

DA METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA À METAFÍSICA DA
SUBJETIVIDADE:
OS CAMINHOS DE HEGEL E SCHELLING SE SEPARAM EM JENA
*FROM THE METAPHYSICS OF SUBSTANCE TO THE METAPHYSICS OF
SUBJECTIVITY:
HEGEL AND SCHELLING'S PATHS TURNING APART IN JENA*

LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – Brasil
luizfilipe3r@gmail.com

RESUMO: Neste trabalho apresentaremos três pontos de vista específicos a respeito do desenvolvimento do pensamento hegeliano em Jena. O primeiro consiste em 1) demonstrar que houve naquele momento uma alteração na concepção de Hegel na forma de se entender o próprio Absoluto, dado especificamente pela insuficiência da metafísica da substância, conforme orientada aos moldes da filosofia de Schelling. O segundo diz respeito à tese de que 2) foi no *Systementwurf I* de 1803/04 o ponto culminante da clivagem entre a concepção que Hegel possuía do próprio Absoluto e o seu aparato conceitual disponível para a articulação entre este Absoluto e a própria finitude. O terceiro, então, se refere à ideia de que 3) a mudança de uma metafísica da substância para uma metafísica da subjetividade está intimamente conectada com a insuficiência conceitual que resultava desta primeira concepção, cujo ponto ápice pode ser visto de modo mais distinto no *Systementwurf I*.

PALAVRAS-CHAVE: Substância e Sujeito. Absoluto e Finito. Negatividade autorrelacionante. Consciência. Espírito.

ABSTRACT: *In this paper we will present three specific points of view regarding the development of Hegelian thinking in Jena. The first one consists in 1) demonstrating that there was at that moment a change in Hegel's conception in the way of understanding the Absolute itself, caused specifically by the insufficiency of the metaphysics of substance, according to the molds of Schelling's philosophy. The second concerns the thesis that 2) it was in Systementwurf I of 1803/04 that occurred the culmination of the cleavage between Hegel's conception of the Absolute itself and his conceptual apparatus available for the articulation between this Absolute and the finitude itself. The third, then, refers to the idea that 3) the change from a metaphysics of substance to a metaphysics of subjectivity is intimately connected with the conceptual insufficiency that resulted from this first conception, whose apex point can be seen more distinctly in Systementwurf I.*

KEYWORDS: *Substance and Subject. Absolute and Finite. Self-related negativity. Consciousness. Spirit.*

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRGS/Bolsista Capes. Membro do Núcleo de pesquisa em filosofia clássica alemã (NUFCAL) e do Núcleo de estudos hegelianos (NEHGL)

I

Grandes contribuições acerca da motivação que fizera Hegel abandonar seu ideal de juventude e aceitar juntamente com Schelling a perspectiva de que o Absoluto poderia ser plenamente conhecido através da razão foram dadas durante as últimas décadas da pesquisa.² A isso soma-se também a controversa relação que os dois filósofos nutriram durante o período ienense. Grosso modo, por mais que não estivesse declarado, é possível dizer que Schelling e Hegel eram adversários inseridos num mesmo projeto filosófico, no qual cada um buscou à sua maneira uma resolução mais convincente para um sistema filosófico cujo fundamento era o princípio especulativo. Nesta competição, é inegável que foi Schelling quem largara à frente. Ele havia trabalhado de modo mais direto com os problemas “essencialmente filosóficos” que resultaram das disputas acerca da herança kantiana. Devido a sua precoce e entusiástica performance, ganhou prestígio acadêmico e, de certa maneira, uma vantagem filosófica frente às tentativas pouco precisas de Hegel de apresentar um sistema propriamente seu. Os problemas filosóficos com os quais Schelling estava envolvido, e que o permitiram alcançar tal posição de destaque, dizem respeito à maneira como foram concebidas as relações especulativas entre o real, a finitude e o pensamento sobre o Absoluto. Certamente, desta maneira, a forma como ele pensou essa relação foi tomada como ponto de partida para os desenvolvimentos futuros mais originais de Hegel que, posteriormente, em Jena, havia acomodado alguns princípios daquela filosofia de modo não discipular e literal, mas numa elaboração independente, sem dissidências aparentes quanto ao princípio fundamental de que partiam.

Tal princípio pode ser identificado com aquele que, segundo Dieter Henrich, Friedrich Jacobi “havia colocado na boca do filósofo iluminista Lessing”, sendo também adotado em grande medida pelos três célebres amigos do seminário teológico de Tübingen, a saber, Schelling, Hölderlin e Hegel (HENRICH, 2003, p. 17). Tal princípio refere-se à fórmula do programa “Hen kai Pan”, que havia sido inconscientemente incorporada até mesmo por Jacobi e que foi assimilada como princípio para a filosofia da unificação [*Vereinigungsphilosophie*] de Hölderlin, e conseqüentemente aparecia no horizonte da identidade entre espírito e natureza que a filosofia de Schelling concebia.

