

Série
Filosofia 217

Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã





Sujeito e Liberdade

Investigações a Partir do Idealismo Alemão



Konrad Utz
Agemir Bavaresco
Paulo Roberto Konzen



Konrad Utz,
Agemir Bavaresco e
Paulo Roberto Konzen
(Organizadores)

SUJEITO E LIBERDADE: INVESTIGAÇÕES A PARTIR DO IDEALISMO ALEMÃO

Série Filosofia - 217



Porto Alegre
2012



Causalidade, Substância e Subjetividade
Absoluta: A Superação Hegeliana do Dualismo
entre Determinismo e Liberdade

Héctor Ferreiro
Universidad Nacional de San
Martín (UNSAM)
Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y
Técnicas (CONICET)



Sujeito e liberdade
na filosofia
moderna alemã

O problema da incompatibilidade entre liberdade e causalidade e a tese do dualismo mente-mundo

A mente humana foi considerada, no começo da história, como uma completa novidade no conjunto total das coisas do mundo e, nessa medida, tendencialmente, como algo especificamente diferente em relação a esse conjunto. É assim que já na cosmogonia mais relevante para Ocidente, isto é, na cosmogonia do povo judeu, Deus distingue o ser humano de todas as outras coisas quando disse na hora de sua criação: “Façamos o homem a nossa imagem, a nossa semelhança”.¹ A ideia de o ser humano ser um ser único, parenteado com os deuses alheios ao mundo, descansa primariamente na sua capacidade de pensar, ou seja, mais precisamente, no fenômeno da autoconsciência; esta ideia, comum entre as religiões, está presente também a partir do começo da reflexão filosófica propriamente dita. Já pode ser encontrada entre alguns filósofos pré-socráticos – por exemplo, em Pitágoras – e passa, mais tarde, a formar parte do núcleo mesmo da filosofia de Platão, de Aristóteles e, através da deles, da filosofia da Idade Média. Neste contexto geral, Pascal sustentará, então, que o homem é fraco como um junco, mas que é um junco pensante e, portanto, que, ainda sendo aniquilado facilmente pelo universo, o homem é mais nobre do que esse universo que o mata, precisamente porque é ciente de que morre e dessa vantagem que o universo tem sobre ele; o universo, por sua vez, não tem consciência alguma de si nem, por conseguinte, de sua vantagem sobre o homem.²

No começo da Idade Moderna, Descartes retoma e radicaliza esta concepção que estabelece uma diferença específica entre a autoconsciência humana e o universo material, entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Esta concepção será caracterizada, tempo depois, por Nietzsche como um “atomismo anímico” (*Seelen-Atomistik*), oposto ao “atomismo materialista” (*materialistische Atomistik*).³ Quando caracterizada como um “átomo”, Nietzsche explicita justamente que a autoconsciência, assim entendida, constitui a entidade básica de um universo substancialmente diferente daquele do qual a entidade básica é o átomo material.

¹ *Gênesis* 1,26.

² Cf. *Pensées*, fr. 347 (ed. Brunschvicg).

³ Cf. NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2. durchges. Aufl. München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1988, t. 5, § 12, p. 26 [= KSA 5.26].

A diferenciação e a contraposição do universo das coisas e do universo das mentes estão, portanto, na base mesma tanto da Filosofia Antiga e Medieval quanto na da Filosofia Moderna; nesta medida, em todas elas se reencontram também as dificuldades para explicar a *relação* e a eventual *unidade* de ambos os mundos. Entre estas dificuldades cabe mencionar, especialmente, a possibilidade da relação e unidade entre o corpo e a alma, e a da relação e unidade entre a sensibilidade e a inteligibilidade. Também, nesta mesma linha, como um aspecto ulterior do conflito geral que propõe a concepção dualista da mente e do mundo, apresenta-se o problema da *causalidade* específica que rege ambos os universos. Efetivamente, enquanto a causalidade das coisas, isto é, a causalidade natural, supõe sempre que cada causa é precedida por outra causa da que ela é efeito, a causalidade própria da autoconsciência seria, no entanto, uma causalidade *livre*, ou seja, uma causalidade *incausada*, em que uma causa poderia não ser efeito de outra causa, mas iniciar a partir de si mesma uma série completamente nova e original de efeitos.

