cf. G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*. Deuxième tome: La logique subjective ou doctrine du concept. Traduction, présentation et notes par P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris: Aubier-Montaigne, 1981, p. 70. Veja-se também a nota dos tradutores a essa mesma passagem, p. 70, nota 17].

** A unidade negativa da *Idealität* e da *Realität* é a unidade da Objetividade e do Ser determinado, como tal, ela media a unidade do Conceito em geral e do Ser determinado e a unidade do Conceito subjetivo e da Objetividade (para uma aproximação em Hegel, veja-se, WL, I, 1832, pp. 157-168; WL, III, pp. 192ss; 271-272); todavia, no âmbito da *Doutrina do Ser*, essa unidade negativa permanece formal ou meramente pressuposta [Sobre o âmbito da *Doutrina do Ser* como um plano de pressuposição, veja e compare, E., §§ 84 e 574].

[110] A *Sittlichkeit* aparece, pois, como a exterioridade ou a existência da *Logischkeit* na Atualidade. Assim, ela não só se objetiva como o Particular que media o Universal da *Logischkeit* e o Singular da *Seligkeit*, mas também (1) é posta como o Universal da *Logischkeit* (que não só estabelece a Intersubjetividade em seu próprio plano, mas também a funda como princípio universal ao lado da Subjetividade); com o que, em sendo mediada pelo Singular da *Seligkeit*, realiza-se como elemento objetivante da Subjetividade, bem como, por isso, (2) suprassume-se como o Singular da *Seligkeit* (assumindo, pois, a Intersubjetividade e a Subjetividade no plano do Espírito Absoluto). Veja-se, a respeito, além das notas anteriores, as indicações de Hegel em E., § 552, A.

[111] Veja-se, a título de exemplo, *Differenz*, J 34 (GW 6; L 4) e E., §§ 436 Ad.; 440 Ad.; 482 A.

[112] Veja-se, mais acima, na primeira seção do presente trabalho, o âmbito possível dessa correção.

[113] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, III, 2: "se, de fato, subsiste uma identidade entre os dois termos da relação, o segundo termo não pode ser um puro objeto, mas deve ser ele mesmo um sujeito que, a um tempo distinto do primeiro, deve ser um 'tu'"; o que se complementa em *Die Krise*, op. cit., p. 219 (ver nota 9 acima). Embora não seja o caso de discutirmos aqui a diferença de fundação ou autofundação dos princípios que se exprimem em S-O e S-S, o importante é que fique claro que enquanto S-O designa a unidade especulativa da Subjetividade e da Objetividade, S-S designa tão só a unidade de subjetividade e subjetividade, i.é, a Intersubjetividade; o que mostra não ser o Idealismo objetivo da Intersubjetividade a filosofia monista e sintética que ele mesmo reivindica ser.

[114] Vej-se o primeiro parágrafo da seção III do presente trabalho.

[115] Veja-se, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., pp. 372- 397; 437-438.

[116] Veja-se, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., pp. 428-442. A rigor, Platão não tematiza um puro saber do saber, ele fala mais de um "saber do saber e do não saber" no que tange ao saber de si do sábio do que de um saber do saber em sentido absoluto como o *Noéses Noéseos* de Aristóteles. Veja-se, PLATON, *Charmide*, 166 b – 172 c ss; aqui em *Oeuvres Complètes, I*. Trad.

Leon Robin. Paris: Plêiade, pp. 271-280.

[117] Veja-se, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., p. 437.

[118] Compare-se com o que Platão afirma no texto já citado e o que Aristóteles afirma em *Metafísica*, XII, 1072 b, 20-31; 1074 b, 31-1075 a, 4.

[119] Isso parece ser constitutivo no pensamento de Hösle, compare-se com *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 74ss.

[120] Veja-se, PLOTIN, *Ennéades*, op. cit., V, 6 (24), 2.

[121] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, III, 2.

[122] Essa objeção e essa substituição já foram tematizadas na seção III desse trabalho, aqui elas aparecem apenas para melhor ilustrar o caráter sistemático das conseqüências da transformação operada por Hösle no âmbito da relação Sujeito-Objeto no que diz respeito à diferença uma tematização idealístico-objetiva e uma consideração idealístico-especulativa de tal relação.

[123] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 49; *Moral und Politik*, op. cit., pp. 127-128ss.

[124] "Simples" porque em nenhum lugar Hösle explicita o movimento de autofundação de si mesma de uma tal estrutura e nem deixa que a fundação última se mostre como um ato do Absoluto mesmo; isso é apenas postulado, tal como o Amor, que é tomado como resultado do Absoluto. Por isso, embora em um registro completamente outro, parece-nos justa a objeção de H. Albert (Hösles Sprung..., in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, op. cit, p. 131) de que Hösle acede ao Idealismo objetivo tão somente por um salto espiritual (*geistigen Sprung*).

