

Norton Gabriel Nascimento

**O SURDO TECER DO ESPÍRITO:
A IMAGINAÇÃO EM HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Ulisses Razzante Vaccari.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, por meio do
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nascimento, Norton Gabriel
O surdo tecer do espírito: a imaginação em Hegel /
Norton Gabriel Nascimento
; orientador, Ulisses Razzante Vaccari, 2018.
147 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

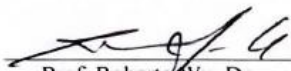
1. Filosofia. 2. Imaginação. 3. Hegel. I.
Vaccari, Ulisses Razzante. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Norton Gabriel Nascimento

“O SURDO TECER DO ESPÍRITO: A IMAGINAÇÃO EM HEGEL”

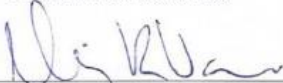
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2018.



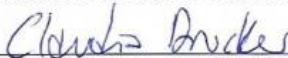
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

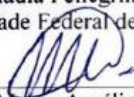


Prof. Ulisses Razzante Vaccari, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Claudia Pellegrini Drucker, Dr.ª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Marco Aurélio Werle, Dr.
Universidade de São Paulo

Para Valdomira (*in memoriam*)

Agradecimentos

“Vamos, Cordélia, ajeite um pouco a fala pr’a não estragar a sorte” (Shakespeare, *Rei Lear*).

A gratidão, sentimento nobre de reconhecimento, manifesta-se, sem maiores dificuldades, como virtude no interior do coração daqueles que, sabiamente, creem nas grandes conquistas como resultado, não só de um enérgico esforço individual, mas de uma série de valiosas contribuições. Ao alcançar a oportunidade de ingressar no curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, lancei-me a tortuosos caminhos, calcando, passo a passo, os degraus de minha formação, a qual encontra, no presente trabalho, a consumação de mais um de seus estágios.

Esse processo dialético — como não poderia deixar de ser — é originário de um impulso há muito brotado em mim, que, no desenrolar de seu enredo não linear, contou com a participação de inúmeros e insubstituíveis atores. Seriam esses os meus primeiros anos de aprendizagem? Faço das palavras de Wilhelm Meister as minhas:

Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. Ainda conservo essa disposição, com a diferença de que agora vislumbro com mais clareza os meios que me permitirão realiza-los. Tenho visto mais do mundo que tu crês, e dele tenho servido melhor do que tu imaginas¹.

É, pois, notório que um trabalho como este, em seu vagaroso desdobramento, não seria possível sem uma generosa parcela de auxílio. Todavia, como ânimo encrustado no interior de nossa subjetividade, uma exteriorização objetiva em palavras direcionadas aos que muito nos apoiaram, tente, por muitas vezes, não fazer justiça àquela sensível demonstração de afeto. Por esse motivo, do mesmo modo que a personagem Cordélia, na célebre tragédia de Shakespeare, buscarei rememorar brevemente aqueles que participaram ativamente desse trajeto, “[...] pois com certeza, o meu amor há de pesar bem mais que a minha língua”².

¹ (GOETHE, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p. 284).

² (SHAKESPEARE, *Rei Lear*, p. 761).

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, e grande amigo, Prof. Dr. Ulisses Razzante Vaccari, que desde que este projeto encontrava lugar somente em minha imaginação, aceitou o desafio proposto, apoiando-me em sua rigorosa e extremamente profícua orientação. E que, em um ato, à primeira vista, talvez imprudente, embora muito acertado, deixou-me livre para encontrar o meu próprio caminho. Foi, justamente, por meio desse generoso diálogo, que pudemos, juntos, encontrar o almejado termo médio entre o rigor do pensamento conceitual e a beleza da livre poesia, satisfazendo, assim, o “[...] espírito criador, como o nosso é ou deve ser”³.

Ao Professor Dr. Werner Euler, por ter me introduzido aos estudos da psicologia hegeliana, com a atenta leitura da *Enciclopédia* realizada durante as disciplinas ministradas no primeiro e no segundo semestre de 2015.

Aos Professores Dr. Marco Aurélio Werle e Dra. Cláudia Drucker, pelas grandiosas contribuições propiciadas na banca de qualificação, e por terem aceito, igualmente, participar de minha banca de defesa. Seus comentários foram, sem dúvida alguma, imprescindíveis para que o trabalho encontrasse e atingisse sua forma acabada.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC e à CAPES, pelo apoio e concessão da importante bolsa de estudos, a qual possibilitou a execução dessa pesquisa.

À minha família, que, carinhosamente, concedeu a liberdade e o suporte necessário à minha empreitada. Aproveito para me desculpar se muitas vezes negligenciei a todos, seja pela ocupação com o trabalho ou por minha demasiada introspecção nesse período. Ao seu amor, para sempre serei grato.

À Gabriela e Manoela, pela sincera amizade, a qual, inclusive, é um dos mais valiosos frutos conquistados com o início dessa empreitada.

À Marina, ao Anderson e ao Ítalo, pela amizade e grande contribuição com a leitura e revisão do texto.

Aos colegas organizadores e aos participantes dos eventos *Encontro de Filosofia da Arte, Colóquio Arte & Estética* e *Colóquio Imagem e Imaginação*.

A todos os outros amigos, professores e colegas, que abraçaram minha estranheza e sensibilidade, contribuindo para o meu crescimento, muito além da simples figura de um pesquisador.

³ (O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, p. 42).

E, por fim, por que não a Hegel? Essa alma do mundo, da história, a pessoa que mais esteve presente nos meus pensamentos nos últimos anos e que, certamente, inspirou este trabalho. Em suma, uma espécie de tutor invisível, que por suas palavras vivas, enquanto postas em movimento, mostraram-me o que é a filosofia e o caminho do filosofar.

Portanto, se aspiro algo para além do que já fora conquistado, é que esta dissertação seja, tão somente, um mero ponto de partida, uma semente a ser superada por seus vindouros frutos.

“Que a vida do ser humano não passe de um sonho, eis uma impressão que muitas pessoas já tiveram, e também eu vivo permanentemente com essa sensação” (Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*).

“Pois a imaginação é em si imprudente, extravagante e aventureira, tal como os sonhos, que são obras dela [...]” (Sulzer, *Imaginação*).

“O mundo se torna sonho, o sonho se torna mundo” (Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*).

Resumo

A determinação de Hegel de que o Absoluto, como autêntica expressão do espírito que busca o saber de si, deve apreender a história no fluxo do tempo, na autocompreensão que faz de si mesmo, quando constrói a sua representação, a imagem da ideia eterna, mediante a reflexão especulativa, nos leva a considerar a centralidade da imaginação em tal pensamento, uma vez que todo o sistema é fundado nesse princípio, e todo o desdobrar do espírito é em função dessa meta. O espírito, que avança, impulsionado pelo autêntico desejo do conhecer, institui a estrutura formal desta apreensão, a qual, do intuir ao representar, e deste para o pensar, alcança a genuína forma do conceito, relacionando-se com o seu verdadeiro conteúdo, o próprio espiritual. A partir da observação desse processo cognitivo, o qual faz da razão inteligência produtiva, percebeu-se que a imaginação e o espírito são instâncias que se permeiam e se entrelaçam intimamente: a primeira, estabelecida forma, e a segunda, como seu conteúdo. Ao se instituir como Espírito Absoluto, estágio este que representa a humanidade consciente de si, o espírito do mundo, a razão torna-se livre e apta para desvelar o véu que cobre sua imagem, reconhecendo-se diante do espelho de sua história. O nosso objetivo com esse esforço, e o que nos diferencia dos demais realizados, é, portanto, não ceder a uma consideração que toma a imaginação como uma faculdade isolada e nem ao oposto, observando brevemente a atividade inteligência, sem observar suas particularidades e a ação característica da fantasia. Diferentemente, o que este trabalho pretende é realizar uma exposição dos conceitos apresentados por Hegel, buscando entendê-los em conformidade com o seu pensamento especulativo e sistemático, mediante a atividade criadora do espírito. Com base nesse extensivo aparato, o arremate da nossa consideração sobrevém do encadeamento das noções indicadas com a unidade do *sistema* e o seu método característico, a *dialética*. Nesse sentido, a partir da relação da imaginação com as demais determinações ou momentos que integram a narrativa de automanifestação da razão, buscaremos reconstituir a tessitura da fantasia, entendida aqui como o seu aspecto criador, no movimento em que trama e urdidura se entrelaçam para produzir o surdo tecer do espírito na história.

Palavras-chave: Imaginação. Fantasia. Razão. Espírito. Hegel.

Abstract

Hegel's determination that the Absolute, as an authentic expression of the spirit that seeks self-knowledge, must grasp history in the flow of time, in the self-understanding that makes of itself, when it constructs its representation, the image of the eternal idea, through speculative reflection, leads us to consider the centrality of the imagination in such thinking, since the whole system is founded on this principle, and all the unfolding of the spirit is in function of that goal. The spirit that advances, driven by the authentic desire to know, establishes the formal structure of this apprehension, which, from intuition to representation, and from this to thinking, reaches the genuine form of the concept, relating to its true content, the spiritual itself. From the observation of this cognitive process, which makes reason productive intelligence, it was perceived that the imagination and the spirit are instants that permeate and intertwine intimately: the first, established form, and the second, as its content. By establishing itself as an Absolute Spirit, an entity that represents humanity conscious of itself, the spirit of the world, reason becomes free and able to unveil the veil that covers its image, recognizing itself before the mirror of its history. Our objective with this effort, and what sets us apart from the others accomplished, is therefore not to yield to a consideration that takes the imagination as an isolated faculty or the opposite, briefly observing intelligence activity, without observing its particularities and characteristic feature of fantasy. In contrast, what this work intends to do is expose the concepts presented by Hegel, seeking to understand them in accordance with his speculative and systematic thinking, through the creative activity of the spirit. Based on this extensive apparatus, the conclusion of our consideration comes from the chaining of the notions indicated with the unity of the system and its characteristic method, the dialectic. In this sense, from the relation of the imagination to the other determinations or moments that integrate the narrative of self-manifestation of reason, we will seek to reconstitute the fabric of fantasy, understood here as its creative aspect, in the movement in which weave and warp intertwine to produce the deaf weave of spirit in history.

Keywords: Imagination. Fantasy. Reason. Mind. Hegel.