Foi Kant quem explicitou, talvez com maior clareza do que qualquer outro filósofo antes dele, a essência do conflito que implica a relação destes dois tipos de causalidade. Discutindo as antinomias da razão pura, Kant aborda em detalhe a dificuldade intrínseca que supõe vincular a causalidade natural das coisas com a causalidade aparentemente quase-divina da mente. Para evitar, na série de causas, uma regressão ao infinito resulta necessário, pela lógica da causalidade mesma, dar um início nessa série, ou seja, a série deve ter uma causa. Mas, com isso, a noção de causalidade, conforme a qual cada causa implica uma causa anterior da qual é efeito, exigiria então como tal, para que a inteira série causal possa ter lugar, uma causa que comece a série espontaneamente a partir de si, quer dizer, uma causa *incausada*: a noção mesma de causalidade implicaria, com isso, uma *contradição*, sendo que como tal exigiria sempre a presença de uma causa anterior e, ao mesmo tempo, deveria negar essa exigência para que a série causal mesma tenha lugar.⁴

Kant procura resolver a contradição que propõe a noção de causalidade e, com isso, a incompatibilidade que haveria então entre causalidade natural e causalidade livre, trasladando essa contradição para a estrutura da subjetividade humana: tal contradição derivaria

⁴ Cf. KrV, A 444-445/B 472-473.

propriamente, segundo Kant, da tensão entre a tendência para o incondicionado da razão e o caráter finito e condicionado dos objetos da sensibilidade. Apelando neste contexto à dualidade de “fenômeno” e “coisa em si”, Kant pode afirmar que causalidade natural e causalidade incausada, necessidade e liberdade, não são de fato incompatíveis: A ação do sujeito tem certamente efeitos no mundo sensível que, nessa exata medida, estão inter-relacionados com outros fenômenos conforme as leis naturais necessárias, mas essa ação poderia estar fundada em uma decisão do sujeito como coisa em si, o qual não estaria determinado por uma série causal de fenômenos, justamente pelo fato de, ao não ser o mesmo fenômeno, não estaria submetido às condições e leis que os regem. Em outros termos: a liberdade seria possível se for considerado o seu sujeito como noumeno; é impossível, no entanto, no âmbito do fenômeno, como faculdade do sujeito empírico, já que no mundo fenomênico tudo o que acontece está inter-relacionado conforme as leis naturais necessárias.⁵

Desse modo, para solucionar o conflito entre causalidade do mundo e causalidade da mente, Kant acode, numa última análise, para uma variante atenuada do *mesmo* dualismo ontológico da antropologia judaico-cristã e da filosofia clássica. Hegel detectou, com lucidez, esta persistência residual do antigo esquema da metafísica clássica na solução proposta por Kant à antinomia entre determinismo e liberdade. Efetivamente, Hegel assevera que, com o dualismo fenômeno-coisa em si, Kant deixa intacta, como tal, a incompatibilidade entre as noções de causalidade natural e causalidade livre, já que conserva sua contraposição mesma para simplesmente localizá-la na estrutura do sujeito. Kant pretende eludir o conflito da coexistência de ambos os tipos de causalidade, referindo-os respectivamente a dois universos especificamente diferentes sem relação mútua; de seu ponto de vista, é só o sujeito o que relaciona entre si estes dois universos – o do infinito incondicionado e o do finito condicionado – e suas respectivas formas de causalidade, assumindo em si mesmo a tensão de sua relação; segundo Hegel, porém, esta tensão não é por isso resolvida, já que seus dois termos não perdem, em nenhum momento, o seu caráter reciprocamente excludente.⁶

⁵ Cf. KrV, A 536-544/B 564-572.

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Werke in zwanzig Bänden, t. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 357 s. [= W20]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Werke in zwanzig Bänden. T. 8-10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, § 48 [= Enz]; *Jenaer Schriften (1801-1807)*, ed. cit., t. 2, p. 319 [= W2].