A maioria das inconsistências que a pesquisa acadêmica tem identificado entre os programas de Schelling e Hegel diz respeito a problemas derivados da articulação conceitual construída por cada um no que se referia à possibilidade de uma coexistência entre a independência do finito dentro de um contexto monista, ou seja, um problema especulativo sobre a justaposição entre necessidade e liberdade. Não obstante, parece que é preciso ainda apresentar um esclarecimento mais consistente entre a visão de ambos os filósofos sobre o próprio conceito do Absoluto. Como veremos, a perspectiva que Hegel possuía em relação a tal

² Uma boa consideração a respeito dos caminhos trilhados por Hegel e Schelling por volta de 1801 pode ser encontrada nos artigos *Die Entstehung des spekulativen Idealismus* (1994) e *Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* (1969), ambos de Klaus Düsing. O autor faz um recorte preciso entre o que seria originalmente hegeliano e certos *insights* schellinguianos amplamente adotados.

articulação não permitia levar a cabo o princípio do sistema, ou seja, o Absoluto conforme concebido por Schelling, bem como as determinações conceituais que ele elaborou em seu período inicial em Jena. A causa disso se revela através da posição conceitual que a reflexão possuía no desenvolvimento do sistema, diferindo desde já de modo bastante latente da visão schellinguiana a respeito do mesmo. Isso testemunha a favor do fato de que Hegel dispunha de um horizonte adequado e já próximo daquele que veríamos ser articulado na *Fenomenologia*. O problema consistia num arsenal teórico pouco eficaz para tal. No que se refere à *forma de princípio*, a metafísica da substância derivada da fórmula espinosista adotada por Schelling em sua filosofia da identidade constitui parte deste problema.³

II

Todas as explicações de Hegel sobre sua *forma de princípio* são muito vagas e pouco elucidativas naquele momento. Suas atenções estavam voltadas mais para uma resolução convincente acerca da *forma conceitual*, ou seja, da posição da finitude em meio à totalidade do Absoluto. Ele fez isso majoritariamente criticando as formas de saber que se baseavam no oposto da identidade, ou seja, na completa cisão, cujo princípio estava fundado naquilo que ele chama de reflexão. Isso nos leva a crer que suas ideias a respeito desse Absoluto mesmo não diferiam da visão que o próprio Hegel construiu a respeito da doutrina de Espinosa aos moldes alemães, que havia sido repetidamente interpretada desde Lessing. Essa visão foi construída de modo mais detalhado no escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos e Fichte e de Schelling* de 1801 e nos escritos *Fé e Saber* e *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, ambos de 1802. A parte que cabe à filosofia de Espinosa é desenvolvida neste último, quando Hegel quer enfatizar a presença necessária da negação nos empreendimentos da razão de modo que somente assim aquela pôde ter desenvolvido sua substância como unidade de causa e efeito, de essência e existência, do uno e do múltiplo, etc. É dessa maneira que Hegel de fato entende a substância. Ele não chega a elaborar uma exposição consistente dessa noção, mas tendo em vista o papel que a negação ocupa em seu empreendimento filosófico desde Frankfurt, e que ele afirma categoricamente na *Differenzschrift* que a verdadeira relação da especulação é a relação de substancialidade, parece razoável afirmar que a especulação, como lado verdadeiro da razão, compreenderia os pares de determinações finitas opostas como substância (HEGEL, 2003a, p. 59). O Absoluto seria compreendido então como substância que abrange tudo, inclusive o oposto, tal como foi pintado o quadro

³ Grosso modo, para uma certa coerência interna, adotamos a distinção entre forma de princípio (*Prinzipform*) e forma conceitual (*Begriffsform*) apresentada por Dieter Henrich (HENRICH, 1980, p. 104). Desta forma, quando falamos de uma passagem de uma metafísica da substância para uma metafísica da subjetividade, estamos falando de uma alteração na forma de princípio adotada por Hegel, ou seja, na forma que entende o princípio do sistema, o Absoluto. Quando falamos de insuficiência conceitual, estamos falando de uma forma conceitual não suficientemente concebida para dar conta de todas as determinações especulativas que o princípio requeria. Desta maneira, não teria sido possível ter sido desenvolvida essa forma de princípio “se não existisse antes uma forma conceitual disponível para o tratamento das relações especulativas que permitisse desenvolver o sistema de acordo com o novo princípio” (HENRICH, 1980, p. 105).

do princípio de Bruno por Jacobi: “a contínua coincidência de opostos na natureza, que contém todas as contradições, mas ao mesmo tempo tem de ser resolvido em unidade e verdade” (JACOBI, 1996, p. 188). Basicamente, Hegel e Schelling adotam essa ideia da unidade de opostos no desenvolvimento de suas doutrinas sob a fórmula geral da “identidade da identidade e não-identidade” (HEGEL, 2003a, p. 95).