Sumário

Nota Sobre as Referências	17
Introdução.....	19
Primeira Parte	
O poço e o pêndulo: a imaginação e o desenvolvimento dialético da razão como inteligência.....	45
A intuição.....	51
A representação.....	57
(i) A rememoração	60
(ii) A imaginação	63
(iii) A memória	67
O pensar.....	72
Segunda Parte	
O espírito através do espelho: o absoluto e a reafirmação da inteligência	81
Terceira Parte	
O politeísmo da imaginação: a fantasia diante do infinito.....	103
Considerações Finais.....	133
Referências.....	137

Nota Sobre as Referências

As indicações das referências ocorrem todas em notas de rodapé. No caso de Hegel, as citações são vinculadas ao corpo do texto, enquanto que, no rodapé, são mencionadas, exclusivamente, as informações acerca dos títulos das obras, seguidos do volume, quando este existir, e a página para qual a referência faz alusão. Para os demais autores, no entanto, são especificados, em nota, apenas os sobrenomes, seguidos do registro dos títulos das obras e a página ou parágrafo nos quais as citações figuram.

É, outrossim, importante destacar a diferenciação no uso dos termos hegelianos ao longo do texto. Quando em letra maiúscula, os títulos apontam para os capítulos, seções ou divisões do sistema, que Hegel relaciona indiscriminadamente, uma vez que para o filósofo estes não constituem meros títulos. Assim, a palavra “fenomenologia”, por exemplo, aponta tanto para a obra com o mesmo nome, quanto para o capítulo da *Enciclopédia* e, ainda, para a própria noção de consciência, como um significativo estágio do desenvolvimento do espírito.

Dessa maneira, para viabilizar uma melhor compreensão do texto, foram especificados os diferentes usos dos termos, do seguinte modo: os títulos das seções, capítulos ou partes do sistema são grafados com a primeira letra maiúscula. Já nos casos em que os termos se destinam às obras, os seus nomes são redigidos em itálico, de acordo com o que pode ser observado nos casos da Fenomenologia do Espírito e Ciência da Lógica, com ambas designando partes do sistema, e *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*, as obras publicadas em 1807 e 1812-1816, na devida ordem.

Por fim, é indispensável salientar que, neste trabalho, preferimos utilizar, quando disponíveis, as versões das obras já traduzidas para o português. Desse modo, são assinalados entre colchetes, conforme a necessidade de esclarecimento, os termos na língua original das referências. No caso de Hegel, em virtude da limitação que um trabalho de dissertação impõe, não foi possível, no âmbito do presente projeto, recorrer com afinco à extensa edição crítica publicada pela Felix Meiner. Por essa razão, os termos apresentados são referenciados a partir da edição das obras completas da editora Suhrkamp. Ademais, no final do trabalho, é possível verificar uma seção destinada à listagem das obras citadas e suas respectivas informações bibliográficas.

Introdução

“Mas do mero intelecto jamais surgiu algo inteligível e da mera razão jamais surgiu algo razoável” (Hölderlin, *Hipérion*).

“[...] como inteligência [...] o espírito encontra a si mesmo assim determinado: é seu surdo tecer dentro de si, no qual é para si dotado-de-material, e tem todo o material do seu saber” (Hegel, *Enciclopédia*).

A sensação de inquietação, a curiosidade e a busca pelo entendimento acerca da realidade configuram afecções que, certamente, podem ser qualificadas como idiossincrasias da espécie que anseia pelo conhecer. O saber, indicado até mesmo em nossa mais basilar definição como *homo sapiens*, é, desde os tempos mais remotos, o que nos constitui como humanidade. Ao obter consciência de si mesma, a espécie humana despertou do aconchegante seio da natureza para transformá-la e conhecê-la. No decorrer desse percurso, o homem volta para si mesmo, perguntando sobre sua própria existência, no impulso de se autoconhecer, na relação entre indivíduo, comunidade e mundo, a qual se desdobra em inúmeras tentativas e produções, expressas naquilo que chamamos de história.

A mitologia, uma das mais antigas formas de manifestação dessa vontade de apreender e explicar a realidade, e que ganha grande expressão na Grécia clássica, narra, por intermédio de seus ilustres poetas, tal como Homero e Hesíodo, histórias que representam o nexa entre o homem, a natureza e o divino. Um dos exemplos mais emblemáticos é retratado na tragédia *Prometeu Acorrentado*, esta que conta a história do titã que dá nome à obra. Nessa versão de Ésquilo do célebre mito grego, Prometeu é condenado por Zeus em virtude de ter se rebelado, roubando o fogo consagrado aos deuses para entregá-lo aos mortais. O mito, objeto de variadas reflexões, representaria o momento no qual a humanidade indefesa adquire inteligência, técnica e ciência, frutos do desejo pelo conhecimento, desde já associado ao poder e à liberdade, como um dos seus maiores bens.

A filosofia, que, juntamente com a mitologia, a religião e a arte, representa uma manifestação daquele desejo primitivo, é uma das produções humanas mais genuínas. A capacidade de conhecer, novamente expressa por meio da etimologia da palavra, é característica

daquele que ama ou deseja a sabedoria: o filósofo⁴. A admiração, a dúvida e o questionamento acerca do mundo são imanentes ao filosofar, que também pergunta pelo próprio conhecer. Anaxágoras, inclusive, definiu o princípio da constituição da realidade por meio do *Nous* (*νοῦς*), termo grego de difícil tradução para a língua portuguesa, mas que compreenderia, em última instância, a noção de inteligência, a qual se desdobrou em inúmeras formas mediante pensadores diversos, de Platão a Aristóteles, e deste último para filósofos modernos como Descartes, Hume e Kant.

A revolução operada por Kant alterou completamente o tratamento filosófico da questão, acarretando em uma série de tentativas de resposta para o problema do conhecimento, um dos temas centrais do movimento denominado como Idealismo Alemão. Os filósofos idealistas buscaram dar continuidade ao projeto filosófico do autor da *Crítica da Razão Pura*, cada qual com seu método particular, embora permanecessem em consonância com os principais temas da época: razão, liberdade, imaginação, absoluto e, como já indicado, o conhecer. Nesse fértil período entre a recepção da filosofia crítica de Kant, a publicação da *Doutrina da Ciência* de Fichte, a poesia e a crítica de arte dos irmãos Schlegel, Novalis e Hölderlin, assim como o *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling e a edição das últimas obras do idealismo absoluto de Hegel, encontramos um vasto referencial teórico, o qual, por meio de importantes filósofos da contemporaneidade como Lukács, Heidegger, Benjamin e Adorno, recebe uma nova atualização, resistindo ao desgaste tempo, enquanto se firma definitivamente na constelação do pensar.

Desde então, embora a ciência e a filosofia tenham conquistado significativos avanços, sobretudo nas últimas décadas, a pergunta pela inteligência e, principalmente, pelo conhecer, permanece sem uma resposta clara e definitiva. Ainda hoje, pensadores oriundos de diferentes

⁴ De acordo com o exposto por Diógenes Laércio em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (2008, p. 15), Pitágoras teria instituído o termo. No diálogo *O Banquete* de Platão, encontramos uma primorosa definição do filósofo como aquele que não detém a sabedoria, um gênio entre o sábio e o ignorante, que permanece nessa eterna busca pelo conhecimento, mediante a ideia do belo e do bom. Associada com a condição de Eros, essa concepção nos é apresentada no belíssimo discurso proferido pela sacerdotisa Diotima a Sócrates: “Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (PLATÃO, *O banquete*, p. 36).

áreas somam esforços para empreender, a partir de métodos próprios, uma estratégia de compreensão satisfatória de como se dá o conhecer e o que é possível conhecer mediante a razão humana. Uma outra questão de grande relevância para os estudos hodiernos é concentrada no entendimento de como se dão as próprias manifestações humanas, isto é, da sua cultura e história, bem como a arte, a religião e a filosofia.

O homem, destarte, permanece nessa busca constante por respostas daquela que representaria uma de suas mais antigas perguntas. A simples interação com o mundo jamais fora suficiente para a humanidade que necessita elevar-se sobre a irracionalidade, buscando a verdade despida de sua simples aparência, tal como, alegoricamente, Platão descreveu em seu belíssimo mito da caverna, na *República*. Partindo desse imediato e legítimo interesse pelo conhecer, a motivação para a realização desta pesquisa surge como consequência de uma série de estudos realizados nos últimos anos, nos quais observou-se, especialmente, a centralidade da atividade criadora da *imaginação* no desenvolvimento da *inteligência*.

Esse aspecto produtor da espécie humana, como aquela que detém a capacidade de criar, conhecer e transformar o mundo, inclusive na própria intenção de compreender como tal processo ocorre, constituiu, como já apontado, um significativo e recorrente tema do consagrado pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX, tanto no plano da arte, como também na filosofia⁵. Discorrendo sobre questões acerca da razão, imaginação, inteligência e liberdade, os pensadores dessa época empreenderam, no conjunto de sua produção⁶, uma inovadora maneira de considerar tais objetos.

⁵ A partir das “[...] reflexões de Kant sobre o juízo reflexionante, o gosto, o gênio, e a finalidade e de símbolo etc. abrem-se as portas para a afirmação da arte como um campo próprio e específico do saber humano, de modo que o idealismo alemão, que surgirá logo a seguir em sua forma mais contundente nas filosofias de Fichte, Schelling e Hegel, colocará a arte e a atividade da imaginação no centro de suas preocupações de pensamento” (WERLE; GALÉ (Ed.), *Arte e filosofia no idealismo alemão*, p. 10).

⁶ Como atesta Friedrich Schlegel em um tom profético: “Sempre se lamenta que os autores alemães escrevam para um círculo tão pequeno que, com frequência, acabem por escrever apenas uns para os outros. Isso é muito bom. Dessa forma a literatura alemã terá cada vez mais caráter e espírito. Entrementes, talvez possa até surgir um público” (SCHLEGEL, *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, A 275, p. 105).

Hegel, considerado o último grande filósofo da modernidade⁷, é um dos principais representantes desse movimento. A partir dos resultados da filosofia de Kant, Fichte e Schelling, além das contribuições dos pensadores consolidados pela tradição antiga e medieval, o filósofo construiu um sistema que descreve o processo de aquisição do autoconhecimento da razão que se manifesta como *espírito*⁸. Sob o fundo dessa categoria ímpar, a filosofia de Hegel representa uma ruptura perante a tradição filosófica supracitada, incorporando seus resultados, ao passo que, por sua força crítica, opera uma ressignificação sistemática e reflexiva, quando, por fim, termina por consumir um projeto único no desdobramento do pensamento ocidental⁹.