Hegel: a liberdade como verdade da necessidade

Hegel aspira precisamente fechar o ciclo da metafísica dualista que definiu a filosofia dos seus começos e, com isso, dar solução definitiva às dificuldades que lhe são inerentes; para esse fim, exige o abandono do paradigma que a constituiu como tal e propõe, no seu lugar, uma autêntica revolução no campo da ontologia e da teoria do conhecimento. Neste contexto geral, Hegel oferece uma solução inovadora ao problema da incompatibilidade entre causalidade natural e causalidade livre, entre determinismo e liberdade. Para reconstruir esta nova solução, resultam decisivos, principalmente, os trechos finais da Lógica da Essência, nos quais Hegel desenvolve o trânsito do “efetivo” (*Wirklichen*) ao “conceito”, através da superação da “relação de causalidade” na de “efeito recíproco” (*Wechselwirkung*).⁷

A causa se apresenta diante do sentido comum como uma coisa, e o efeito como outra coisa diferente: a causa é o originário e ativo, e o efeito o que resulta passivamente dela. Por este motivo, o sentido comum considera o efeito como necessário; contrariamente a causa, a partir do momento em que o movimento causal se inicia nela, é considerada, em sua referência ao efeito, como independente e autônoma. Porém, a causa *não* é livre de não causar nem de causar um efeito que não seja aquele que lhe é próprio e específico: mais claramente, a água não pode não molhar. A causa, pois, é tão necessária quanto seu próprio efeito e, neste sentido, revela-se como efeito do efeito, como efeito *recíproco*.⁸ Isto não significa que Hegel subscreva a extravagância de que, por exemplo, é a enchente o que provocou a chuva, e não o contrário, mas que é tão certo que nada há no efeito que não esteja na causa como que nada há na causa que não esteja no efeito, já que algo é especificado como causa na exata medida em que disso resulta um efeito, de modo que é o efeito o que põe a causa como causa, tanto como é a causa a que põe o efeito como efeito. Assim, o que para Hegel deve ser considerado como o verdadeiro *sujeito* da relação causal não é propriamente a causa, mas a totalidade e unidade mesma da causa e do efeito. A dialética da relação de causalidade manifesta, então, que a necessidade é, em verdade, um movimento de intercâmbio (*Wechselbewegung*) da unidade substancial do *conteúdo* – nos exemplos particulares dados, a água – com ela

⁷ Cf. Enz, §§ 142-159.

⁸ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, ed. cit., t. 6, p. 223-224. [= W6].

mesma na diferença que assinalam os meros *momentos* da causa, por um lado, e do efeito, por outro.⁹

Com esta análise da relação causal, Hegel pretende superar a concepção da necessidade própria do sentido comum e da metafísica erigida sobre ele, para os quais causa e efeito são dois conteúdos subsistentes, onde um deles – a causa – age sobre um conteúdo extrínseco – o efeito –, de modo que sua ação sobre ele, precisamente por sua recíproca diferença fundamental, é considerada como uma coação forçosa, como determinismo. Para Hegel, contrariamente, o processo dialético da necessidade e da relação de causalidade manifesta que causa e efeito não são, na verdade, estranhos um para o outro, mas momentos de um todo, no qual cada um se vincula no outro consigo mesmo. A relação consigo no outro é o que define o conceito de liberdade: assim, por exemplo, a ação de um agente humano sobre outro não é coativa se este último dá o seu consentimento, ou seja, se o conteúdo da ação da causa sobre o efeito é o mesmo para ambos. Nesta mesma medida, a referência a si próprio na diferença causa-efeito explicitada como estrutura profunda da necessidade e da causalidade revela que a verdade delas é precisamente a liberdade.¹⁰