A respeito desta fórmula, segundo Manfred Frank,

Hegel não considerou ‘a identidade da identidade e da não-identidade’ uma visão original que ele mesmo inventara, mas simplesmente como a expressão da ideia fundamental que seu amigo [Schelling] tinha em mente quando falava repetidamente da ‘identidade da identidade’ ou da ‘identidade duplicada em si mesma’ (FRANK, 2014, p. 121).

No entanto, o dito de Frank deixa escapar que o fato de Schelling não pronunciar a “não-identidade”, ou seja, a diferença, e tendo em vista os desdobramentos da filosofia de ambos, principalmente pela crítica de Hegel a Schelling na *Fenomenologia*, isso depõe a favor da motivação programática da subsistência do finito em meio à totalidade ser originariamente hegeliana. Este é o princípio original de Hegel, que se estende desde Frankfurt, que em seu sistema levará à implosão interna dos princípios compartilhados com a filosofia de Schelling e à inauguração de uma novíssima configuração que se manifestará de modo mais acabado na *Fenomenologia*. De fato, o empreendimento de ambos os filósofos era responder de forma categórica se há algo individual além do Absoluto, a saber, se tudo o que é finito constitui meramente uma qualidade ou um estado do Absoluto: se ele atesta o finito como uma qualidade ou estado do Absoluto, sua explicação acerca do mundo real não parece satisfazer todas as expectativas acerca desse mundo real; se ele atesta a independência, então se apresenta imediatamente a questão de como uma identidade fundamental pode persistir diante desse quadro, e tão logo, um discurso plausível acerca do Absoluto. Temos uma circunstância onde Schelling e Hegel se veem então na necessidade de explicação conceitual acerca da subsistência efetiva da finitude em sua relação com o Absoluto, mas com um Absoluto pensado ainda nos moldes de uma metafísica da substância.

Schelling, na *Darstellung meines Systems der Philosophie*, de 1801, e no diálogo *Bruno*, de 1802, pronuncia a existência apenas de uma diferença quantitativa entre finitude e Absoluto, adotando no segundo também, em parte, a doutrina das ideias de Platão. Ele pôde dizer com isso que o finito é aquele que participa da ideia do Absoluto, mas que, por isso, deve expressar a forma da própria absolutidade, ou seja, através de sua existência independente. Hegel naquele momento, na *Differenzschrift*, visando uma resposta convincente para esse relacionamento conceitual, postula dois momentos fundamentais para tal, um lado negativo, a reflexão, e um lado positivo, a intuição. O primeiro consistia exatamente na focalização hegeliana a respeito do momento do determinado, a saber, da finitude. Ele atribui a esse lado, chamado reflexão, um caráter

essencialmente negativo, isto é, a finitude deveria chegar à suspensão de sua validade independente a partir da mediação das contradições do entendimento. Desta forma, a finitude deveria ser sintetizada com seu outro lado, isto é, com seu lado positivo, a saber, com a intuição, que sem o contraponto da reflexão apareceria como mera intuição obtusa, isto é, mero sentimento – tal qual a doutrina de Schleiermacher, com forte ênfase na fé religiosa e sem alcançar o saber efetivo. Nessa unificação de reflexão e intuição, as determinações finitas opostas que seriam aniquiladas se revelam na verdade em unidade, pois o que é aniquilado de fato é a contradição, não os contrapostos. Consistia então na unificação de realidade e idealidade, cada uma penetrada pelo elemento contraposto, ou seja, a realidade destituída de contradição, em unidade, e a idealidade, representada pelo sentimento de unidade, destituída do anelo, logo, substancial. O paralelo aqui com o uno e o múltiplo, causa e efeito, essência e existência, se mostra também equivalente. Esse seria o momento do saber especulativo da razão, que graças a essa mediação, através de uma intuição transcendental, alcançava pleno conhecimento do Absoluto enquanto substância.

A introdução de um saber tal qual atribuído a tal intuição transcendental revela a distância em que se encontrava Hegel de sua teoria madura, exatamente por adotar uma *forma de princípio* com base numa metafísica da substância. O fato é que o que estava em jogo era a relação do absoluto com o finito, ou seja, como consistiria a absolutidade do primeiro sem que interferisse na independência do segundo e assim vice-versa. Para distinguir melhor a inovação hegeliana, podemos dizer que de acordo com a doutrina de Schelling a suspensão da finitude é uma conquista própria do conhecimento filosófico, ou seja, essa unidade absoluta só pode ser considerada intelectualmente, melhor dizendo, não consistia numa relação que dizia respeito ao próprio Absoluto. Afirmar que dizia respeito ao próprio Absoluto significava afirmar também que o próprio Absoluto se aniquilava, mas não parecia ser esse o caso na filosofia schellinguiana, tendo em vista aquele aparato que apelava à distinção entre diferenças qualitativas e quantitativas com ênfase até mesmo na doutrina das ideias platônica. Hegel, pelo contrário, como afirma Henrich, “pressupõe que essa relação de negação não seja estabelecida apenas no sentido crítico e epistêmico da lógica como filosofia, mas que também deve ser pressuposta no próprio Absoluto” (HENRICH, 1982, p. 153).