Ao voltarmos para a história da filosofia para resgatar essa concepção inigualável e, ainda, com o intuito de compreendê-la e analisá-la criticamente, devemos estar conscientes das dificuldades de tal empresa, edificando nosso arcabouço intelectual, para, assim, sustentar solidamente nosso propósito. Dito de outro modo, para que o voo da nossa fantasia seja efetivo, nossas asas devem se parecer muito mais com aquelas robustas do pássaro de Minerva do que com as frágeis e efêmeras utilizadas por Ícaro em seu malfadado intento. Pois, como advertido por Hegel na conhecida passagem do prefácio à *Filosofia do Direito* – e muito bem notado, embora tarde demais, pelo filho de Dédalo – o voo,

⁷ Para Hösle: “O sistema de Hegel é incontestavelmente um dos mais coesos projetos de pensamento da história da filosofia” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 17).

⁸ “Para Hegel, o espírito não é uma determinação entre as outras, mas a determinação, verdadeira, absoluta, do ser: o hegelianismo é a filosofia do ser como espírito” (BOURGEOIS, *Hegel: os atos do espírito*, p. 253).

⁹ Como assevera Habermas: “[...] Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade. Em razão disso, é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação *interna* entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre *outras* premissas. Em todo caso, não podemos descartar *a priori* a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel” (HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 8).

entendido aqui como o filosofar, não ocorre perante um cintilante fulgor, quando o sol ocupa o ponto mais alto do firmamento¹⁰, ao contrário:

Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva¹¹.

Nesse melancólico sopro do pensar, o filosofar irrompe através do turvo céu noturno como um longo processo, o qual requer para o seu consumir reflexão e paciência, sobretudo no que concerne a Hegel¹², em que a complexidade derivada, principalmente, de sua escrita intrincada, muitas vezes apontada como um atributo da linguagem especulativa, contribui para o surgimento de questões ambíguas, as quais constituem a gênese de atribuições errôneas e interpretações equivocadas dos conceitos expostos em seu sistema¹³.

Como constata o próprio pensador alemão em uma de suas preleções sobre a história da filosofia: “Um grande homem condena os humanos a explicá-lo”¹⁴. Esse aforismo do período de Berlim, certamente,

¹⁰ Recorrendo novamente a Schlegel: “O pensador necessita exatamente da mesma luz que o pintor: clara, sem reflexos ofuscantes ou incidência direta do sol – e se possível – de cima para baixo” (SCHLEGEL, *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, p. 107).

¹¹ *Princípios da filosofia do direito*, p. xxxix.

¹² Como nos relata Hartmann acerca do pensador alemão: “A sua personalidade amadureceu lentamente, como depois a sua filosofia. Tudo no seu desenvolvimento é persistentemente elaborado, circunspecto e orgânico, invisível ao começo, mas plenamente pensado e provado quando vem à luz” (HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 346).

¹³ Para Beckenkamp: “A principal razão para este estado de coisas é provavelmente a dificuldade de compreensão que o pensamento hegeliano reserva aos que se aproximam, ainda que com a melhor das vontades. Quer me parecer que é dessa dificuldade inicial que derivamos mal-entendidos sem fim, que levam então a oposição preconcebida às ideias de Hegel” (BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 7). A título de exemplo, podemos citar a famigerada e controversa problemática acerca do fim da arte: “[...] a começar pelo fato de [Hegel] nunca ter enunciado diretamente a questão em seus cursos” (WERLE, *A questão do fim da arte em Hegel*, p. 10).

¹⁴ (ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, p. 555).

pode ser aplicado ao nosso filósofo. No entanto, como declara outro grande pensador, Foucault, na contemporaneidade¹⁵: “[...] toda a nossa época, seja pela epistemologia, lógica, por Marx ou Nietzsche tenta escapar de Hegel”¹⁶. O autor da *Arqueologia do saber* continua seu discurso, neste mesmo tom, advertindo:

Mas escapar de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardid que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar¹⁷.

Por força dessa determinação, uma advertência àqueles que, com coragem, se lançam à tarefa de observar o engenho de tal pensamento, jamais configuraria um excesso de cautela. No momento que adentramos ao reino espiritual apresentado por Hegel, devemos abandonar, sem a menor hesitação, qualquer resquício ou sombra daquilo que constituiria meros escombros das filosofias precedentes ou, até mesmo, posteriores ao seu sistema. De outro modo, devemos atuar com prudência, percebendo que, apesar do vocabulário e dos conceitos, aparentemente, familiares, estamos diante de algo novo, ou, ao menos, de uma ressignificação, que produz uma maneira distinta de pensar, um complexo jogo, que Hegel constrói, astuciosamente, com a história da filosofia¹⁸.

¹⁵ Tal concepção é compartilhada por Bernard Bourgeois, que atenta para o fato de que a filosofia hodierna, em geral, busca compreender Hegel desconsiderando a unidade de sua filosofia sistemática, para realizar uma leitura mediada por terceiros e, por isso, descolada se sua própria letra: “Muitos ‘ultrapassaram’ Hegel, mas sem passar por ele. No caso de Hegel, é mais fácil superá-lo afirmando compreender Hegel melhor que o próprio, do que passar pelo tremendo trabalho de procurar compreender o que ele efetivamente *disse*” (BOURGEOIS, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, p. 376).

¹⁶ (FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 72).

¹⁷ (FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 72).

¹⁸ Nas palavras de Koyré: “A filosofia de Hegel, ao pretender realizar *um modo novo de pensamento*, ao marcar uma etapa nova e superior da evolução do espírito, um passo decisivo para frente, fica claro que não poderia ser compreendida por aqueles que, seguindo seu antigo modo de pensamento, haviam ficado para trás e não eram contemporâneos espirituais de Hegel. É claro que aqueles que não veem o caráter positivo da negação e só podem pensar por noções

A partir desse momento, assim como a figura do poeta Virgílio para Dante em sua longa jornada, confiaremos ao espírito a difícil tarefa de nos guiar por meio de suas intrincadas determinações. Ao permitirmos o sistema falar por si próprio, libertamos o pensamento de Hegel das amarras que constroem sua filosofia a uma ciência morta, descolada do tempo, para acompanharmos o movimento especulativo que dá vida ao espírito, incorporando o fim, a negação absoluta, para inseri-lo na história.

Dito isso, toda a tentativa de apreender o seu pensamento vivo e orgânico como uma coleção de determinações ossificadas, desconsiderando o seu método, o sistema e movimento do espírito, acarretará somente em violência a tal filosofia¹⁹. Como bem notado por Bourgeois, muitos dos que empreenderam uma tentativa de apreender Hegel, justamente: “[...] quiseram explicar o filósofo da *Razão* [...] submetendo-a ao *entendimento* que separa, diferencia, distingue”²⁰. Ao contrário, o pensador do espírito, com seu modo especulativo de tratar a realidade, ela mesma intrincada em processos dialéticos não lineares, interpreta a história, a arte, a filosofia e seu próprio sistema, constituídos como uma atividade, a qual, simultaneamente, preserva e supera suas cisões, expressando-se em uma unidade diferenciada, capaz de refletir todo o movimento da humanidade em sua eterna busca pelo conhecer.

Para o filósofo, o espírito do mundo é a expressão última desse fim e o objetivo da Filosofia, como sua manifestação, é descrever esse encadeamento entre o tempo, humanidade e mundo, o qual Hegel certamente não concebeu que terminaria nele, mas que seu pensamento constituiria uma passagem²¹, o fim de uma tradição, que inauguraria,

rígidas e não dialéticas não podem compreender Hegel. E preciso que adquiram, inicialmente, a faculdade de pensar de outra maneira que não aquela com a qual pensaram até agora” (KOYRÉ, *Études d'Historie de la penée philosophique*, p. 76 apud LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 20).

¹⁹ Como atesta Bourgeois: “Para Hegel, mais que para qualquer outro filósofo, vale a afirmação de que para compreender uma obra é necessário recriá-la por si mesmo”. Por essa razão: “Do mesmo modo, a compreensão do saber absoluto hegeliano exige que o leitor se torne o movimento imanente desse saber, reafetando-o em si mesmo [...]” (BOURGEOIS, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, p. 442-443).

²⁰ (BOURGEOIS, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, p. 378).

²¹ Como expresso no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “Aliás, não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para outra época” (*Fenomenologia do Espírito*, § 11, p. 28).

assim como o pensamento de Kant para a sua geração²², a transição para tempos vindouros. Para Hartmann, inclusive, ao tomar o tempo como palco da atuação da razão especulativa, o pensamento de Hegel:

[...] seria o elo que completa um longo caminho, mas que é, ao mesmo tempo, o primeiro passo de uma nova vereda. Pois se, como síntese histórica, o seu sistema é, em absoluto, o primeiro passo, nem por isso necessita de ser o último²³.

Nesse sentido, podemos recorrer novamente a Foucault, desta vez com a sua *Hermenêutica do Sujeito*, na qual o filósofo expõe o que, para ele, representaria o *leitmotiv* de toda a narrativa do pensamento ocidental, a questão do conhecimento, desde a filosofia grega de Platão e Aristóteles até a filosofia alemã de Kant e Fichte, culminando na instauração do sistema especulativo de Hegel:

E se é este o problema da filosofia ocidental - de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhne*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? - se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então por que a *Fenomenologia do espírito* é o ápice desta filosofia²⁴.

O conhecer, como esse autêntico elo, o impulso que liga as séries de determinações do sistema, é a atividade criadora do espírito, que produz os mecanismos de sua própria apreensão, enquanto se apresenta livremente em múltiplas manifestações. A determinação de Hegel de que o Absoluto, como autêntica expressão do espírito que busca o saber de si, deve apreender a história no fluxo do tempo, na autocompreensão que faz

²² Como Schelling, em 1795, escreve para Hegel: “A filosofia ainda não chegou ao final. Kant deu os resultados: faltam ainda as premissas”. E conclui: “Nós precisamos seguir adiante com a filosofia” (HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, v. 1, p. 14, tradução nossa).

²³ (HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 670).

²⁴ (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 591).

de si mesmo, quando institui a sua representação, a imagem, mediante a reflexão, nos leva a considerar a centralidade da imaginação em tal pensamento, uma vez que todo o sistema é fundado nesse princípio, e todo o desdobrar do espírito é em função dessa meta. A partir da observação desse processo cognitivo, o qual faz da razão inteligência produtiva, percebeu-se que, para Hegel, a imaginação e o espírito são instâncias que se permeiam e se entrelaçam intimamente: a primeira, estabelecida forma, e a segunda, como seu conteúdo. Esse movimento, isto é, o encontro do espírito consigo mesmo, possibilita o conhecer, e não apenas um mero conhecer, mas o verdadeiro autoconhecimento. Como resultado, prontamente aptos mediante imprescindíveis noções, inauguraremos nossa empresa, no ímpeto de desvendar e demonstrar a legitimidade de tal objeto, a imaginação, que, de saída, ironicamente ou não, sequer é considerada um tema propriamente hegeliano.