Contudo, se a liberdade é definida como relação consigo mesma no outro certamente não haveria maiores dificuldades para conciliá-la com a necessidade das causas naturais. Porém, concebida deste modo também não haveria motivo algum para que a liberdade fosse eventualmente atribuível só ao sujeito humano: *qualquer* processo causal pareceria implicá-la. E, de fato, Hegel atribui liberdade à própria Natureza.¹¹ Porém, fica realmente solucionado deste modo o problema da eventual existência e da relação mútua de dois tipos específicos de causalidade, a saber: a de uma causalidade natural, que faz referência sempre a uma causa prévia, e a de uma causalidade livre como causalidade incausada? Se a Natureza deve também, não menos que o ser humano, ser considerada como livre, certamente fica com isso dissolvida a diferença entre ambas as causalidades e, nesta

⁹ Cf. W6, p. 237-239.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. W2, p. 108: “Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Sein, sondern zugleich ein Werden, – ein Sein, das nicht von außen entzweit und synthesiert wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwicklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei”.

linha, o conflito e a tensão de sua relação, mas esta suposta solução ao problema geral de como conciliar ambas as causalidades acontece por mera eliminação, isto é, mais concretamente, mediante a *redução* da causalidade livre à causalidade natural. No entanto, é realmente a isso ao que faz referência a contraposição e suposta incompatibilidade entre determinismo natural e liberdade humana? Não é mais à dificuldade de conceber dentro de uma totalidade infinita de nexos causais a possibilidade de uma causa que fosse capaz de iniciar absolutamente, a partir de si mesma, um processo causal completamente novo e original, ou seja, a possibilidade de uma causa que não fosse por sua vez efeito de outra causa? Neste sentido, até que ponto a solução proposta por Hegel à oposição determinismo-liberdade não é uma solução puramente nominal, baseada, numa última análise, em uma redefinição particular dos termos que a compõem?¹²

A ontologia idealista como condição de possibilidade da liberdade

O resultado final da Lógica hegeliana da essência não é mais do que um monismo ontológico realista; este monismo representa, na verdade, uma variante só levemente modificada da teoria da substância de Espinosa, da qual Hegel pretende corrigir agora a fragmentação que para ele implica a diferenciação espinosiana entre substância, atributos e modos. Não obstante, o monismo ontológico realista ou naturalista com o que culmina a inteira Lógica objetiva e do que podem ser reconhecidas formulações preliminares no pensamento de Espinosa e, antes do que a dele, as de autores como Giordano Bruno e os estóicos, para mencionar só alguns, é, na opinião do próprio Hegel, uma concepção defeituosa da realidade. Por este motivo, a Lógica objetiva deve ser superada, segundo Hegel, pela Lógica subjetiva; em outras palavras, a concepção de a realidade ser uma totalidade objetiva exaustivamente inter-relacionada por leis causais deve ser superada pela concepção de que o real é, na verdade, um sistema ativo de teorização, um paradigma vivente, por assim dizer, ou, para expressá-lo com a terminologia um tanto esotérica de Hegel, a totalidade objetiva deve ser superada pelo “conceito” (*Begriff*).¹³

¹² Cf. FERREIRO, H. “La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el Sistema de Hegel”. In: LÓPEZ, D. M. (ed.). *Experiencia y límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2009, p. 199-202.

¹³ Cf. Enz, §§ 158-159; W6, p. 237-240.

A exigência de superar a inteira Lógica objetiva e sua correspondente concepção ontológica e epistêmica é manifestada, segundo Hegel, pela incongruência intrínseca de sua concepção de mundo como uma totalidade infinita regida pela lei da causalidade. A noção de substância ultrapassa definitivamente a cosmovisão do pluralismo ontológico; porém, dado que a causalidade recorre à substância infinitamente para trás e para diante, a relação de substancialidade e de causalidade explicitam, por sua vez, o efeito recíproco como sua própria verdade. Por sua parte, o resultado imediato do efeito recíproco não é mais do que o conteúdo, ou seja, para expressá-lo em termos mais claros: causa e efeito se revelam como meros momentos internos do sistema total de determinações que definem a realidade; a causalidade não é mais do que a relação de duas perspectivas momentaneamente isoladas dentro desse sistema.