[125] Mesmo Hösle não nega isso. Veja-se, por exemplo, V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, pp. 260-262 (ed. it., pp. 62-63), e ainda, III, 2; Ver também, *Moral und Politik*, op. cit., p. 531.

[126] Embora, de fato, Hegel não tenha tematizado esse momento, podemos encontrar indicações do mesmo em PhG, §§ 172-177ss (J 145-148ss); E., §§ 424-439; sobretudo 429 Ad.; 436 Ad.; 437-438. A título de exemplo: "Desse ponto de vista [o da Consciência-de-si universal], os sujeitos conscientes-de-si em relação recíproca elevaram-se assim, pela suprassunção de sua *singularidade particular desigual*, à consciência de sua *universalidade real*, de sua liberdade que compete a todos e, por isso, à intuição de sua *identidade determinada de um com o outro*. (...). Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*. Temos aqui a divisão imperiosa do espírito em diversos Eus que em si e para si, e uns para os outros, são perfeitamente livres, autônomos, absolutamente rígidos, opondo resistência – e, no entanto, ao mesmo tempo idênticos – uns para os outros, e assim não autônomos, não impenetráveis, mas, de certo modo, confundidos. Essa relação é completamente de tipo *especulativo*" (E., § 436 Ad.). Isso se completa no § 437: "essa unidade da consciência e da consciência-de-si [a consciência-de-si universal] contém, antes de tudo, os singulares como aparecendo uns para os outros. Mas sua diferença é, nessa unidade, a diversidade totalmente indeterminada, ou melhor, uma diferença que não é nenhuma. Por isso sua verdade é universalidade e objetividade essentes em si e para si da consciência-de-si: [é] a razão"; a qual, como Idéia, é a unidade do Conceito e da realidade.

[127] E., § 204.

[128] Veja-se V. HÖSLE, Die Stellung..., *op. cit.*, p. 49; *Moral und Politik*, op. cit., pp. 127-128ss.

[129] Veja-se, E, §§ 95-96; 115 A.; 115 Ad.; e seguintes.

[130] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, pp. 261-262 (ed. it., p. 63).

[131] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 3, pp. 261-262 (ed. it., p. 63).

[132] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 1, 3; II, 2, 3, pp. 260-262 (ed. it., pp., 62-63); *Die Krise*, op. cit., pp. 218-219; 221ss; 226ss; *Moral und Politik*, op. cit., pp. 175-177.

[133] Cf., V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, pp. 208-210. Veja-se, mais acima, nota 28; ou compare com E., §§ 95-96; WL, I, 1832, pp. 148-159; 169ss; WL, II, p. 21ss.

[134] Veja-se, *Differenz*, J 123ss, 144 (GW 63ss, 77; L 75ss, 93). Veja-se também, WL, I, 1812, pp. 22-23; WL, I, 1832, pp. 59-60.

[135] Veja-se, *Differenz*, J 144 (GW 77; L 93).

[136] Veja-se, WL, I, 1812, p. 16. Sobre o mesmo ponto, veja-se ainda, PhG, § 801 (J 612): "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. O tempo é o puro Si *exterior* intuído [mas] não *compreendido* pelo Si: é o Conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o Conceito suprassume sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante". Compare-se isto com o que é afirmado em WL, I, 1812, pp. 17-18; 22-23 e em WL, I, 1832, pp. 53; 59-60.

[137] Veja-se, *Differenz*, J 144 (GW 77; L 93). Veja-se também, WL, III, pp. 399-400; E., §§ 214 A.; 244.

[138] Ver, *Differenz*, J 144 (GW 77; L 93); WL, II, 79; 82-83; E., §§ 11; 32; 82; 119 A.; 119 Ad. 2; 214 A.

[139] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., p. 99. Compare-se com as passagens onde o próprio Hegel discute a questão, citadas na nota anterior.

[140] Veja-se, PhG, §§ 797-798 (J 610-611); E., §§ 237 Ad.; 572-577.

[141] E., § 121 A.

[142] E., § 121 Ad. É verdade que se pode objetar uma tal afirmação a partir da distinção do fundamento e do que é fundado, defendendo-se que o que deriva do princípio não é ele mesmo o próprio princípio e sim o principiado. O problema dessa objeção é que ela mesma não se sustenta, pois, ou se estará construindo uma filosofia com elementos heterogêneos, que por isso não se constitui como um verdadeiro Sistema da Filosofia, mas tão somente um aglomerado de opiniões e representações comuns, ou, como já se mostrou anteriormente (nota 27), se estará partindo de um ponto de vista falso, que consiste em construir toda a filosofia a partir de uma única peça, o racional, sem tomar de fora nada de empírico, o que, por isso, deixa intacta a realidade supostamente derivada desse princípio, a qual a ele se opõe, mostrando-se, portanto, como algo distinto, não derivado. Veja-se a mesma discussão em PhG, §§ 24-27 (J 27-30); E., § 112 Ad.