De acordo com Walter Jaeschke, “Hegel busca basear a separação de lógica e metafísica na distinção metodológica entre dialética (ou “idealismo”) e não dialética, entre reflexão e ‘negação da reflexão em geral” (JAESCHKE, 2016, p. 155). Essa organização, separando as disciplinas da lógica e da metafísica, explicaria então a necessidade hegeliana de postular um saber tal qual aquela intuição transcendental. Isto era a representação ideal de uma separação entre aquilo que o finito era e o que lhe advinha em virtude de sua negação, ou seja, a realização do próprio Absoluto. Apesar da filosofia hegeliana introduzir a possibilidade de se pensar um processo onde o próprio Absoluto é negado em virtude de sua realização, Hegel mesmo afirma em diversas passagens que o indivíduo fixado em sua limitação deve ser destruído, de modo que a verdade possa vir à luz em si mesma. Isso se conecta com uma interpretação não linear das

capacidades e realizações do indivíduo finito e as capacidades e realizações do próprio Absoluto, uma vez que, como ele mesmo afirma no escrito *Logica et Metaphysica* de 1801/02, “o entendimento ou reflexão é a capacidade do pensamento finito impulsionado secretamente pela razão” (GW 5, p. 272), ou mesmo na *Differenzschrift*, quando diz que a lei suprema da reflexão, “que lhe é dada pela razão, e por meio da qual ela se torna razão, é o seu aniquilamento [*Vernichtung*]” (HEGEL, 2003a, p. 43).

Se lembramos as determinações específicas que levaram Hegel a afirmar que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (HEGEL, 2003b, p. 34), lembraremos que um dos pontos que levaram o filósofo à formulação do Absoluto como Espírito consistia em entender o processo de seu vir-a-ser como “o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2003b, p. 35). No entanto, conforme a perspectiva de Klaus Düsing, e como pode ser percebido a partir de nossa exposição, Hegel em seu período inicial em Jena concebe o Absoluto como Substância Una, ou seja, “como uma identidade absoluta e infinita de determinações finitas opostas” (DÜSING, 2004, p. 189). Olhando pela perspectiva da forma sistemática de Hegel, faltava ainda a unificação entre lógica e metafísica que permitiria o discurso de que o finito, através da reflexão, não é suspenso externamente pela razão, e assim, pelo Absoluto, mas por si mesmo, isto é, pensado de tal forma que se comporte negativamente em relação a si mesmo e assim carregue em si o seu limite.

Um paralelo entre a finitude e o Absoluto pode ser feito em relação às disciplinas da lógica e da metafísica uma vez que a primeira teria apenas um aspecto negativo, enquanto a segunda, tal qual a filosofia, começaria “quando a razão se conhece a si mesma como absoluta [...], com o que termina aquele modo de proceder que parte da reflexão” (HEGEL, 2003a, p. 56). A introdução de uma intuição transcendental representava exatamente o sustar da reflexão, ou seja, uma interrupção no desenvolvimento dialético na possibilidade do conhecimento do Absoluto. Diferente de Schelling, que parecia apostar numa unidade originária enquanto tal, Hegel dá movimento ao processo de realização e conhecimento do Absoluto a partir de uma negação própria do Absoluto para consigo mesmo, cujo instrumento era a própria reflexão, enquanto momento do finito negativo. No entanto, realiza tal empreendimento utilizando os aparatos possíveis que uma metafísica da substância oferecia. Esta foi a solução momentânea de Hegel para introduzir a mediação, o lado negativo do Absoluto, sem que sua absolutidade fosse comprometida. Isto estaria de acordo com a afirmação de Düsing, para quem “a base para a concepção deste conceito de substância como *causa sui* e sua identificação em Hegel é antes de tudo a dicotomia entre intuição intelectual e reflexão e a síntese de ambos” (DÜSING, 1980, p. 38). De outro modo, nesse primeiro momento de Hegel em Jena, podemos afirmar então que ele ainda não possuía sua famosa teoria metodológica da negação determinada enquanto possibilidade de um resultado positivo.

III

Apesar de tudo isso, de acordo com Henrich,

Desde meados de 1802, houve o início da ascensão dos termos ‘oposto de si mesmo’ e então ‘alteridade’ como conceitos-chave metodológicos na terminologia de Hegel. É razoável supor que isso não se dá sem influência do fato de que Hegel começa exatamente ao mesmo tempo a compreender o pensamento especulativo mais elevado, o do Absoluto como Espírito (HENRICH, 1980, p. 107).