A substância depurada para a unidade do efeito recíproco é o máximo de mediação (*Vermittlung*) entre determinações diferentes, ao qual pode chegar a imagem naturalista e materialista do mundo.¹⁴ No entanto, esta imagem que concebe todos os objetos do mundo – e dentre eles, sendo mais um, a mesma mente humana – na forma de átomos que se relacionam entre si pela causalidade, é um beco sem saída, já que culmina propriamente em um *regresso ao infinito*. O resultado final da Lógica objetiva é, efetivamente, uma ontologia em que conjuntos de determinações, pelo fato de se delimitarem para fora, fecham-se e encapsulam-se em si mesmos como entidades opacas que se relacionam entre si em forma extrínseca. Neste universo, toda relação – e o conhecimento é como tal uma relação, a saber: a relação entre o sujeito e o objeto – resulta, em última instância, paradoxal, já que pela lógica que rege este universo cada relação tende a se converter ela mesma também em uma coisa que se fecha sobre si e requer, mais uma vez, algo intermédio que a relacione – e assim até o infinito.

Neste ponto exato é onde Hegel, inspirando-se no pensamento de Descartes e, mais proximamente, no de Fichte e Schelling, propõe uma radical revolução teórica.¹⁵ Do ponto de vista deste giro, a famosa

¹⁴ Cf. Enz, § 156 Z.

¹⁵ Cf. neste sentido W20, p. 120: “Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. (...) Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit

“revolução copernicana” de Kant se revela como uma mera autopeiose ou reprodução por simples inversão do *mesmo* ponto de vista da metafísica clássica. *Le Roi est mort, vive le Roi!* A morte do rei, por isso mesmo, não significa só a morte da monarquia. A substituição do ponto de vista do objeto pelo do sujeito é, segundo Hegel, só uma translação para o outro extremo de um mesmo paradigma. Para Hegel, Kant é ainda um filósofo da *consciência* (*Bewusstsein*), ou seja, da ontologia de um universo de coisas.¹⁶ A revolução do idealismo absoluto consiste justamente em abandonar a concepção da realidade como um sistema de *coisas* em infinita relação causal umas com as outras e em substituí-la pela totalidade ideal da atividade linguística de compreensão. Efetivamente, o real não é para Hegel mais do que o circuito infinito de intermediação dos *significados* da linguagem. John McDowell sugeriu, tempo atrás, que tinha chegado a hora de domesticar a retórica hegeliana¹⁷: Que para Hegel a realidade não seja um conjunto de coisas, senão um sistema dinâmico de significados, não quer dizer que, em sua opinião, não exista um mundo real ao qual faça referência a linguagem humana, mas que o que normalmente costumamos chamar de “realidade” é, na verdade, *a unidade linguística entre o mundo e a mente*. Hegel compara, assim, o suposto problema da “objetividade” do conhecimento, isto é, o problema de sua *correspondência* com o mundo, com o problema de como aprender a nadar fora da água.¹⁸

Dado que a única realidade para qualquer sujeito não é outra que *sua relação mesma* com o objeto – ser sujeito significa justamente ser *como tal* essa relação –, as categorias apropriadas para conhecer a realidade não são nem as categorias unilaterais da objetividade nem as categorias reciprocamente unilaterais da subjetividade; a intrínseca relacionalidade da realidade precisa, pois, de uma ontologia radicalmente nova e, com ela, o abandono dos prejuízos e reflexos condicionados

ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. / W20, p. 130: Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. (...) Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben”.

¹⁶ Enz, § 415A: “Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält”.

¹⁷ MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 44.

¹⁸ Cf. Enz, § 10 A; Enz, § 41Z.1; W20, p. 250.