[143] Veja-se, E., § 121 Ad.

[144] Veja-se, WL, II, 79.

[145] Veja-se, WL, III, 383-384; E., §§ 32 Ad.; 82; 243.

[146] Veja-se, a respeito, E., §§ 20-25 Ad.; 23 A.; 32. Comparece com o que Hösle comenta em *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 66-67, e em *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, op. cit., pp. 113-122.

[147] Veja-se, WL, III, 383-384; E., §§ 31-33; 181.

[148] Cf., V. HÖSLE, *Begründungsfragen*, II, 2, 2, p. 253 (ed. it., pp., p. 55).

[149] Para uma primeira aproximação, veja-se, PhG, § 247 (J 195-196).

[150] Infelizmente, como reconhece o próprio Hegel (E., § 173 Ad.; WL, III, pp. 99-100), a lógica ordinária considera o juízo infinito como curiosidade sem sentido; também os comentadores de Hegel não parecem levar a sério esse juízo e o seu lugar na instauração da Lógica especulativa. Para Hegel, entre outras coisas, (1) ele é a verdade do juízo positivo e do juízo negativo; (2) como negação, ele é a suprassunção da forma do julgamento; (3) como negação da negação, ele é a reflexão da singularidade dentro de si mesma. Em seu *Manual dos Cursos de Lógica Geral* (trad. Fausto Castilho, – 2. ed. – Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: EDUFU, 2003, § 22, A. 1 e 3), Kant afirma que tal juízo "não só indica que um sujeito não está contido sob a esfera de um predicado [que se apresenta como limitada], mas que está em algum lugar da esfera infinita que é exterior à esfera do predicado". Em Hegel, à diferença de Kant, os juízos infinitos parecem estar ligados à tematização dos paradoxos de Eubúlides, filósofo socrático da escola de Megara, sobretudo do paradoxo do mentiroso, no sentido de que a verdade de uma proposição (pelo menos de uma antinomia ou paradoxo) consiste na afirmação da verdade e da falsidade presentes na mesma; bem como à tematização dos paralogismos e das antinomias de Kant, no que tange ao fato de que o infinito, enquanto se determina por categorias, se perde em contradições (cf. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, op. cit., II, pp. 107-114; III, pp. 434-443). Sob uma perspectiva contemporânea, veja-se, M. CRABBÉ, Soyons positifs: la complétude de la théorie naïve des ensembles. URL = <http://www.lofs.ucl.ac.be/log/perso/Crabbe/textes/positifs.pdf>, acesso em fevereiro de 2004, [apareceu em: HINNION R., Ed., L'anti-fondation en logique et en théorie des ensembles. *Cahiers du Centre de Logique*, v. 7, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 1992, pp. 51–68].

[151] Veja-se, WL, III, pp. 99-100.

[152] Veja-se, WL, III, pp. 100-132ss. Veja-se também, E., § 214 A.

[153] Veja-se, WL, III, pp. 190-191.

[154] Veja-se, E., §§ 2-3ss; 20ss; 194 Ad.

[155] Veja-se, E., §§ 22-25.

[156] Veja-se, E., §§ 24 Ad. 2; 172 Ad.; 194 Ad. 1; 213 Ad.

[157] Veja-se, E., § 194 Ad. 1. Compare-se com o que discutimos na seção III desse trabalho.

[158] Veja-se, E., § 194 Ad. 1.

[159] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., p. 241ss; mais precisamente, p. 242, nota 165.

[160] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 212ss; 226-227; 239ss.

[161] Veja-se, PhG, § 70 (J 63-64).

[162] Veja-se, M. INWOOD, *Dicionário Hegel*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 241-242.

[163] Veja-se, E., § 235; WL, III, pp. 399-400;

[164] Veja-se, V. HÖSLE, *Hegels System*, 1, op. cit., pp. 239ss; 245ss. Compare-se estas passagens

de Hösle com o que Hegel mesmo afirma, por exemplo, entre outros lugares, em WL, I, 1812, p. 298ss e 1832, p. 473ss, sobre a afinidade eletiva; WL, II, pp. 87-88, sobre o lugar da teleologia no sistema e sua relação com o fundamento.

[165] WL, II, p. 88; WL, III, p. 236ss; E., §§ 121 Ad.; 195; 200 Ad.; 204 A.

[166] WL, III, pp. 223-224.

[167] Veja-se, ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1072 b, 20-31; 1074 b, 31-1075 a, 4. Veja-se também, E., § 236 Ad.

Revista Eletrônica Estudos Hegelianos