*
**

A princípio, enunciar a questão da imaginação em Hegel equivaleria ao capcioso procedimento de apontar aleatoriamente um verbete em uma *enciclopédia*. Este ato do espírito, por assim dizer, parece muito diferir da antecedente e memorável consideração kantiana, ou até mesmo fichteana, na qual essa faculdade obteve, na melhor das comparações, um tratamento explicitamente mais significativo. Por isso, é no mínimo curioso nos depararmos com uma afirmação tal como exposta por Derrida, quando este decreta que a imaginação é um conceito fundamental para a estética hegeliana, sendo sua importância análoga à imaginação transcendental de Kant²⁵. Se isso não fosse o suficiente para aguçá-la nossa fantasia desregrada, manifestações como as considerações

²⁵ “Permanece, em todo o caso, que a imaginação produtora – conceito fundamental da Estética hegeliana – tem um lugar e um estatuto análogos aos da imaginação transcendental” (DERRIDA, *Margens da filosofia*, p. 116).

de Bates²⁶, Hösle²⁷, Lebrun²⁸, Vieweg²⁹ e até mesmo do próprio Hegel³⁰, poderiam nos servir de última inspiração.

Contudo, ao tentarmos desconjuntar o robusto e sistemático emaranhado filosófico de Hegel a partir do delicado fio da fantasia, somos, quase que imediatamente, surpreendidos com o primeiro e talvez o maior dos nós: o diminuto número de exposições que o nosso filósofo dedicou à imaginação em suas obras. Como ressalta Bates³¹, na publicação mais célebre do pensador alemão, a *Fenomenologia do Espírito*, o termo *Einbildungskraft*, que corresponde à atividade imaginativa, é grafado uma única vez, no prefácio, onde se lê:

Assim, hoje, um filosofar natural que se julga bom demais para o conceito, e devido à falta de conceito se tem em conta de um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações caprichosas de uma força de *imaginação* somente desorganizada por

²⁶ “Mas é precisamente o papel da imaginação na exposição de Hegel do sistema que é tão importante. A imaginação é, ao mesmo tempo, o coração do sistema e o que o afasta de ser mero dogmatismo” (BATES, *Hegel's theory of imagination*, p. xiv, tradução nossa).

²⁷ “A mais importante criação da fantasia sinalizadora é, segundo Hegel, a *linguagem*, que, na maior parte das filosofias, é injustamente tratada como ‘como apêndice na Psicologia ou mesmo na Lógica’” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 440).

²⁸ “Se a imaginação ‘poética’ rouba a independência do natural, entretanto ela não passa de uma meia-medida – o ponto médio entre a intuição imediata da natureza e o puro pensamento” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 27).

²⁹ “[...] a reconstrução do conceito hegeliano de imaginação é indispensável para a compreensão adequada das reflexões filosóficas acerca do conhecimento. Para ser mais preciso: a visita a este referido ‘esconderijo’ da filosofia nos mostra, em grande medida, tesouros desconhecidos, nos provendo as fundações, tanto para uma filosofia moderna do conhecimento como para a estética” (VIEWEG, *La fuerza suave sobre las imágenes*, p. 208, tradução nossa).

³⁰ “Por fim, a fonte das obras de arte é a atividade livre da fantasia que nas suas criações [*Einbildungen*] é de fato mais livre do que a natureza. A arte tem à sua disposição não somente todo o reino das configurações naturais em suas aparências múltiplas e coloridas, mas também a imaginação criadora que pode ainda, além disso, manifestar-se em produções *próprias inesgotáveis*” (HEGEL, *Cursos de estética*, v. 1, p. 31).

³¹ (BATES, *Hegel's theory of imagination*, p. 138).

meio do pensamento – imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia³².

Nesta passagem, o filósofo de Stuttgart demonstra sua insatisfação perante a tendência de um filosofar que despreza o conceito, servindo-se, tão somente, de imagens produzidas por um malogrado emprego da imaginação³³. Sendo assim, quanto àquela objeção, poderíamos nos defender, já que o objeto da obra supracitada não concerne ao estudo da inteligência, objeto da Psicologia e lugar que Hegel determinou como próprio das faculdades do espírito teórico, mas ao movimento dialético da consciência, o legítimo propósito da Fenomenologia³⁴.

No momento concedido à Psicologia, em contrapartida, deixamos o decorrido âmbito da consciência e adentramos no domínio do *espírito*³⁵, o qual corresponde à unidade entre sujeito e objeto, alma e consciência, e agora perfaz o determinado retorno para si. É desse momento que parte a

³² *Fenomenologia do espírito*, § 68, p. 64.

³³ A crítica de Hegel é endereçada, principalmente, à noção de gênio adotada pelo movimento romântico e às ineficazes formas do filosofar de seu tempo. Como observa Lebrun: “Quando ele se admira que Schlegel e outros possam expor meteoricamente sua filosofia em algumas horas, não o faz para louvá-los. Filosofar aprende-se, sem desagradar a Kant: trata-se de um trabalho que exige o pesar e uma erudição pacientemente adquirida - Hegel o recorda à saciedade. Pensar não é pôr a cabeça entre as mãos, nem deixar que o Logos se difunda em imagens” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 15). A reprovação, todavia, não é direcionada ao poetar como a autêntica forma da manifestação artística, mas àquela “[...] mistura imprecisa entre filosofia e poesia, que acaba fazendo desaparecer ambas, pois, segundo Hegel, a verdadeira arte, tanto quanto a verdadeira filosofia, emergem do princípio comum da clareza” (GONÇALVES, *Sobre a possibilidade da unificação entre filosofia e poesia no sistema de Hegel*, p. 449).

³⁴ Para Châtelet: “O objeto da Fenomenologia do Espírito é [...] apresentar a experiência da consciência se fazendo Espírito e analisar as representações sucessivas que ela toma ao longo de sua ascensão dramática” (CHÂTELET, *Hegel*, p. 62). Derrida, por seu turno, corrobora com esta interpretação, quando afirma: “Notemos, entretanto, sem poder nos deter nisso aqui, que a semiologia, parte da ciência do sujeito para si, não pertence, contudo, à ciência da consciência, isto é, à fenomenologia” (DERRIDA, *Margens da filosofia*, p. 111).

³⁵ De acordo com Rosenkranz, a concepção de espírito é justamente o aspecto que diferencia Hegel das demais abordagens da Psicologia: “Hegel apreendeu a partir de um princípio superior, o qual distingue sua filosofia de todas as outras – a ideia de espírito” (ROSENKRANZ; HALL, *Hegel's Psychology*, p. 18, tradução nossa).

consideração hegeliana da imaginação, na esfera do espírito enquanto subjetivo, teórico, até a sua consolidação como absoluto. Com efeito, em virtude dessa concepção, uma crítica de Hegel à psicologia vigente em sua época não seria, de modo algum, arbitrária ou inesperada. O filósofo demonstra, até mesmo em mais de uma ocasião³⁶, que a situação dessa ciência no seu tempo era deplorável e, por isso, insatisfatória:

[...] dificilmente se encontrará uma ciência que esteja num estado tão lamentável e de tanto abandono como a teoria do espírito comumente designada por psicologia³⁷.

Diante do proeminente embate entre as posições racional e empírica da Psicologia, representadas sobretudo pela metafísica de Wolff e o idealismo transcendental de Kant, Hegel opta, mediante o método especulativo, por conservar e negar aspectos de ambos os discursos. Sobre a psicologia racional, o filósofo rejeita, principalmente, a condição estática que esta posição atribui à alma, definida como uma substância suprassensível imóvel, que não contempla a diferença em sua unicidade. Por outro lado, Hegel não pretende, da mesma forma, fundar uma psicologia empírica, visto que esta abordagem também fracassa ao separar as faculdades do espírito, diferenciando e enumerando suas particularidades. Apesar de ressaltar o caráter de unidade da primeira consideração e a qualidade fenomênica da segunda³⁸, Hegel não aspira nem à restauração do antigo método racionalista – já que este procedimento seria inviável na esteira da revolução instaurada por Kant – nem intenciona a continuidade do método empirista tal como inicialmente proposto, uma vez que este, por sua vez, desconsidera a conexão orgânica entre as potências do espírito. Para Hegel, ao contrário, o espírito, objeto da Psicologia, é uma consciência em movimento que

³⁶ Uma segunda referência acerca da condição da Psicologia pode ser verificada na seção da *Enciclopédia* destinada a esta ciência: “A Psicologia, como a Lógica, pertence a essas disciplinas que nos tempos modernos tiraram menos proveito da cultura mais universal do espírito e do conceito mais profundo da razão, e se encontra ainda sempre no estado pior possível” (*Enciclopédia*, § 444, p. 218).

³⁷ *Princípios da filosofia do direito*, § 4, p. 12.

³⁸ “A despeito disso, podemos dizer [...] que o importante de se manter da concepção da Psicologia Racional é que ela supõe a unidade conceitual do sujeito e a Psicologia Empírica, por sua vez, observa a manifestação sensível e fenomenal do espírito” (MORAIS, *O conceito de sujeito na introdução da “Filosofia do Espírito” de Hegel*, p. 335).

unifica e preserva a diferença, atuando em consonância com as diversas faculdades que fazem parte de seu desenvolvimento³⁹. Como exposto na introdução à Filosofia do Espírito:

Por essa autodiferenciação, por esse transformar-se e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático; e só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. Predicados [estes] que não podem atribuir-se nem à psicologia racional nem à psicologia empírica, pois a racional faz do espírito uma essência morta, separada de sua efetivação, enquanto a empírica mata o espírito vivo, esquartejando-o em uma multiplicidade de potências autônomas, as quais não são produzidas e mantidas em coesão pelo conceito⁴⁰.

Ao operar uma síntese diferenciada entre as abordagens citadas, Hegel termina por desenvolver uma perspectiva distinta das demais⁴¹. A psicologia de Hegel é, destarte, a ciência que representa a consumação do silogismo de elevação do espírito enquanto subjetivo, assumindo-se como unidade diferenciada da alma e da consciência⁴². Além dessa considerável ruptura, podemos destacar o que caracteriza um dos mais importantes acréscimos da filosofia hegeliana, inclusive para o nosso entendimento futuro a respeito da fértil relação entre a imaginação e a inteligência, a

³⁹ Segundo Pertille: “[...] é justamente esse aspecto totalizante do espírito subjetivo enquanto unidade do subjetivo e do objetivo no elemento da subjetividade que não transparece nas doutrinas psicológicas de então” (PERTILLE, *A faculdade do pensar e as faculdades do espírito*, p. 52).

⁴⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 379, p. 13.