gerados pelas substancializações da ontologia precedente. O que a mente humana sempre concebeu como coisas substanciais – incluída a si mesma – não são, para Hegel, senão momentos imanentes do ativo sistema relacional de compreensão. O problema da objetividade de tal sistema é, portanto, um pseudoproblema, uma reparição residual das práticas coisificadoras da ontologia anterior. Efetivamente, a objetividade, ou seja, a relação do sujeito com o objeto, é ela mesma enquanto tal o que sempre temos chamado de “realidade”; perguntar-se neste contexto como é a realidade “em si mesma” e que relação guarda com a nossa atividade subjetiva de conhecimento tem aproximadamente tanto sentido quanto perguntar-se pela realidade de uma situação contrafática como se fosse ela a que realmente aconteceu. A relação de objetividade entre a mente e o mundo não deve ser duplicada e hipostasiada *fora* da relação mesma mente-mundo, a fim de, depois, perguntar como essa relação é então possível e – como um corolário natural dessa pergunta – que grau exato de concordância existe entre os dois termos que a conformam. Estes termos não poderiam ser, na prática, mais do que a unidade mente-mundo, por uma parte, e a *mesma* unidade mente-mundo, por outra – em um caso hipostasiada fora de si como “sujeito”, a respeito da qual, reciprocamente, a própria unidade volta a se substancializar fora de si como “objeto”.

A objeção que parece se impor, chegando neste ponto, a saber: “se o todo é relação, então o que é posto em relação pelas relações?”, só tem sentido no contexto da metafísica objetivante que Hegel quer desterrar de uma vez para sempre; essa objeção reflete a exigência, própria de tal metafísica, de encontrar um elemento incomensuravelmente diferente às relações mesmas. Para Hegel, contrariamente, os sujeitos das relações não são mais do que redes de significados provisoriamente isoladas da totalidade de significância e fechadas sobre si mesmas para fora como unidades, que geram, por causa disso, a aparência de serem coisas diferentes dos vínculos que as especificam como tais. Através da absolutização destas operações de desconexão e isolamento levadas ativamente a cabo pelo próprio sujeito, determinados grupos de significados se delimitam em relação à totalidade e, quando se coisificam, se fragmentam também para dentro em “determinidade” (*Bestimmtheit*) e “ser” (*Sein*), ou, na terminologia da metafísica, em “essência” e “existência”: Hegel nos diz, efetivamente, que é próprio

da forma da representação (*Vorstellung*) dissociar o seu conteúdo da realidade.¹⁹ O conteúdo representado - o qual é sempre, pois, um conteúdo meramente subjetivo - não é para Hegel, porém, mais do que o resultado do recorte momentâneo de um segmento de significado dentro da atividade de autocompreensão da realidade sujeito-objeto.

Dissemos antes que para superar o monismo realista com o seu regresso ao infinito de causas e efeitos, e a sua conseqüente incapacidade para explicar como tal a especificidade mesma dos conteúdos que se vinculam entre si extrinsecamente segundo a relação de causalidade, Hegel propõe a substituição do paradigma realista pelo paradigma do idealismo absoluto. Este novo paradigma *inverte* a relação entre os conteúdos que são conhecidos e sua realidade, entre a determinidade e o ser, de modo que a realidade do mundo não é mais, agora, o *princípio* do qual parte a mente humana no seu conhecimento do mundo, mas precisamente sua *conclusão*: “Quando se consegue ver a natureza do conceito, a identidade com o ser não é mais pressuposição, mas resultado”.²⁰ Esta fórmula, que contém uma das melhores definições do idealismo absoluto, significa mais concretamente: a realidade do mundo não é um *factum* que a mente humana encontra ou contra o qual “bate”, tal como pensou toda a tradição metafísica realista anterior a Hegel, até inclusive o próprio Kant e incluso ainda Fichte, senão o corolário final do sistema total de demonstrações e inferências que constitui em cada caso a teoria geral do mundo, ou seja, o “conceito”. Recém neste contexto preciso torna-se compreensível a reapropriação por parte de Hegel do *argumento ontológico* como uma das teses chave do seu Sistema.²¹

¹⁹ Cf. Enz, § 451: “Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist”. / HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, ed. cit., t. 19, p. 555: “Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Sein in seinem Gegensatz auf. / Ibid., p. 559: So sagt Kant z. B., wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dies, sich zum Sein zu bestimmen; was nicht ist, ist nur unwahre Vorstellung”.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. cit., t. 17, p. 533: “Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat”.

