

---

## ENSAIO SOBRE O IDEALISMO HEGELIANO

Diogo Ramos

### **Resumo**

Fazemos uma pequena apresentação do idealismo hegeliano, dando especial atenção à sua tentativa de resgatar certos aspectos da filosofia antiga, em especial a noção aristotélica de substância, cuja rejeição pode ser dita a grande peculiaridade da corrente epistemológica moderna, desde Descartes até Kant. Por o tema do idealismo em Hegel ser por demais complexo e vasto de forma alguma temos pretensão de ter abordado plenamente o assunto, limitando-nos por isso a algumas considerações que possam servir como uma primeira introdução à filosofia hegeliana, em particular à sua Lógica.

### **Palavras-chave**

Hegel, Idealismo, Substância.

Faremos aqui uma breve introdução ao idealismo hegeliano, dando especial atenção à sua tentativa de resgatar aspectos da filosofia tradicional, em especial a noção de substância, cuja rejeição pode ser dita a grande peculiaridade da corrente epistemológica moderna, desde Descartes até Kant. Como o tema do idealismo em Hegel é demasiadamente complexo e vasto, de forma alguma pretendemos dar cabo plenamente ao assunto, limitando-nos por isso a algumas considerações que possam servir como uma primeira apresentação da filosofia hegeliana, em particular à sua *Lógica*.

Como nada seria mais injusto com o pensamento hegeliano do que rejeitar o rigor da cientificidade (por mais que ela hoje nos possa parecer incompatível com a filosofia) e se abandonar na arbitrariedade de um discurso poético-literário qualquer, cabe reiterar a exigência de uma disposição aberta em aceitar a toda razão que se nos possa apresentar. Por isto, de fato, devemos *explicar*, esclarecer até, na medida em que o esclarecimento seja o fazer vir à tona a verdade em questão. O discurso deve simplificar o tópico sim, mas somente no sentido bem entendido de focalizar o que há de central para torná-lo mais explícito, e não no mau sentido do falseamento da questão para simplesmente ajustá-la aos nossos modos costumeiros de pensar. Hegel levou muito a sério estes princípios, conduzindo-se sem medo apenas pela razão, mesmo quando chegou ao ponto dizer aparentes absurdos à nossa consciência habitual. Nada do que Hegel disse foi arbitrário ou injustificado: mesmo aqueles conceitos de Razão, Espírito Absoluto, Idéia, Estado etc., que usualmente associamos ao seu nome, estavam profundamente ancorados em toda a tradição filosófica – por mais difícil e espantoso que isso nos possa parecer. A sua séria pretensão de reunir o todo da filosofia em sua obra tinha o sentido de investigar os grandes temas presentes na sua história, de modo tal a poder dizê-los nos seus traços mais essenciais; de tal forma que aquela sua obra mais ‘abstrata’ e aparentemente mais absurda, a *Ciência da Lógica* (cujo mote pode ser resumido no seguinte: a Idéia é o efetivamente real), consegue ser um imenso diálogo com toda a filosofia anterior, desde os primórdios pré-socráticos até o então recente criticismo kantiano e suas derivações.

Por essas e outras, falar de Hegel não é nada fácil. Os seus muitos críticos, ao pretenderem desfazer-se de Hegel sem mais nem menos, apenas como que com um simples sacolejo, acabam confessando profunda ignorância. Mas nessa ignorância não só falham em suas críticas, como também, num modo ou noutro, acabam repetindo

Hegel de forma inesperada. Hegel disse: toda filosofia genuína é idealismo (*Enciclopédia*, § 95 – obs. todas as referências são desta obra). Entenderam isto? Teriam refutado tal afirmação? Não são muitos os que chegam a intuí-la, mas a saída a que chegam, de modo a se contrapor à tese hegeliana, geralmente é exatamente deixar a filosofia: fugir para a poesia, para a lógica-matemática, para a economia... Não é pouca coisa que está em jogo nisto que Hegel diz ser a ‘proposição-capital da filosofia’; cabe-nos esboçar uma explanação.