⁴¹ Para Rosenkranz: “Não existe psicologia, exceto a hegeliana, que desenvolve tão bem a conexão interna das formas de inteligência teórica, a origem da linguagem, o conseqüente processo de transformação do conhecimento passo a passo” (ROSENKRANZ; HALL, *Hegel's Psychology*, p. 24, tradução nossa).

⁴² Esta elevação é parte do processo que se inicia com a saída do espírito do âmbito da natureza em direção ao reino espiritual, assumindo-se, no primeiro estágio, como alma natural, para adquirir, no segundo, a consciência de si, até que no terceiro momento, a Psicologia, é, enfim, espírito: “Começa com o espírito como sujeito independente que emergiu do processo fenomenológico como unidade diferenciada do sujeito e objeto” (NICOLAPOULOS; VASSILACOPOULOS, *On The Systemic Meaning Of Meaningless Utterances*, p. 23, tradução nossa).

saber, a consideração psicológica do signo e da linguagem, que, segundo o próprio filósofo, foi usualmente abordada com displicência nos outros sistemas⁴³:

Habitualmente, o *signo* e a *linguagem* são introduzidos em qualquer parte, como *apêndice* na Psicologia ou também na Lógica, sem se ter pensado em sua necessidade e conexão no sistema da atividade da inteligência. O verdadeiro lugar do signo é o que foi motivado: a inteligência [...]⁴⁴.

Hegel não só constatou que as exposições anteriores da Psicologia eram insuficientes como reivindicou para si mesmo a prerrogativa de determinar o autêntico lugar daquela ciência, manifestando ainda o desejo de ampliar sua contribuição sobre a doutrina do espírito e, mais precisamente, da Psicologia, oferecendo um tratamento compatível com a sua elevada posição em relação ao desenvolvimento do espírito. Essa pretensão foi anunciada em uma carta a Niethammer, na qual o filósofo informa ao amigo teólogo o seguinte plano: “Espero ser capaz de apresentar o meu trabalho sobre a lógica na próxima páscoa, a minha psicologia seguirá mais tarde”⁴⁵. De fato, como esboçado nesta carta de 10 de outubro de 1811, o primeiro dos objetivos foi concretizado mediante a publicação da *Ciência da Lógica* em dois volumes, o primeiro, a Lógica Objetiva, em 1812 e 1813, e o segundo, a Lógica Subjetiva, em 1816. Sobre o projeto da Psicologia, o mais próximo que dispusemos foi a primeira edição da *Enciclopédia* em 1817, em que a Psicologia ocupa apenas uma seção juntamente com as demais partes do extenso sistema. Uma segunda manifestação deste mesmo propósito ocorreu na sequência das referidas publicações, já no ano de 1820, na introdução para a sua *Filosofia do Direito*, onde o filósofo declara:

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* expus já, e espero um dia concluí-lo, o esquema destas premissas: o Espírito é, de início, inteligência, e as determinações através das quais, pela representação, efetua o seu desenvolvimento desde

⁴³ Sobre essa atividade da imaginação produtora de signos, Höslé destaca: “A mais importante criação da fantasia sinalizadora é, segundo Hegel, a linguagem, que, na maior parte das filosofias, é injustamente tratada [...]” (HÖSLE, *O Sistema de Hegel*, p. 440).

⁴⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 458, p. 247.

⁴⁵ (HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, v. 1, p. 389, tradução nossa).

o sentimento até o pensamento são as jornadas para alcançar produzir-se como Vontade, que, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência. A contribuição que assim espero vir a poder dar a um conhecimento mais profundo da natureza do espírito [...]”⁴⁶.

Novamente, as únicas considerações dessa ordem vieram até nós por meio das edições ulteriores da *Enciclopédia*, publicadas em Berlim nos anos de 1827 e 1830. Com isso, a exposição de Hegel acerca da imaginação permaneceu concentrada, nominalmente, nas exposições da *Enciclopédia*⁴⁷ e dos *Cursos de Estética*⁴⁸. Na primeira, ela é inserida na seção inaugural da Filosofia do Espírito, no âmbito do Espírito Subjetivo, como uma *faculdade da inteligência*⁴⁹ pertencente à Psicologia.

⁴⁶ *Princípios da filosofia do direito*, § 4, p. 12.

⁴⁷ O sistema filosófico construído por Hegel foi desenvolvido ao longo de sua vida e percurso acadêmico, sendo aprimorado, estruturado e, de certa forma, compilado em sua obra *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Fruto da experiência desenvolvida nos cursos que ministrou, de manuscritos arranjados em parágrafos que eram comentários oralmente nestas aulas e, posteriormente, incluídos como adendos, este trabalho foi publicado pela primeira vez em 1817, acarretando nas subseqüentes edições, rearranjadas e ampliadas, nos anos de 1827 e 1830. A *Enciclopédia* em relação à filosofia de Hegel pode ser considerada como “[...] a obra onde o racionalismo hegeliano se revela mais claramente, como a apresentação do sistema do saber [...]” (BOURGEOIS, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, p. 378).

⁴⁸ De modo análogo à *Enciclopédia*, os *Cursos de Estética*, como texto, nasceram da necessidade de Hegel de dispor de um suporte para a elucidação dos conceitos apresentados em suas aulas. As preleções sobre estética, originalmente ministradas entre 1818 e 1829, foram publicadas postumamente a partir dos cadernos do filósofo e anotações produzidas pelos estudantes que participaram dos cursos, na edição organizada por um destes alunos, Heinrich Gustav Hotho, no ano de 1835. De acordo com Werle: “A estética de Hegel pretende ser um discurso sobre a arte, ao mesmo tempo histórico e sistemático, em que se trata de localizar – seja no plano ideal, por meio das Formas de arte, seja no plano concreto sensível e particular, por meio das artes particulares – as diferentes configurações que nos ofertou a história da arte” (WERLE, *A aparência sensível da ideia*, p. 134).

⁴⁹ Devemos esclarecer que, a partir deste momento, todo e qualquer registro da palavra *faculdade*, ou *Vermögen* na língua alemã, deve ser entendido em oposição à metafísica racional e, principalmente, ao aparato teórico edificado por Kant em sua filosofia crítica. Entendemos a carga conceitual que o referido termo carrega, contudo, ao instituir sua Psicologia própria, Hegel termina por ressignificar tal

Localizada no estágio da representação, é, neste contexto, precedida pela rememoração e sucedida pela faculdade da memória. Na segunda obra, os *Cursos de Estética*, ela recebe uma consideração própria como fantasia [*Phantasie*], no terceiro capítulo do primeiro volume acerca do belo artístico ou ideal, como uma determinação da seção do artista, seguida pelas reflexões relativas ao gênio e o entusiasmo.

Apesar desse esforço aliado às significativas considerações mencionadas, poderia persistir em nós uma inquieta sensação de vulnerabilidade, como que perseguindo o nosso objeto através da névoa que envolve o imponente edifício do sistema, enquanto ofuscados pela sombra de concepções hegelianas muito mais iluminadas pela história da filosofia⁵⁰. Ainda assim, seguros no adarve de tal baluarte, permaneceríamos obstinados defronte ao convidativo precipício, nos perguntando se nesse remoto refúgio teria Hegel escondido a imaginação tal como Homero esconde Aquiles na *Ilíada*, longe de abalar, com isso, o inexorável prestígio do herói diante do grandioso conflito.

Uma possível resposta para essa indagação parece vir do próprio Hegel, ao considerar que o único que depreendeu e verdadeiramente alcançou uma compreensão do espírito análoga à sua abordagem da Psicologia e, assim, do desenvolvimento orgânico das faculdades da razão, foi Aristóteles. Isso porque o Estagirita, segundo o filósofo alemão, concebeu o desdobramento das capacidades do intelecto em sua contínua

vocábulo, que passa agora a designar uma força viva, jamais mecânica, um desenvolvimento orgânico de potências que se entrelaçam, atuando junto ao espírito como autêntica forma da razão ou inteligência, no curso do conhecer. Para Pertille: “O problema [...] não é a associação do conceito de *Vermögen* ao espírito, mas de suas diferentes determinações. Ou seja, o conceito *Vermögen* pode, segundo Hegel, ser definido tanto em um sentido especulativo, o qual demarca a potência ou força em si do espírito que conduz ao para si de sua efetivação, quanto em um sentido do entendimento reflexivo, enquanto faculdade que supõe uma separação entre sujeito e objeto, potência e ato, e as próprias atividades desvinculadas entre si, e de seus produtos” (PERTILLE, *A faculdade do pensar e as faculdades do espírito*, p. 53). A primeira acepção, portanto, é adotada por Hegel em sua filosofia especulativa, enquanto que a segunda, por seu turno, pertence ao método das considerações racional e empírica da Psicologia.

⁵⁰ Podemos citar como exemplo as noções de recordação, consciência ou absoluto. Para Hösle, inclusive: “A escassez das exposições de Hegel a respeito do espírito subjetivo, no essencial fixadas apenas na *Enciclopédia*, é ainda suplantada pela escassez da literatura de investigação” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 378).

determinação recíproca⁵¹, como uma espécie de contraposição anacrônica ou ponto de intersecção daquilo que viria a ser a crítica de Hegel acerca das abordagens racional e empírica da Psicologia. Em *De anima*, é possível observar, inclusive, a relação próxima da imaginação com as demais faculdades da alma, uma vez que, neste quadro, ela é inserida no movimento que parte do sentir, com a percepção, ao pensar⁵². Considerando essa concepção aristotélica, Hegel afirma:

Os livros de *Aristóteles* sobre a alma, com seus tratados sobre os aspectos e os estados particulares da alma, são por esse motivo ainda sempre a mais notável ou a única obra de interesse especulativo sobre esse objeto. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com isso, reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos⁵³.

O desenlace desta estreita meada parece ser viável, portanto, mediante a esta ponta, buscando relacionar o nosso objeto, a imaginação, com a atividade singular do espírito teórico, a inteligência, e as demais faculdades, estágios e determinações que compõem, ponto a ponto, o desenvolvimento do espírito no processo histórico de conhecimento de si e determinação de sua própria liberdade. Para alcançar tal propósito, utilizaremos o material que detemos, principalmente, mas não exclusivamente, a partir das exposições reportadas na *Enciclopédia* e nos *Cursos de Estética*, concatenando estas com as demais obras, fragmentos e passagens nos quais o nosso objeto ocorre⁵⁴.

⁵¹ “Essa unidade da subjetividade, desde a sua mais imediata forma até as suas formas mais mediatas, é o que Hegel lê em *De Anima* e o que ele opõe às visões modernas da subjetividade” (FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, p. 251, tradução nossa).

⁵² Para Aristóteles, assim como Hegel, a imaginação é uma espécie de termo médio: “Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições” (ARISTÓTELES, *De Anima*, p. 110).