²¹ Cf. W2, p. 330-331: “Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nämlich dem Glauben an Gott, - denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie

O trânsito da Lógica objetiva do ser e da essência à Lógica subjetiva do conceito se apresenta, à primeira vista, como uma espécie de “salto” do paradigma realista ao paradigma da idealidade; porém, para Hegel se trata propriamente da autoexplicitação - ou autodedução - da atividade mesma de compreensão. A dinâmica da totalidade de significados que constitui a realidade está objetivada no paradigma realista como se fosse uma coisa inerte, de modo que a forma ativa - o sujeito, a mente - e o seu conteúdo imanente - o objeto, o mundo - estão ali dissociados e enfrentados. O efeito recíproco no final da Lógica objetiva revela justamente que estes dois termos dissociados são, na verdade, meros momentos da *determinidade* mesma e que é, portanto, o sistema desta - a intransitiva atividade linguística de teorização - o que constitui a verdadeira realidade. Com isso, é consumado o trânsito da substância ao sujeito, trânsito que não é mais do que o retorno do pensar-mundo, por assim dizer, a si mesmo, sua autotransparência como unidade manifesta do sujeito e do objeto. Neste preciso sentido, a inteira Lógica objetiva pode ser vista como uma variante possível de introdução ao próprio Sistema, mediante a estratégia expositiva de uma genealogia das sucessivas estruturas metafísicas do objeto - estratégia, em certa medida, paralela àquela oferecida pela *Fenomenologia*, mediante a exposição das sucessivas experiências cognitivas do sujeito.

A Lógica de Hegel é uma teoria genealógica das diferentes ontologias que resultam dos sucessivos modos como se relacionam entre si o sujeito e o objeto. A realidade é para o sujeito sua relação mesma com o objeto; a modalidade desta relação é, portanto, a que determina de que tipo de entidades vive realmente rodeado em cada caso um sujeito. Para Hegel, o universo no qual mora o animal não é, na verdade, o mesmo em que mora o ser humano; por sua vez, já dentro do universo humano, o universo da criança não é exatamente o mesmo que o do adulto, e o do adulto do antigo Egito também não é o mesmo que

allein wahre und philosophische erkennt”. / W20, p. 360: “Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. (...) D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht”. / W20, 362: “Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment”.

o do europeu ocidental do começo do século XIX. A ontologia idealista que propõe Hegel é precisamente uma ontologia contextualista, que resulta de um contextualismo cognitivo, pois é propriamente a reflexão cognitiva do sujeito a que modifica sua concepção do objeto e, com isso, a relação mesma sujeito-objeto e a realidade.

Conforme o exposto acima, para fundamentar a possibilidade da co-existência da causalidade natural e a liberdade humana como causa incausada, tanto a metafísica clássica quanto Kant acudiram a um dualismo metafísico: a primeira, com a teoria do mundo e a alma como duas substâncias; este último, com a teoria da diferença entre fenômeno e coisa em si. Em certo sentido, Hegel *assume* este dualismo, mas, sobre a base de sua inversão da tradicional relação entre o ser e a determinidade dos conteúdos de conhecimento, integra esse dualismo em um contextualismo cognitivo-ontológico, no qual lhe resulta possível explicar em termos radicalmente diferentes o vínculo entre os seus dois extremos. Neste novo marco teórico, que é o do idealismo absoluto, Hegel está agora, efetivamente, em condições de eludir os paradoxos e as contradições do dualismo metafísico, mas, ao mesmo tempo, também de evitar a mera *redução* – própria do monismo naturalista ou materialista – da causalidade da autoconsciência humana à causalidade natural dos corpos materiais.