Até ali Hegel havia se preocupado em demonstrar de que maneira a finitude poderia acender ao Absoluto de modo a alcançar a possibilidade do pensamento de que o Absoluto e a finitude são um. Fez isso enfatizando o papel da reflexão e sua possibilidade de, através da razão, ascender ao Absoluto mesmo. A partir de então ele percebe que a principal questão não era demonstrar que o Absoluto e o finito são um, mas sim que no finito e no Absoluto reside o ser de cada um enquanto outro. Essa nova caracterização que o pensamento de Hegel alcança nesse período vai ser preponderante para a forma de articulação conceitual que ele desenhará adiante para o sistema em detrimento do modelo apresentado até então. Será também o gérmen que levará Hegel a abandonar aquela *forma de princípio* com base numa metafísica da substância. Paradoxalmente, este período, quando as contradições desse modelo aparecem de modo mais realçadas, é o momento em que Hegel mais se ocupa em pronunciar que todas aquelas determinações conceituais que ele articula em seu sistema são postas diante do contexto de uma substância absoluta. Talvez esse seja o indício implícito de que tais determinações internamente seriam mais adequadamente acomodadas diante de uma *forma de princípio* diferente. No entanto, como o dito de Henrich afirma, a partir de então a força da negação que Hegel tem em perspectiva é suficientemente forte para que se pudesse desenvolver uma filosofia do Espírito que carregasse uma característica fundamental desta configuração filosófica frente àquela apresentada anteriormente, por volta de 1801.

Aquela concepção de uma autorrelação negativa do Absoluto acarretava o fato de que, se o princípio da identidade fosse levado a cabo, necessariamente se deveria afirmar que a própria finitude se relaciona negativamente consigo mesma. De outro modo, a operação típica pela qual o Absoluto viria à realização de si mesmo, isto é, a autorrelação negativa, também deveria ser trazida à tona na própria natureza do finito. Mas em virtude disso, a autorrelação negativa que era proporcionada pelo lado da finitude deveria insurgir de modo oposto à autorrelação negativa do próprio Absoluto. Enquanto uma representava suspensão da finitude, a outra, a suspensão da absolutidade. Do lado do Absoluto, isso seria o equivalente a dizer que sua primazia era alcançada contra o finito e fora dele mesmo, isto é, os dois polos se diferenciavam impreterivelmente. A ideia de que tal autorrelação negativa do Absoluto não pode ser pensada ainda de modo extrínseco às próprias determinações da finitude, como movente, foi a noção que Hegel alcançou a partir de então, de modo que isso se torna explicitamente

declarado a partir de textos como o *Ensaio sobre o direito natural*, o *Sistema da vida ética*, e finalmente o *Systementwurf I*. Um contexto onde se podia pensar uma autorrelação negativa pelo lado da finitude foi extremamente profícuo para toda uma terminologia que começava a se desenvolver naqueles escritos e que definitivamente marcariam a filosofia hegeliana: nos referimos aqui a termos como alteridade e reconhecimento.

Apresentava-se um cenário onde Hegel tenta articular a introdução desses termos, que surgem como consequência de sua nova articulação conceitual, ou seja, de um movimento dialético movido do lado da finitude, com uma visão ainda relacionada com uma metafísica da substância no que diz respeito à *forma de princípio*. O resultado dessa concepção não podia ser outro que aquele mesmo que ainda colocava uma diferença entre a finitude e o que lhe advinha em virtude de sua negação. Isto, pois aquele autorrelacionamento negativo vai ser pensado só como consequência do pensamento sobre o Absoluto, ou seja, este representava uma espécie de objeto a ser alcançado. A diferença é que agora Hegel pode articular esse conhecimento, que se dá por um processo de ascensão pela qual ele passa da singularidade à universalidade, com todo um sistema de reconhecimentos por vínculos comunitários. Se o finito, de acordo com o seu próprio conceito, é elevado ao Absoluto a partir de uma autorrelação negativa simétrica ao próprio Absoluto, nada mais é necessário para pensar a própria finitude, ou seja, não carecia de pontos de vista externos e de qualquer padrão motivado pelo próprio Absoluto. A partir do *Systementwurf I*, por exemplo, conforme afirma Schalthorn (2004, p. 165), o que estava em jogo era a desvalorização de um modelo transcendental de intuição intelectual em favor de uma nova concepção das relações conceituais e do conhecimento do Absoluto. A partir de então, “não é simplesmente a igualdade de si mesmo o que é essencial, mas sim a atividade da igualdade de si mesmo no outro” (DÜSING, 1980, p. 42). A fórmula conceitual e programática que a dialética que Hegel possui para tal é aquela do “oposto de si mesmo”, isto é, que algo difere de outra coisa com a qual é ao mesmo tempo idêntico.