⁵³ *Enciclopédia*, v. 3, § 378, p. 9.

⁵⁴ Os termos imaginação [*Einbildungskraft*] e fantasia [*Phantasie*] despontam, de uma forma ou de outra, em diversas obras de Hegel, como nos escritos ou fragmentos de juventude, na *Ciência da Lógica*, além das preleções sobre *Filosofia do Direito*, *Filosofia da História*, *Filosofia da Religião*, *História da Filosofia* ou, ainda, na aludida citação da *Fenomenologia do Espírito*.

Com base nesse extensivo aparato, o arremate da nossa consideração sobrevém do encadeamento das noções indicadas com a unidade do *sistema* e o seu método característico, a *dialética*. Nesse sentido, a partir da relação da imaginação com as demais determinações ou momentos que integram a narrativa de automanifestação da razão, buscaremos reconstituir a tessitura da fantasia, entendida aqui como o seu aspecto criador, no movimento em que trama e urdidura se entrelaçam para produzir o surdo tecer do espírito próprio da inteligência.

*
**

Para a tarefa de apresentação de seu ambicioso projeto, Hegel construiu, paulatinamente, um complexo sistema por meio do qual o seu pensamento especulativo pôde ser exposto. Nos múltiplos estágios, caracterizados pelos sucessivos silogismos que descrevem o desenvolvimento do espírito na história, no momento reservado ao Espírito Subjetivo, e mais precisamente, na Psicologia, como já observado, a imaginação encontra o seu devido asilo. Em vista disso, a fim de assimilar o desenvolvimento da fantasia e compreender o próprio movimento dialético desta faculdade em relação ao espírito no sistema hegeliano, são fundamentais para a consumação de nosso desígnio as noções de sistema e método dialético.

O sistema, que é o modo por meio do qual Hegel determina a exposição adequada para a sua filosofia⁵⁵, trata do desenvolvimento do espírito no vagaroso processo de autoconhecimento e conquista de sua própria liberdade. Logo na introdução para a sua Filosofia do Espírito, o terceiro volume da *Enciclopédia*, o filósofo alemão decreta: “Por esse motivo, todo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo que há no céu e na terra”⁵⁶. No mesmo volume, Hegel expõe, já na primeira página, o que segundo ele constitui o mandamento absoluto: “conhece-te a ti mesmo”⁵⁷. O sistema, diante deste aforismo basilar,

⁵⁵ “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência - da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo - é isto o que me proponho” (*Fenomenologia do espírito*, § 5, p. 23).

⁵⁶ *Enciclopédia*, v. 3, p. 8.

⁵⁷ Referência a inscrição do templo ao deus Apolo em Delfos. Hegel retoma o aforismo em sua introdução para a Filosofia do Espírito: “[...] esse mandamento absoluto não tem nem em si, nem onde se apresenta historicamente como

constitui um ciclo que descreve o processo histórico da tomada de consciência e saber de si do espírito.

Por força dessa determinação, para o pensador: “A filosofia deve conceber o espírito como um necessário desenvolvimento da ideia eterna [...]”⁵⁸. No esforço de se elevar sobre a ingenuidade da natureza, o espírito é admitido como um movimento, uma atividade ou o próprio despertar da Ideia na aquisição do saber da razão: “O espírito não é algo em repouso, antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento”⁵⁹. Esse processo, por sua vez, não se estabelece de modo linear, mas, de maneira oposta, incorpora as próprias contradições e oposições, desenvolvendo-se de modo dialético. Para Hegel: “O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade”⁶⁰. Por isso, para poder apreender o movimento da realidade em seus constantes processos de contradições, o pensamento deve, da mesma forma que a realidade, fazer-se dialético.

A dialética não se configura apenas como um método, mas como o próprio movimento que o espírito realiza na história. Por consequência, tal movimento especulativo se estabelece em momentos, não necessariamente cronológicos, mas também lógicos. Os momentos são expressos pela divisão triádica, o silogismo. Concebidos como afirmação, o momento em si, negação, o momento para si e negação da negação, o momento em si e para si, surge nesta classificação a tríade especulativa que permeia o sistema hegeliano em sua totalidade. O movimento decorre de modo espiral, no processo em que a negação absoluta de um estágio é assumida como a afirmação em um âmbito posterior, continuando o movimento da primeira afirmação à última negação, que retorna ao início do sistema, perpetuando seu desenvolvimento.

Na tensão entre os opostos, afirmação e negação, irrompe a supressão [*Aufhebung*]⁶¹, suspensão e conservação ao mesmo tempo,

expresso, a significação de ser apenas um *autoconhecimento*, segundo as particulares aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas do indivíduo; mas [tem] a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como [também] do verdadeiro em si e para si – da essência mesma enquanto espírito” (*Enciclopédia*, v. 3, p. 7).

⁵⁸ *Enciclopédia*, v. 3, p. 12.

⁵⁹ *Enciclopédia*, v. 3, p. 10.

⁶⁰ *Enciclopédia*, v. 1, p. 163.

⁶¹ Na *Ciência da Lógica*, Hegel dedica uma observação sobre esta expressão, que para ele constitui um dos conceitos mais importantes da filosofia: “*Superar* tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto

no movimento especulativo de reafirmação do positivo, no qual a superação da oposição ocorre ao mesmo tempo que é preservada, gerando, assim, um terceiro momento, a negação da negação ou negação absoluta. Em sua *Ciência da Lógica*, Hegel oferece uma definição precisa para este terceiro momento do silogismo ou, ainda, do próprio absoluto:

A análise do início daria assim o conceito da unidade do ser e do não ser – ou, na forma refletida, da unidade do ser distinto e do ser indistinto – ou da identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura e a mais abstrata definição do absoluto⁶².

Na lógica dialética, cada momento contém o seu anterior, e é da tensão entre os opostos que a mudança ou devir surge, suprassumindo as contradições e oposições em toda sua efetivação, até o Espírito Absoluto que gera a si próprio retomando o movimento do seu início, o ser puro, imediato e indeterminado. O sistema é dividido em Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, tratando cada parte de um aspecto da filosofia hegeliana e, ainda assim, concebidas como afirmação, negação e negação da negação, na devida ordem. O método, a dialética, é exposto desde o início como o movimento próprio do espírito, mas só após este cumprir o propósito de conhecer a si mesmo, quando se coloca em si e para si, é que é possível realizar a exposição da lógica que

ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*. O conservar mesmo já implica em si o negativo, ao ser tomado de algo a sua imediatidade e, assim, de algo são tomados os efeitos exteriores de uma existência aberta, a fim de conservá-lo. – Assim, o superado é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado. – As duas determinações indicadas do *superar* podem ser apresentadas, em termos lexicais, como dois *significados* dessa palavra. Mas, nesse caso, surpreendente deveria ser o fato de que uma língua chegou a empregar uma e mesma palavra para duas determinações opostas. Para o pensamento especulativo é estimulante encontrar na língua palavras que têm nelas mesmas um significado especulativo; a língua alemã tem muitas dessas palavras” (*Ciência da Lógica (excertos)*, p. 98).

⁶² *Ciência da Lógica (excertos)*, p. 57.

determinou o seu desenvolvimento. Por esse motivo, o sistema constitui uma espécie de Ouroboros⁶³ ou, por outra forma, um *círculo de círculos*⁶⁴:

O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um percurso circular em si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro⁶⁵.

Nesse vórtice, a exposição da ciência é realizada a partir do momento mais indeterminado e abstrato, o ser puro, uma vez que este representa o início absoluto, aquele que nada pressupõe. Logo, o desenvolvimento do espírito se dá em um processo que parte, além do abstrato ao concreto, do indeterminado ao determinado, do finito ao infinito e, ainda, nos momentos universal, particular e singular do Conceito. Na Filosofia do Espírito, assim como nas demais seções do sistema, encontra-se outra divisão, a saber: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. O Espírito Subjetivo se desenvolve pela Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia. Nesse estágio, o espírito está preso dentro de si próprio, com a Antropologia descrevendo a alma, a Fenomenologia do espírito, a consciência, e a Psicologia, o espírito.

No momento da Psicologia verificamos uma nova tríade, a qual tem seu curso de elevação dividido em Espírito Teórico, correspondendo à inteligência, Espírito Prático, assumido como vontade, e a Ideia determinada como Espírito Livre, compreendendo a unidade dos estágios anteriores. O Espírito Teórico é a razão manifestada como inteligência, que, no intuito de cumprir com o seu propósito, demanda o emprego dos modos de atividades teóricas do espírito, isto é, as faculdades da razão. Dessa maneira, o Espírito Teórico é decomposto em Intuição, Representação e Pensar. Por fim, a Representação é tripartida em Rememoração, Imaginação e Memória, de modo que cada uma das seções indicadas como pertencentes ao Espírito Teórico constitui uma faculdade

⁶³ Conhecida figura mitológica de uma besta que devora a própria cauda.

⁶⁴ “Graças à natureza demonstrada do método, a ciência se apresenta como um *círculo* em si mesmo enredado, em cujo início, no fundamento simples, a mediação abarca de volta [*zurückschlingt*] o fim; deste modo, esse círculo é um *círculo de círculos*; pois cada elo isolado, como animado pelo método, é a reflexão-em-si que, ao retornar ao início, ao mesmo tempo é o início de um novo elo” (*Ciência da Lógica (excertos)*, p. 283).

⁶⁵ *Ciência da Lógica (excertos)*, p. 54.

da inteligência distinta, embora, impelidas neste impulso do autoconhecer, operem em concomitância para a apreensão e elevação de um mesmo conteúdo, o *espírito*.

**

Para a devida apresentação do nosso argumento, acompanharemos a dialética da imaginação no interior do sistema. Com base nessa exigência, dividiremos nossa exposição em três partes, cada qual funcionando como uma consideração independente, ao passo que observadas em conjunto compõem um discurso unívoco. Seguindo a exposição apresentada até este ponto, a partir do método especulativo, procederemos do momento *an sich* da imaginação, para observar o desenvolvimento desta atividade e sua localização em tal sistema.

O objetivo da primeira parte, *O poço e o pêndulo*, é desvelar o lugar imediato da imaginação, demonstrando sua relação para com a inteligência e as faculdades do espírito teórico. Constituída como a engrenagem central deste estágio, essa forma da razão, manifestada aqui como o momento negativo da inteligência, representa um importante móbil no esforço do espírito para alcançar o conhecimento verdadeiro sobre si próprio. No impulso de elevar o conteúdo proveniente das sensações ao domínio do espírito, a imaginação atua em associação com as demais formas ou faculdades do conhecer que são ativas nesta esfera e que, portanto, possuem relação direta para com o seu desenvolvimento. O capítulo é dividido de acordo com a sequência apresentada por Hegel no processo de mediação da inteligência, o qual parte do conteúdo perceptivo, as sensações, ao pensamento determinado como conceito, nas atividades da intuição, representação, memorização, imaginação, memória e pensar.