Que é o idealismo de que Hegel fala? Seria o *esse est percipi* de Berkeley? Seguramente não; tampouco qualquer subjetivismo que o valha. É interessante notar que o posicionamento do bispo irlandês surge como uma reação ao seu medo de que o empirismo de Locke conduzisse ao ceticismo e ao ateísmo – quando Locke punha em dúvida o conhecimento do mundo já que os sentidos não revelam a coisa em si mesma, mas apenas aquelas suas qualidades (primárias e secundárias) percebidas. A ‘solução’ de Berkeley foi identificar o ser com a percepção ela mesma, e atribuir a Deus a tarefa de garantir a existência do objeto quando ninguém o percebe. Do outro lado, uma das características dominantes do idealismo alemão foi sua oposição ao subjetivismo extremado disto que talvez possamos chamar de um nominalismo empirista de Berkeley, ao ponto de suas críticas aos antecessores em grande medida redundar em acusações de subjetivismos extremados. Não só Kant tem medo (por motivações morais e religiosas) do ceticismo humeano, como Hegel critica igualmente Kant pelo seu suposto subjetivismo. Neste sentido, podemos tentar caracterizar o idealismo alemão exatamente como uma tentativa de se contrapor aos ceticismos e subjetivismos presentes na filosofia moderna, que desde Descartes têm assolado os pensadores. Neste sentido, o que Hegel faz é pôr um termo, de vez, no assombro cético moderno.

O mais interessante é que todo este ceticismo tem como fundamento o mistério da substância cartesiana – cuja presença independente, ao lado e além dos ‘modos’ e do ‘atributo primário’ dos seres parece ser mais um daqueles casos fantásticos que servem de prato cheio à fantasia e imaginação. De certo modo podemos dizer que o que fez a rejeição cartesiana da noção escolástica de ‘forma substancial’ foi tirar da forma aristotélica sua posição central na noção de substância, para pôr a indeterminação da matéria em seu lugar. Nesta situação, nada mais salutar do que dizer que não há conhecimento da substância, ou, para falar com Locke, de que não há conhecimento da coisa em si. A substância é o que a coisa é em si; mas o que a coisa é em si não o

podemos saber: no conjunto de pensadores de Descartes a Kant há, apesar de todas as qualificações e variações, a intuição de que o que a coisa é não se dá na experiência, mas é algo que lhe subjaz, literalmente.

A coisa-em-si kantiana é o resultado final da noção cartesiana de substância, cuja presença é peça fundamental em toda sua obra. Kant, para evitar que o empirismo humeano invalidasse toda moralidade e religião (tais quais Kant as entendia), concebe-a como um puro conceito da razão necessário para o uso prático, mas de forma alguma cognoscível no plano teórico: como na experiência apenas temos o ‘múltiplo’ nas formas da sensibilidade, juntamente com as categorias provindas do entendimento, o único acesso consciente que temos ao ‘mundo exterior’ é através destes ‘múltiplos’ já modificados pela atividade cognitiva; a coisa-em-si então significa a coisa independente de nós.

É impossível expor plenamente de forma breve a crítica de Hegel à filosofia kantiana, por esta crítica envolver todo o conjunto da obra kantiana – apesar de ter no seu centro a questão da dicotomia entre a coisa-em-si e a ‘coisa-para-a-consciência’ (se assim podemos chamar) –, na série de dicotomias que se geram a partir desta fundamental; estando com isto vários dos argumentos e motivos hegelianos mais imediatamente relacionados aos âmbitos diversos do pensamento kantiano. Contudo, podemos dizer que esta recusa fundamental de Hegel se dá a partir do fato de Kant fundar sua filosofia numa análise do processo de formação da experiência e não do ‘conteúdo’ mesmo dela. Kant, segundo Hegel, não fala da experiência enquanto tal, mas apenas dos modos subjetivos pelos quais ela vem a ser para a consciência. O resultado é um psicologismo que tem de declarar toda a realidade como supra-sensível: isto que antes era privilégio divino agora extravasa em todas as coisas. Hegel não refuta Kant, pois há um quê de verdade nesta sua extravagância, apesar de seu aspecto deturpado:

Deve parecer muito bizarro à consciência natural que as *categorias* tenham de ser consideradas somente como pertencendo a *nós* (como subjetivas). Sem dúvida, há nisso algo distorcido. Entretanto, é correto que as categorias não estão contidas na sensação imediata. Consideremos, por exemplo, um pedaço de açúcar: ele é duro, branco, doce etc. Dizemos então que todas essas propriedades estão reunidas em *um* só objeto, e essa *unidade* não está na sensação. O mesmo sucede se considerarmos dois eventos como estando entre eles na relação de causa e efeito. O que aqui se percebeu foram os dois eventos singulares, que se sucedem no tempo. Porém, que um seja a causa e o outro, o efeito (o nexos causal entre os dois), isso não é percebido, mas só está presente para nosso pensar. Ora, ainda que as categorias (como por exemplo unidade, causa e efeito etc.) já pertençam ao pensar enquanto tal, contudo daí não se segue, de modo algum, que elas por isso sejam simplesmente algo nosso, e não também determinações do objeto mesmo. Ora, esse deve ser o caso, segundo a compreensão de Kant; e sua filosofia é

*idealismo subjetivo*, na medida em que o *Eu* (o sujeito cognoscente) forneceria não somente a *forma*, mas também a *matéria* enquanto [sujeito] que sente. (§ 42 Adendo 3)

Que os sentidos apenas nos revelem tais cores, sons, gostos, odores e texturas particulares é inegável, mas nem por isso se deve chegar à conclusão de que o mundo seja cor, som etc. (não que Kant diga isso, claro). Ao contrário, isto nada mais é do que o limite da natureza peculiar dos sentidos, que enquanto tais precisam do auxílio do pensamento para compreender *do que se tratam* tais sensações. Toda a diferença aqui está no modo como compreender a atividade cognitiva na experiência: como mero arranjo da sensibilidade, tendo na pura sensibilidade o *real e objetivo* e no pensamento o *aparente e subjetivo*, ou como uma compreensão daquilo que se apresenta, tendo assim na mera sensibilidade a *aparência e subjetividade* e na atividade do pensamento a *objetividade e realidade* da experiência. Deve ficar claro aqui a distinção primordial entre sensibilidade e experiência: na sensibilidade sempre temos uma *sensação* particular (de cor, som, textura, temperatura, odor ou sabor), enquanto a experiência já se constitui destas sensações modificadas por categorias e conceitos de tal forma que possamos chegar a intuir que, por exemplo, aqui há uma árvore, lá uma pedra etc.; mas isto quer dizer: os ‘universais’ já se dão na experiência. (Aquela velha crítica de que os metafísicos falam do mundo transcendente, daquilo que de forma alguma poderíamos experienciar e obter prova etc., pode valer para qualquer outro filósofo, mas não para Hegel. Todo o sistema hegeliano pode ser dito embasado na experiência.)

Hegel comenta (§ 41) os diversos sentidos e confusões entre objetividade e subjetividade, mas critica Kant quando considera tudo apenas segundo esta oposição, sem, entretanto, levar em consideração o *conteúdo* efetivo da experiência, ou seja, o que é experienciado. Quanto a isto ele chama a atenção:

Talvez se pudesse inicialmente opinar que [no ‘idealismo subjetivo’ kantiano] a realidade foi retirada aos objetos, pelo fato de ser transferida sua unidade ao sujeito. No entanto, simplesmente porque o *ser* lhes compete, nem os objetos nem nós ganharíamos algo. O que importa é o conteúdo: se esse conteúdo é um conteúdo *verdadeiro*. O fato de que as coisas simplesmente *são*, isso não lhes serve para nada. O tempo acomete o *essente*, que logo se torna também *não-essente*. Seria possível dizer igualmente que o homem, segundo o idealismo subjetivo, pode fazer uma idéia elevada de *si mesmo*. Porém, quando seu mundo é a massa das intuições sensíveis, ele não tem motivo para ser orgulhoso de tal mundo. Essa diferença entre subjetividade e objetividade não tem em geral nenhuma importância, mas o que importa é o conteúdo; e esse é tanto subjetivo como também objetivo. Objetivo no sentido da simples existência, um crime também é; mas é uma existência em si nula, que então, também como tal, chega ao ser-aí no castigo. (§ 42 Adendo 3)

A questão segundo Hegel, para a filosofia, sem dúvida é a *veracidade* e *realidade* do pensamento; mas não no sentido vulgar de saber se o pensamento é pura fantasia ou se tem um referente existente – como no exemplo kantiano da existência imaginada dos cem táleres (§ 51 Nota). O que há de próprio na filosofia é pensar o que é efetivo e real no mundo, que pode seguramente se mostrar na experiência, mas que depende da sagacidade do espírito para ser compreendido (§ 24 Adendo 3). O verdadeiro de que se trata não é o meramente existente, pois a filosofia não se encarrega simplesmente de descrever as coisas imediatamente dadas, mas procura compreender o que nelas é essencial:

Chamamos comumente ‘verdade’ a concordância de um objeto com nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme nossa representação sobre ele. No sentido filosófico, ao contrário, verdade significa – [se for] expressa em geral abstratamente – concordância de um conteúdo consigo mesmo. Assim, isto é uma significação da verdade totalmente diversa da mencionada anteriormente. Aliás, a significação mais profunda (filosófica) da verdade encontra-se parcialmente já no uso comum da linguagem. Fala-se, por exemplo, de um *verdadeiro* amigo; e se entende, com isso, um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito da amizade; igualmente se fala de uma *verdadeira* obra-de-arte. Não-verdadeiro, então, quer dizer o mesmo que mau, inadequado em si mesmo. (§ 24 Adendo 2)

Soa-nos estranho dizer que a verdade seja a ‘concordância de um conteúdo consigo mesmo’, mas ela não é arbitrária, muito menos uma invenção hegeliana; muito pelo contrário, pois tem existência desde os primórdios da filosofia. Hegel enfatiza tal noção de verdade para chamar a atenção a certo aspecto da filosofia ignorado nas modernas discussões sobre a incognoscibilidade da substância e da coisa-em-si. Obviamente que Hegel não ‘refuta’ a compreensão usual da verdade como correspondência entre intelecto e coisa (muito pelo contrário, a verdade de fato é a correspondência, ou melhor, a união entre o ser e o pensamento, cf. § 70) e tem plena consciência de que algo não adquire existência simplesmente por o imaginarmos (§ 51 Nota). Mas o fato para o qual chama a atenção é que o pensamento busca compreender *o que* se apresenta na experiência, na forma do conceito.

Mostremo-lo com exemplos: quando uma mulher diz querer um ‘homem de verdade’, o que quer ela senão um homem que seja corajoso, viril, seguro, mas ao mesmo tempo charmoso, sedutor e todas as outras determinações que possam estar na categoria ‘homem’ (obviamente, ‘homem’ no sentido de varão, cavalheiro)? Tudo bem que neste caso até poderiam argumentar que tal homem não passa de uma convenção social ou mera preferência subjetiva sua, não existindo deste modo nada que possa ser

propriamente dito um ‘homem de verdade’ (ou ‘homem real’). Mas em outros casos é mais difícil recusar tal uso da ‘verdade’: afinal, o que é, verdadeiramente, a ciência? Ou até, o que é, realmente, o conhecimento? Ora, quantos foram os filósofos analíticos, por mais ‘positivistas’ que fossem, que não debocharam de Hegel por ele não fazer ciência ‘real’? Por ele ser um ‘verdadeiro’ metafísico? Esta ciência de que falavam era mera preferência subjetiva sua, mera convenção social? Seguramente não; e mesmo que estejamos hoje tão abertos a alterar a ciência e a compreensão que dela fazemos, uma coisa ainda não deixamos de fazer: tentar compreender o que ‘de fato’ ela é.

A filosofia não se contenta apenas em perceber que as coisas sejam, mas quer saber o que elas são; sua pretensão é compreender suas naturezas, isto é, suas essências. Compreender a essência é conceituá-la, explicitá-la tal como é em si. Dizer que não se pode saber o que as coisas são em si, alegando que apenas suas propriedades se dão na experiência, mas não as coisas mesmas (tal como disseram muitos modernos), é não compreender o que seja a substância como tal. A substância de uma coisa nada mais é do que aquilo que ela é, noutras palavras, é a sua essência própria. Assim, a substância de uma mesa nada mais é do que *ser mesa*; e sua individualidade se constitui simplesmente no seu modo particular de ser mesa. Quer ver na substância uma espécie de matéria informe para além de toda determinação é postulá-la como um puro nada absoluto, tal qual a coisa-em-si kantiana:

A ‘coisa-em-si’ (e por *coisa* compreende-se também o espírito, inclusive Deus) exprime o objeto na medida em que se *abstrai* de tudo o que ele é para a consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados [a respeito] do objeto. É fácil ver o que resta: o *completamente abstrato*, o totalmente *vazio*, ainda determinado somente como [algo] *além*; o *negativo* da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que este *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o *produto* do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração; do Eu vazio, que faz, dessa pura *identidade* de si mesmo, objeto para si. A determinação negativa que essa identidade abstrata recebe, enquanto *objeto*, está igualmente enumerada entre as categorias kantianas, e é algo totalmente bem-conhecido, assim como essa identidade vazia. Depois disso, só se deve admirar de ter lido, repetido tantas vezes, que não se sabe o que é a *coisa-em-si*; e nada é mais fácil que saber isto. (§ 44 Nota)

É óbvio que sabemos o que é a coisa-em-si: uma pura abstração vazia, negação absoluta de toda efetividade. Apesar de seu princípio já estar em Descartes, é em Espinosa (ou em certa leitura que dele se fez, segundo Hegel) que temos tal Absoluto plenamente desenvolvido. O seu *Deus como Natureza* acaba sendo a rejeição de toda realidade determinada, para ficar apenas com este puro infinito ausente, noite escura na qual todas as vacas são pardas.

A substância tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originariamente nulo, e que nada de si produz, que tenha em si uma consistência positiva. (§ 151 Adendo)

Como dissera Hegel momentos antes, tal coisa não é pessoa; não podendo ser efetivamente de modo algum, a não ser como um impensável. Mas para lidar com o Infinito a filosofia não tem outro recurso senão a razão, como um momento constitutivo do pensamento – conseqüentemente ela não pode procurar o Absoluto noutra lugar que não na própria determinação e finitude. Improvável? Só a coisa-em-si é improvável; Deus, muito pelo contrário, é absolutamente necessário – pois ele é o *ser* supremo, a *essência* mais alta e o *conceito* absoluto. Ser, essência e conceito são as três partes da lógica hegeliana, de tal modo que Hegel, quando repete estas afirmações sobre Deus ao longo de toda a sua *Lógica*, chama a atenção para o modo de se caracterizá-Lo, sugerindo assim que não é como uma coisa particular num outro mundo que devemos procurar tal ‘ser perfeito’, mas na própria ‘estrutura’ das coisas: Ele é algo como o ‘ser enquanto ser’, a ‘essência enquanto essência’ e o ‘conceito enquanto conceito’.

O Deus hegeliano seguramente é o ‘Deus dos filósofos’: um princípio constitutivo da própria realidade e não um cego objeto de fé. Tal divindade, chamada por Hegel de Espírito, chega a ser o verdadeiro objeto da filosofia (§ 1) – até porque, neste sentido bem entendido, ele nada mais é do que a manifestação mesma do mundo, naqueles seus traços mais essenciais. Que o Espírito seja o mundo, não é bem a descrição mais adequada deste que seguramente é o grande tema da filosofia hegeliana (seria mais correto dizer o contrário: o mundo é que na verdade é o Espírito – cf. § 166), mas dada a complexidade e o amplo leque das questões envolvidas neste conceito central do pensamento hegeliano, numa primeira apresentação é interessante frisar esta idéia da absoluta imanência divina, com sua conseqüente pretensão de pensar o mundo efetivo e seu devir.

Poderíamos terminar esta apresentação com este aspecto da filosofia hegeliana de querer deixar as fundamentações e os prolegômenos de lado para pensar sem medo a realidade; pois se algo move mesmo a filosofia, mesmo no caso das inseguranças céticas, é o espanto de que as coisas sejam como são.

## Referências Bibliográficas

- AMERIKS, Karl. **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2000.
- BARNES, Jonathan. **Metaphysics**. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- BEISER, Frederick C. **German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781 – 1801**. London: Harvard University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Hegel**. New York: Cambridge University Press, 1993.
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. **História e Metafísica em Hegel: Sobre a Noção de Espírito do Mundo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. São Paulo: Loyola, 1995.
- MIN, Anselm K. **Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?** In: **The Journal of Religion**, v. 56, n. 1, jan. 1976. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1201508>>, acesso em junho de 2009.
- PINKARD, Terry. **German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ROBINSON, Howard. **Substance**. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: Stanford University, 2004. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/substance/>>, acesso em junho de 2009.
- TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZUBIRI, Xavier. **Hegel e o Problema Metafísico**. In: SILVA, Manoel Moreira da (ed.). **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Recife, ano 2, nº 2, junho de 2005. Trad. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes. Disponível em <<http://www.hegelbrasil.org/rev02c.htm>>, acesso em junho de 2009.