IV

Hegel aplica ali esta fórmula dentro do marco sistemático de um paralelo entre aquilo que ele chama de “consciência” e o Espírito, o que pode ser identificado segundo a fórmula *Geist qua Bewusstsein*. A ideia geral era de uma história do desenvolvimento do Espírito a partir de sua mediação entre sujeito, aquele que é consciente [*das Bewußtseiende*], e objeto, aquilo de que a consciência é consciente [*das, dessen es sich bewußt ist*]. Grosso modo, ele pensa numa estrutura onde o sujeito adquire um conhecimento cada vez mais rico do Absoluto através de seu relacionamento negativo com o objeto, ou seja, com suas contraposições. Nesta relação, o objeto seria passivo e o sujeito ativo, e sua função seria modificar o objeto através de uma suspensão [*Aufhebung*]. Nas palavras de Hegel,

A consciência é, enquanto o que é consciente de si mesma a partir de si enquanto consciência, a identidade ativa e negante [*die tätige negierende Identität*], a qual retorna a si a partir do seu tornar-se-consciente de um outro que não ela mesma, e suprime este outro através do passar a este outro (HEGEL, 1986, p. 189).

Devido ao fato de tal consciência autorreferente necessariamente ter que conter aquilo que ela negava, Hegel assumiu essa consciência como um terceiro da relação, isto é, aquilo que ele denominava *Meio* [*Mitte*]. Desta forma, esse *Meio* efetivamente existia e seria o modo através do qual se podia afirmar uma mediação entre sujeito e objeto, de modo que a subsistência do negado a partir do momento de suspensão se dava nele. Isto, enquanto o primeiro suspende sua oposição ao segundo de tal maneira que estabelece um *Meio*, no qual persiste tanto a unidade geral quanto a oposição. Com este conceito, indica-se a tentativa de dinamização de uma relação estática, pois o *Meio* permitia tanto a relação quanto a oposição no que diz respeito aos seus *relata*.

Uma referência dupla aqui a Goethe se faz mister. Primeiro por ter sido ele quem antagonizou mais fortemente com a interpretação do ateísmo de Espinosa por Jacobi e, mais precisamente, pela escrita e propagação do texto *O experimento como mediador entre objeto e sujeito*, publicado em 1823, mas cuja escrita é datada de 1792, podendo então ser deduzido que tivera sido de conhecimento dos três amigos do Seminário teológico de Tübingen, interessados em adaptar Espinosa à realidade cultural alemã.⁴ Certo aspecto do processo de espiritualização do panteísmo espinosano implementado por Goethe pode ser observado no referido escrito através da valorização do processo do conhecimento que se dá na consciência a partir da mediação entre objeto conhecido e sujeito que conhece. Goethe tece várias críticas a nulidade dada para a subjetividade na produção do conhecimento experimental: “Tão logo o ser humano percebe os objetos ao seu redor, observa-os fazendo correlações consigo mesmo” (GOETHE, 2012, p. 55).

Tal como com Goethe, pode-se interpretar a introdução do elemento do *Meio* por Hegel como certa tentativa de espiritualização da filosofia, frente a *forma de princípio* que ele havia adotado até aquele momento. Contudo, é evidente que a introdução da consciência enquanto *Meio* por Hegel representa um recurso típico de um sistema ainda regido sob a configuração de uma metafísica da substância, pois aquela organização resultava num esquema tripartido que de imediato não se deixa traduzir diante da fórmula conceitual do “oposto de si mesmo”, uma vez que relações de unidade e diferença em relação a esse *Meio* poderiam ser atribuídas, por um lado, do lado do sujeito e, por outro, do lado do objeto.

⁴ Isso pode ser interpretado como ecos daquilo que alguns chamam de *Goethezeit*, a saber, que moldou toda uma nova forma espiritualista de pensar. Isso pode ser melhor percebido à luz da asseveração de Luís Dreher: “A *Goethezeit* neste contexto, assinala o período que cunhou a alternativa alemã-idealista aos problemas da modernidade dualista, de cunho racionalista-empirista, a partir de cerca de 1770. Buscavam-se novas sínteses que restabelecessem, em novas bases, a possibilidade de integrar as dicotomias excludentes de corpo-alma; espírito-natureza; Deus-homem; etc” (DREHER, 2002, p. 83).