A segunda parte, *O espírito através do espelho*, perpetuará o movimento de nossa exposição, tratando da relação do espírito enquanto inteligência com o Espírito Absoluto, manifestado nas formas da Arte, Religião e Filosofia. Essa relação é fundamental sobretudo para compreender o tratamento hegeliano da imaginação e sua relação com o absoluto, a dialética e o sistema. O Espírito Absoluto, decomposto nas formas supracitadas, estabelece um vínculo direto para com o espírito teórico, como inteligência livre, nas diferentes maneiras por meio das quais o espírito se manifesta ao conhecer a si próprio, uma vez que, para Hegel, arte, religião e filosofia constituem, respectivamente, a intuição, a representação e o pensar do espírito por si mesmo. Caberá a nós, desse modo, acompanhar o movimento de retorno do espírito posto para si,

objetivo, na reafirmação de sua subjetividade, procedimento este que instituiu a reflexionada forma do Absoluto.

Por fim, na terceira e última parte, *O politeísmo da imaginação*, encerraremos o silogismo no movimento de reafirmação da atividade imaginativa no sistema. A partir dos resultados obtidos nas primeiras partes, já conscientes do lugar da imaginação e sua relação com as demais faculdades, e da correspondência entre o espírito teórico com as manifestações do Absoluto, abordaremos, mediante o movimento especulativo, a relação própria da imaginação com cada manifestação do Absoluto em seu ímpeto autocognoscente. Com isso, pretendemos evidenciar a importância da fantasia para o sistema, na instituição do símbolo e do signo, na formação do sistema da linguagem e da arte, na criação poética e representação religiosa, e o que isto implica para o desenvolvimento do Conceito na filosofia de Hegel.

O nosso objetivo com esse esforço, e o que nos diferencia dos demais realizados, é não ceder a uma consideração que toma a imaginação como uma faculdade isolada e nem ao oposto, observando brevemente a atividade inteligência, sem examinar suas particularidades e a ação característica da fantasia. Também não é de nosso interesse abordar um único aspecto da produção imaginativa, destacando apenas sua relação com a arte ou com a linguagem, por exemplo⁶⁶. Diferentemente, o que este trabalho pretende é realizar uma exposição dos conceitos apresentados por Hegel, buscando entendê-los em conformidade com o seu pensamento especulativo e sistemático, mediante a atividade criadora do espírito.

No entanto, não almejamos, ao assumirmos tal perspectiva, redigir uma história do tratamento filosófico próprio da imaginação, visto que este empreendimento já fora realizado de modo exaustivo em outros trabalhos⁶⁷. De modo análogo, não é nossa intenção apontar para a

⁶⁶ Sobre a primeira categoria de referências podemos destacar as empresas de Ferreiro (*La teoría hegeliana de la imaginación*) e Sallis (*Imagination and presentation in Hegel's philosophy of spirit*). No segundo grupo, os trabalhos de Höhle (*O Sistema de Hegel*), Vries (*Hegel's theory of mental activity*), Winfield (*The Intelligent Mind*), Rosenkranz (*Hegel's Psychology*) e Soares (*A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel*). Por fim, no terceiro conjunto, as considerações de Derrida (*Margens da Filosofia*), Vieweg (*La fuerza suave sobre las imágenes*) e Surber (*Hegel and Language*).

⁶⁷ Para um entendimento do ponto de vista histórico da imaginação, podemos citar importantes obras como: Sepper (*Understanding Imagination*), Kind (*The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*) Beany (*Imagination and Creativity*), Jones (*The Roots of Imagination*), Kearney (*Wake of Imagination*),

recepção, aproximação ou diferenciação da teoria hegeliana acerca da imaginação para com a concepção de seus predecessores, como Kant, Fichte, Schelling e os românticos, ou ainda, tratar da evolução e desdobramento do conceito de fantasia no desenvolvimento da filosofia de Hegel, dos fragmentos de juventude ao sistema maduro⁶⁸. Deixamos, portanto, essa elogiável tarefa aos que muito bem já a realizaram antes de nós⁶⁹. Seguindo a proposta por interpretes como Lebrun⁷⁰, Bourgeois⁷¹ e Beckenkamp⁷², não operaremos, em nossa consideração, uma distinção entre os períodos de Hegel, uma vez que compreendemos a sua filosofia

Bundy (*The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*) Saes (*Percepção e Imaginação*) e Laplantine; Trindade (*O Que é Imaginário?*).

⁶⁸ Sobre o desenvolvimento da imaginação no idealismo alemão, de Kant a Hegel, podemos citar as obras de Sallis (*Spacings – of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*), Schmidt (*Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur Philosophie und Politik 1750-1945*), Feger (*Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*) e Gibbons (*Kant's theory of imagination*).

⁶⁹ A principal referência dessa ordem nos é oferecida por Bates em seu livro *Hegel's theory of imagination*, obra na qual a comentadora americana expõe uma reconstituição da história da imaginação de Kant a Hegel, além de mostrar a mudança de concepção e as peculiaridades no desenvolvimento deste conceito dos escritos do jovem Hegel ao sistema em sua forma madura. O problema dessa consideração é que a autora, após operar uma extensiva narrativa genealógica, opta por tomar a *Fenomenologia do Espírito* como principal referência para sua exposição. No fim, em um tom quase inconclusivo, a obra perde o seu folego inicial, quando termina por confirmar que a concepção madura, aquela apresentada na *Enciclopédia*, é o lugar em que Hegel trata da questão da imaginação com propriedade e de forma aplicada.

⁷⁰ “Não havia por que apegar-se à evolução de Hegel. Quando foram referidos os textos de juventude, tratou-se apenas de determinar alguma posição defensiva adotada pelo autor. Aqui, a questão é somente o Hegel de Berlim” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 21).

⁷¹ “[...] a obra onde o racionalismo hegeliano se revela mais claramente, como a apresentação do sistema do saber — *Enciclopédia* [...] foi muitas vezes negligenciada em proveito de obras em que se pensava encontrar um Hegel mais humano, isto é, mais perto do entendimento comum e de seu princípio da diferença absolutizada” (BOURGEOIS, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, p. 378).

⁷² “Em vez de contrapor ao sistema maduro os textos e fragmentos legados do período juvenil de Hegel, aproveita-se o material disponível para [...] um estudo genético voltado para a formação de um sistema e não de uma simples exposição de ideia e intuições de um jovem estudante e, depois, professor de filosofia” (BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 8).

como um desenvolvimento orgânico único, que representaria o longo e não linear processo de formação, tanto do próprio autor como de seu sistema, de Tubinga até Berlim. É, nesse último período, entretanto, que o sistema alcança sua forma mais acabada, com a edificação apresentada no texto da *Enciclopédia*. Nossa intenção, por esse motivo, é observar os meandros do desenvolvimento do espírito em sua forma sistemática, embora, quando necessário, tomaremos liberdade para recorrer aos textos e fragmentos de juventude.

Com isso, o nosso trabalho adquire a necessária liberdade para a sua execução, dedicando sua exposição para o que realmente nos concerne e, até então, não fora concretizado: buscar expor a construção e definição da imaginação, além de evidenciar sua importância para o desenvolvimento do espírito. Pois, como expressa Hipérion na passagem do romance homônimo de Hölderlin, a qual serve de epígrafe para esta introdução: por si só, um entendimento fixo e abstrato nada produz. A imaginação, nesse sentido, desponta à vida do espírito como momento de absoluta negação, o termo médio, aquele que põe em movimento a atividade da inteligência, atraindo o conteúdo do espírito da percepção sensível à forma da imagem, interiorizando-a, para reproduzi-la e associá-la, até que, por sua atividade criadora, a fantasia, possa se manifestar em “[...] produções *próprias inescotáveis*”⁷³.

Não queremos, com isso, perseguir uma espécie de flor azul, tal como aquela de que nos fala Novalis, romântica, inalcançável, um certo devaneio onírico. Tampouco, pretendemos impor uma consideração, extirpando abruptamente nosso objeto do interior do sistema hegeliano, semelhantemente à delicada rosa na charneca do conhecido poema de Goethe. Afinal, não almejamos que o nosso esforço resulte, duplamente, em uma quimera. Longe disso, basta, para nós, percorrer o movimento característico da imaginação como a laçada que une o conjunto das tessituras concebidas por intermédio da inteligência, do sensível ao inteligível, do subjetivo ao objetivo, para o espírito que se põe diante do trincado espelho de sua história, ávido por atravessá-lo em direção à própria imagem refletida, retornando, neste impulso, para o interior de si mesmo, absoluto. O empreendimento pode parecer pretensioso, contudo, é difícil observar o nosso objeto sem sucumbir ao seu clamor. Abismados e rendidos diante dessa força – como denota a palavra *Einbilgungskraft*⁷⁴

⁷³ *Cursos de estética*, v. 1, p. 31.

⁷⁴ Com o propósito único de ilustrar a acepção do termo na época de Hegel, tomamos liberdade para indicar uma passagem de Schelling em sua *Filosofia da Arte* (1859), obra póstuma publicada a partir do texto utilizado em suas preleções

– somos tentados a seguir do mesmo modo que Macbeth diante da ilusória adaga: “O que está feito não pode ser desfeito”⁷⁵.

em Jena e Würzburg entre 1802 e 1805, na qual o filósofo descreve a construção do vocábulo, ressaltando o seu caráter de força criadora: “A palavra alemã *Einbildungskraft*, que é de um acerto notável, significa propriamente a força da *formação-em-um*, na qual de fato se baseia toda a criação. Ela é a força por meio da qual um ideal é ao mesmo tempo também um real, a alma é corpo, ela é a força de individualização, que é a força propriamente criadora” (SCHELLING, *Filosofia da arte*, § 22, p. 48).

⁷⁵ (SHAKESPEARE, *Macbeth*, p. 739).

Primeira Parte

O poço e o pêndulo: a imaginação e o desenvolvimento dialético da razão como inteligência

“Esse esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e à sua forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujos mecanismos verdadeiros dificilmente poderíamos arrancar à natureza para colocá-los a descoberto diante de nossos olhos” (Kant, *Crítica da Razão Pura*).

"Se desdenhares da inteligência e da ciência, que são os dons mais altos da humanidade, entregaste ao diabo e estás perdido" (Goethe *apud* Hegel, *Princípios da filosofia do direito*).