A decisão como causalidade livre

O processo dialético da substância e da causalidade explícita que causa e efeito não são estranhos um para o outro, senão momentos de um todo. A totalidade que os abrange é, para Hegel, a subjetividade humana como atividade de compreensão que se medeia a si mesma no que, em um primeiro momento, lhe aparece como um objeto externo e extrínseco. Kant diferenciou, com clareza, a capacidade do sujeito de se determinar segundo conteúdos presentes à representação com independência dos impulsos sensíveis – a “liberdade prática” – da suposta capacidade do sujeito para iniciar uma série de efeitos por si mesmo, independentemente do processo de causas sensíveis – a “liberdade transcendental”.²² Enquanto a liberdade prática não é, numa última análise, mais do que uma causa natural a mais, acessível à experiência interna do sujeito empírico, a liberdade transcendental, contrariamente,

²² KrV, A 533-534/B 561-562; KrV, A 803/B 831.

não pode, segundo Kant, ser suposta empiricamente, senão só como um postulado da razão prática. Hegel rejeita esta dissociação, e o faz na medida em que considera a reflexão da subjetividade frente ao conjunto de impulsos sensíveis imediatos – ou seja, em que considera o que Kant denominou “liberdade prática” (*praktische Freiheit*)²³ e ele mesmo “arbitrio” (*Willkür*)²⁴ – como a autoconsciência formal e abstrata do sujeito a respeito de sua própria unidade com o objeto. Para Hegel, a formalidade da subjetividade que se abstraiu ante os seus impulsos imediatos é, no entanto, só um momento particular da intrínseca totalidade que conforma com eles; os desejos e impulsos espontâneos são em si, efetivamente, a autodiferenciação da subjetividade mesma. Assim, a reflexão pela qual o sujeito se diferencia abstratamente de seus impulsos não é mais do que sua própria autoescisão como totalidade do subjetivo e do objetivo, como subjetividade infinita que contém em si ambos os momentos.²⁵ O fato de a subjetividade se abstrair ante os seus impulsos sensíveis não faz, então, mais do que explicitar os dois extremos da totalidade que a subjetividade é como tal. Na forma do sentimento prático, predomina a unidade da subjetividade com as suas autodeterminações, já que ela está aí afundada em sua própria singularidade imediata²⁶; o livre arbitrio, ao invés, é para Hegel a formalidade da subjetividade posta como tal para si, devenida como tal autoconsciente.²⁷ Esta formalidade abstrata da subjetividade frente aos seus impulsos naturais implica, em consequência, que seu posterior retorno a eles é propriamente um retorno *a si mesma*.

Ser causa de si ou *causa sui* significa que o efeito que uma causa provoca não é mais do que ela mesma. A noção de *causa sui* supõe que, ao causar, a causa põe um efeito e, ao mesmo tempo, o assume em si, de modo que no efeito se produz, na verdade, a si mesma.²⁸ Ser *causa sui* é precisamente a primeira definição que Espinosa deu da substância.²⁹ A partir do momento em que a autoconsciência humana é em si a unidade e a totalidade da subjetividade e da objetividade, os conteúdos singulares sensíveis que a determinam não lhe são impostas de fora

²³ KrV, A 802/B 830.

²⁴ Enz, §§ 477-478; HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., t. 7, §§ 14-15 [= PhR].

²⁵ Enz, § 473.

²⁶ Enz, § 471.

²⁷ Enz, § 476; PhR, §§ 14-15.

²⁸ W20, p. 167.

²⁹ *Ethica* I, I.

como causas, senão que é ela como forma ativa a que se determina e causa *a si mesma* neles.³⁰ Sendo forma autoconsciente, a subjetividade humana pode, então, ser livre *em* seus impulsos sensíveis e *nos* demais conteúdos e processos da Natureza, que em cada caso a afetem. Tal como é compreendido por Hegel, o ato específico do livre arbítrio, isto é, a *decisão* (*Entschluß*, *Beschließen*), apresenta-se, pois, como uma autêntica realização do conceito de causa incausada ou causa livre.³¹

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter. In: *Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, t. 13, Hamburg: Meiner, 1994, p. 256: “Wirklich ist der Wille nur, wenn er ein solches Besonderes zum Seinigen macht, sich so bestimmt. Der Wille, der unentschlossen ist, ist nur ein möglicher Wille, der Entschluß nur macht seine Wirklichkeit”. Cf. *veja-se também*, neste sentido, W6, p. 240; Enz, § 477; PhR, § 12.

³¹ Enz, §§ 477-478, PhR, §§ 12-16.