Esta fórmula conceitual se encontra pela primeira vez cumprida mais adequadamente no conhecido *Systementwürfe II*, de 1804/05, onde a metafísica da substância dá lugar a uma metafísica da subjetividade, razão pela qual Rosenkranz enxerga a posição hegeliana naquele momento como “fichteanismo” (ROSENKRANZ, 1967, p. 112). Contudo, as semelhanças parecem não parar por aqui. Para Hegel alcançar esse “fichteanismo”, cujo princípio se baseava na auto-produção da subjetividade alocada como síntese de opostos, tal como o próprio Fichte, ele precisou superar uma concepção meramente factual que ele mesmo elaborara mediante os aparatos de uma metafísica da substância, isso é, contrária ao princípio intrinsecamente ativo da subjetividade, acerca daquilo no qual se partia para a descoberta da identidade. Podemos traçar um paralelo entre a introdução do elemento do *Meio* por parte de Hegel no *Systementwurf I* com a *proposição da consciência* de Reinhold na *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* de 1790, para quem “na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e referida a ambos” (REINHOLD, 2016, p. 101). A objeção de Fichte na *Aenesidemus-Rezension* de 1794 à proposta de Reinhold dizia respeito à impossibilidade da ação de representar, ou seja, o ato da consciência, poder ser fundamento, estando sempre disposto como síntese, como um terceiro em relação ao sujeito e ao objeto. Este só pode ser resultado, isto é, derivado, e como derivado não pode ser uma proposição fundamental, ou seja, não pode estar na justificação, na base mesma da relação entre os dois polos. Considerando as devidas diferenças filosóficas, um problema semelhante aparece aqui na introdução da consciência como *Meio* no escrito de 1803/04. Esta só poderia aparecer como resultado da relação entre sujeito consciente e objeto conhecido. Na tentativa de evitar a possibilidade de um Absoluto derivado, ou seja, na verdade algo não-Absoluto, Hegel precisou colocá-la como um existente por si, como algo que “tem nele a forma da sua existência”, ao lado do sujeito e objeto (HEGEL, 1986, p. 191). De outro modo, a consciência enquanto *Meio* existe “na medida em que o consciente e aquilo do qual se é consciente estão postos nele como um e também se opõem a ele, ou seja, a própria consciência é, desta forma, uma coisa definida e existente” (HEGEL, 1986, p. 191). A saber, algo que subsiste no qual ambos fazem referência em suas relações entre si e que garantiria o reconhecimento da alteridade, ou seja, garantiria que, para além da identidade de si mesmo, se pudesse encontrar a identidade mediante o outro, fazendo jus àquela máxima da verdadeira relação como relação de substancialidade.

Christof Schalthorn, diante disso, sabiamente identificou:

Por outro lado, a existência do *Meio* resulta numa tripla estrutura da relação, que não parece ser abrangida pelos meios dialéticos de Hegel sob a fórmula programática do “oposto de si mesmo”. Pois é possível questionar sobre as relações de identidade e diferença do centro entre, por um lado, o sujeito e, por outro, o objeto (SCHALTHORN, 2004, p. 176, grifo nosso).

A escolha de Hegel pela valorização desta nomenclatura para aquilo que se desdobra no processo de conhecimento do Absoluto não pode ser vista de forma

descompromissada. Não é de se estranhar este recurso, ou seja, que num cenário onde a tendência negativa da finitude não pode ser vista motivada exteriormente pelo Absoluto, ou seja, onde essa tendência deve ser vista como um processo de autorrelação da própria finitude, que o conceito de consciência sobressaia em detrimento do conceito de autoconsciência. Se fosse desta forma, ou seja, utilizado o conceito de autoconsciência, dever-se-ia assumir aquela estrutura simétrica entre sujeito e objeto que Hegel postula mais tardiamente diante de um outro modelo conceitual, a saber, com base numa metafísica do Absoluto e fundamento na subjetividade. O que equivaleria dizer que a verdade consistiria em entender o próprio Absoluto não apenas como substância mas também como sujeito, e assim fazer jus a todo o desenvolvimento posterior da filosofia hegeliana, logo, à noção de mediação peculiar ao Absoluto hegeliano, que, segundo Adorno, não pode ser encarada como uma espécie de “intermédio [*Mittleres*] entre os extremos, a mediação [*Vermittlung*] ocorre através dos extremos e neles mesmos” (ADORNO, 1999, p. 257). Isso nos esclarece que o que estava em jogo era uma precariedade na exposição hegeliana no que diz respeito à forma como modelos de reconhecimento poderiam existir de forma plena sob a fórmula do “oposto de si mesmo”, pois a inclusão de um *termo-médio* [*Mittel*], existente por si mesmo, anularia a possibilidade do sujeito, ao ser absorvido pelo espírito do povo como sua substância, alcançar a autorreferência que se pretendia.⁵

Ademais, é inconcebível imaginar o Absoluto como uma espécie de objeto a ser alcançado, ou seja, “como um momento de sua totalidade”, como “algo que é dotado de uma determinação, um existente” (HEGEL, 1986, p. 191). Isso é exatamente o extremo oposto do sentido estrito de seu conceito, para o qual “sua existência é aquela em que é como oposição”, sendo essa oposição o fundamento de cada singular (HEGEL, 1986, p. 191). Este princípio formaria então a ideia fundamental da substância como sujeito, posteriormente consolidada na *Fenomenologia*. Conforme corrobora Düsing,

Esse desenvolvimento da negatividade, de diferenciar-se de si em si em momentos opostos e desse relacionar-se de si em si, com a retomada da igualdade consigo mesma, forma a posteriormente modificada ideia fundamental do desenvolvimento da substância ao sujeito (DÜSING, 2004, p. 193).

A ideia de um *termo-médio* nas relações conceituais de reconhecimento pode ser encontrada posteriormente mesmo na *Fenomenologia*, contudo, destituída desta propriedade que lhe dava uma existência substancial sob a forma de um terceiro da relação dotado de determinidade. Pelo contrário, Hegel diz que “o meio termo [*Mitte*] é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto” (HEGEL, 2003b, p. 144). Grosso modo, o *termo-médio* consiste naquilo que é o

⁵ A respeito da diferença teórica entre *Mitte* e *Mittel*, de acordo com Schalhorn, “o Meio [*Mitte*] funciona como um ‘*termo-médio*’ [*Mittel*] no qual o sujeito utiliza para suspender [*Aufheben*] o objeto” (SCHALHORN, 2004, p. 174).

oposto de cada extremo nos quais se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente sem relação a um terceiro determinado. Esta concepção de consciência como *Meio* seria então a forma de assegurar o prevalecimento de ambos os extremos na unidade da igualdade e da diferença, mas sem que com isso fornecesse a possibilidade de afirmar a gênese do Absoluto. Isto, pois sua determinidade substancial não permite deduzir sua gênese como um processo ativo de autogeração, que, diferentemente, estaria já pressuposto naquela estrutura fundamental do “outro de si mesmo”.⁶ Desta forma, o Absoluto não é o finito na medida em que o conduz à sua autorrelação negativa e nem pode pressupor uma espécie de terceiro mediador recalcitrante à autoprodução. É o finito, mas na medida em que não é nada mais que o processo contínuo, de modo que este, conforme indica Adorno, “é o aspecto radical de Hegel, que é incompatível com todo moderantismo [*Moderantismus*]” (ADORNO, 1999, p. 257).

Com isso, seria correto afirmar que o princípio hegeliano formulado de forma mais distinta na *Fenomenologia do Espírito*, que afirma que a verdade consiste em entender o Absoluto não apenas como substância, mas também, precisamente, como sujeito, brota de um problema fundamental na asseveração da *forma de princípio* que Hegel dispunha até meados de 1804, que pode ser observado mediante as dificuldades conceituais que apresentamos, a saber, diante de exigências internas do próprio sistema.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Drei Studien zu Hegel. In: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1990, pp. 247-379.
- BAUM, Manfred. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1989.
- CRUYSBERGHS, Paul. Zur Rekonstruktion eines Systems der Sittlichkeit im Naturrechtsaufsatz. In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 61-74.
- DÜSING, Klaus. Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 185-199.
- _____. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: PÖGGELER, Otto e NICOLIN, Friedhelm (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 5*. Bonn: Bouvier, 1969, pp. 95-128.
- _____. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: DÜSING, Klaus e HENRICH, Dieter (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 20*. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 25-44.

⁶ Cf. DÜSING, 1980, p. 42.

DÜSING, Klaus. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. In: JAESCHKE, Walter (ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, pp. 144-163.

DREHER, Luís H. As emanações do Grande pagão: a religião na poesia de Goethe. *Numen*, v. 5, n. 1, pp. 77-98, 2002.

FRANK, Manfred. "Identity of identity and non-identity": Schelling's path to the "absolute system of identity". Ian Alexander Moore (Trad.). In: OSTARIC, Lara (ed.). *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 120-144.

GOETHE, Johann W. von. O experimento como mediador entre objeto e sujeito. In: GOETHE, Johann W. von. *Ensaio científico: uma metodologia para o estudo da natureza*. Jacira Cardoso (Trad.). São Paulo: Barany Editora, 2012, pp. 55-66.

HEGEL, Georg W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Carlos Morujão (Trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003a.

_____. *Fé e Saber*. Oliver Tolle (Trad.). São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Paulo Meneses (Trad.). Petrópolis: Editora Vozes, 2003b.

_____. *Gesammelte Werke*. Band 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

_____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

_____. *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

HENRICH, Dieter. Absoluter Geist und Logik des Endlichen. In: DÜSING, Klaus e HENRICH, Dieter (eds.). *Hegel-Studien, Beiheft 20*. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 103-118.

_____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1971.

_____. Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel. In: HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982, pp. 142-172.

_____. Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten. In: WELSCH, Wolfgang e VIEWEG, Klaus (eds.). *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, pp. 9-32.

JACOBI, Friedrich. Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn. In: JACOBI, Friedrich. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. José Luis Villacañas (Trad.). Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, pp. 51-288.

JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch*. Leben–Werk–Schule. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016.

REINHOLD, Karl L. Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar (§§ I-XIV). In: FICHTE, J. G. *Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral*. Ricardo Barbosa (Organização, tradução, apresentação e notas). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 99-110.

ROSENKRANZ, Karl. *Hegel's Leben*. Nachdruck: Darmstadt, 1963.

SCHALHORN, Christof. Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins (1801-1805/06). In: KIMMERLE, Heinz (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 165-183.

SHELLING, Friedrich W.J. von. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. *Coleção Os Pensadores*, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989, pp. 72-154.

_____. *Sämmtliche Werke*. Vierter Band. Stuttgart und Augsburg: JG Cotta'scher Verlag, 1859.

Recebido em: 20-03-2020

Aceito para publicação em: 17-06-20