“De que modo então o prosaico chega à linguagem? Pelo fato de que o entendimento se apodera dos signos que a imaginação criou. Na essência da linguagem reside, a saber, essa ambiguidade, que justamente o signo que era inicialmente uma imagem se transforma em um conceito, sempre de acordo com o modo como a representação designada é relacionada à imaginação ou ao entendimento” (A. Schlegel, *Doutrina da arte*).

A extensa incursão realizada na introdução nos foi, de fato, profícua, pois sua elaboração possibilitou acompanharmos, a partir do esboço das questões preliminares que envolvem o tratamento da questão da imaginação em Hegel, os impasses que surgem ao postularmos tal consideração no sistema filosófico desse importante autor, bem como a saída proposta perante a esta dificuldade. Ao constatarmos que, para Hegel, a razão, a fim de cumprir a meta do autoconhecimento, deve fundamentar a estrutura ativa de seu processo cognitivo, verificamos a determinação da forma, a inteligência, e do conteúdo, o espírito, compatíveis para com este elevado conhecer.

Como observado, o espírito perfaz a categoria fundamental, que, por si só, representa o afastamento da filosofia especulativa daquilo que antes era compreendido por racionalistas e empiristas, de modo unilateral, como alma e consciência. O espírito é a Ideia que, mediante o sistema e

o seu método particular, a dialética, se manifesta no tempo, na história, enquanto se faz liberdade absoluta. Doravante, é chegada a hora de adentrarmos ao reino espiritual, por meio da ciência eleita por Hegel como responsável por seu desenvolvimento, a Psicologia, descrevendo o momento inicial da consideração do espírito, ou seja, a esfera subjetiva, que corresponde ao início do conhecer, no qual a imaginação é parte e forma determinante.

O objetivo deste capítulo é, destarte, expor uma compreensão do lugar imediato da imaginação no sistema de Hegel, no momento em que o espírito se coloca em si, rompendo com o poço de sua interioridade inconsciente à luz da racionalidade desperta, na direção de produzir a imagem de si próprio. Para alcançarmos esse fim, todavia, será necessário compreendermos a ligação dessa atividade produtiva do espírito com as demais que compõem as faculdades da inteligência⁷⁶. A nossa consideração partirá do âmbito da Psicologia, no qual o espírito é entendido como tal, elevando-se a partir da percepção sensível, enquanto avança um significativo grau à frente de seus estágios precedentes. As faculdades que compõem a atividade da inteligência nessa formação são, a saber, a intuição, a representação, dividida em rememoração, imaginação e memória, e, por fim, o pensar, a determinação que encerra o estágio do espírito teórico. Em razão dos motivos já apresentados na introdução, o nosso trabalho se concentrará, principalmente, na exposição de Hegel destinada à *Enciclopédia*⁷⁷, contrapondo a estrutura sistemática apresentada na seção da Psicologia com a unidade do desenvolvimento do espírito, da ideia abstrata ao Absoluto.

*

**

O início da atividade da inteligência e, por conseguinte, das faculdades da razão, o lugar imediato da imaginação no desenvolvimento do espírito, é a Psicologia. A Psicologia [*Psychologie*] se determina como o primeiro momento do movimento do espírito que volta a si mesmo.

⁷⁶ Como aponta Soares: “A inteligência não significa uma faculdade isolada, mas a atividade total do homem enquanto é Espírito [...]” (SOARES, *A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel*, p. 531).

⁷⁷ De fato, como afirma Werle: “[...] estas páginas da *Enciclopédia das ciências filosóficas* não se mostram apenas instrutivas para a poesia, mas para a compreensão de várias noções centrais da arte, como, por exemplo, a noção de linguagem, de símbolo, de signo, de imaginação, de som, de ressoar etc. [...]” (WERLE, *A poesia na estética de Hegel*, p. 109).

Nesse impulso autocognoscente, o espírito é abordado enquanto tal, correspondendo ao seu próprio conteúdo, é, enfim, espírito livre: “[...] começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações”⁷⁸. A Ideia que se desenvolveu, determinando-se, anteriormente, pelo sentimento de si na Antropologia e consciência de si na Fenomenologia, agora é razão que manifesta imediatamente a si própria⁷⁹, estabelecendo-se como unidade dos estágios anteriores⁸⁰. Neste terceiro momento do silogismo o espírito se põe em si e para si, grau este que é elevado, após a tomada de consciência realizada na Fenomenologia, para se configurar como o princípio do conhecimento do espírito por si mesmo, embora ainda em sua esfera subjetiva.

Assim mostra-se o espírito livre como unidade dos dois graus gerais do desenvolvimento considerados na primeira e na segunda parte principal da Doutrina do Espírito Subjetivo, a saber: da alma, dessa *substância universal* simples, ou do *espírito imediato*; e da *consciência*, ou do *espírito que aparece*, do *cindir-se* daquela substância⁸¹.

Contudo, a unidade entre sujeito e objeto figurada na Psicologia é, por ora, apenas *formal*, já que a verdadeira unidade, que conserva em si a diferença e a indiferença, só se torna efetiva após a implementação objetiva no âmbito do Espírito Absoluto, ainda que ambos os estágios sejam partes necessárias de um único e mesmo desenvolvimento. A partir do arcabouço da inteligência, neste momento, o espírito já se determina como saber racional, porém, devido a sua finitude presente e, por este motivo, sua abstração e indeterminação, “[...] o espírito ainda não apreendeu seu conceito imediatamente, ele é apenas saber racional, mas

⁷⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 210.

⁷⁹ Nesse âmbito, o espírito determina a si mesmo como livre: “Somente na *Psicologia* o espírito alcança uma total autonomia: ele é ‘sujeito para si’, que se determina em si e se ‘liberta’ para a consciência de seu conceito [...]” (HÖSLE, *O Sistema de Hegel*, p. 386).

⁸⁰ “Mais precisamente, dado que o Espírito é uma unidade diferenciada, para se desenvolver nesse elemento, deve primeiro demonstrar que essa unidade diferenciada é a verdade da unidade, tal como esta é construída na “Antropologia”, e da diferença, do mesmo modo que esta é produzida na “Fenomenologia” (NICOLAPOULOS; VASSILACOPOULOS, *On The Systemic Meaning Of Meaningless Utterances*, p. 23, tradução nossa).

⁸¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 211.

ainda não se *sabe* como tal”⁸². Em razão desta limitação, na sucessão das determinações posteriores, o espírito empreenderá a mediação do conteúdo posto para si mesmo, com o objetivo de negar a aparência da imediatez⁸³ [*Unmittelbarkeit*] em direção ao verdadeiro conhecimento especulativo.

A finitude do espírito, portanto, consiste em que o saber não captou o ser-em-si e para si de sua razão, ou, igualmente que essa razão não se levou à plena manifestação no saber. A razão, ao mesmo tempo, só é a razão infinita enquanto é liberdade absoluta, e por isso *se pressupõe* ao seu saber, e assim, se finaliza e é o eterno movimento de suprassumir essa imediatez, de conceber-se a si mesma, e de ser saber da razão⁸⁴.

No processo de desenvolvimento do saber racional, a Psicologia atua junto ao espírito determinado como livre, isto é, a razão, que mediante a inteligência e a vontade, é a conclusão do silogismo de elevação que parte do espírito teórico ao espírito prático, resultando em sua liberdade. O espírito, para alcançar tal propósito, trabalha em conformidade com as faculdades da razão, que constituem “[...] os modos gerais de atividades do *espírito como tal*”⁸⁵. Na esfera subjetiva, contudo, o esforço da razão consiste em determinar a estrutura preliminar da inteligência, esta que possibilitará o conhecer, e que agora é assumida como uma atividade que resulta, tão somente, em produções formais.

Mas os dois modos do espírito subjetivo — tanto a inteligência como a vontade — só têm de início verdade *formal*. Com efeito, nos dois, o conteúdo não corresponde imediatamente à forma infinita do saber, de modo que assim essa forma não está *preenchida verdadeiramente*⁸⁶.

⁸² *Enciclopédia*, v. 3, § 441, p. 213.

⁸³ Devido à intraduzibilidade do termo alemão em português, que exige a criação de um neologismo, optamos por conservar o termo utilizado por Paulo Meneses em sua tradução da *Enciclopédia*. Para Hegel, a imediatez (*Unmittelbarkeit*) é um momento da não-verdade do espírito, que deve ser suprassumido; a saber, por causa do movimento dialético, cuja função é o saber mediatizado.

⁸⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 441, p. 212.

⁸⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 210.

⁸⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 444, p. 219.

A forma do saber racional detém um conteúdo ainda sensível, proveniente das determinações dos graus anteriores, as sensações. Dessa maneira, constrói-se uma importante passagem, a partir deste conteúdo sensível, desde a primeira faculdade do espírito teórico, a intuição, e por determinações seguintes, ainda na Psicologia, ao pensar, até a conquista do espírito determinado como livre. Nota-se que, no decorrer das determinações ulteriores, o conteúdo inicial, ainda inadequado àquela forma, será suprassumido nos diversos silogismos que fazem parte do seu progresso, até que ocorra uma adequação com a sua respectiva forma⁸⁷: “O conteúdo que é elevado a intuições são *suas* sensações, assim como são suas intuições que são mudadas em representações e assim por diante: representações mudadas em pensamentos etc.”⁸⁸. Este movimento de mediação é, destarte, consoante para com o objetivo último do espírito, o autoconhecimento, de modo que:

O progredir do espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência — *o saber* — tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é, o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do transladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e, nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, ao mesmo tempo, a liberdade de seu saber⁸⁹.

Por consequência, a elevação do conteúdo está associada com as faculdades da razão, realizando a passagem do espírito, que ao “[...] suprassumir a forma da imediatez ou da subjetividade, atingir-se e aprender-se [a si], tornar-se livre *para si mesmo*”⁹⁰, transforma-se em saber racional que se sabe como tal, o Conceito, no domínio do Absoluto.

⁸⁷ Como observa Rosenkranz: “O espírito, como substância imediata, é o sentimento, que, como conteúdo próprio do espírito, é progressivamente formado por meio da intuição, aqui ainda envolvida no espaço e no tempo, para o puro pensar. O conteúdo é o mesmo ao longo de todas as diferentes etapas, da intuição, imaginação e pensar; mas eu altero a sua forma e, assim, me concedo outra relação com ela” (ROSENKRANZ; HALL, *Hegel's Psychology*, p. 21, tradução nossa).

⁸⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 211.

⁸⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 442, p. 214.

⁹⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 442, p. 215.

O curso dessa elevação é ele mesmo racional, e uma passagem necessária, determinada – por meio do conceito – de uma determinação da atividade inteligente (de uma assim chamada *faculdade* do espírito) para outra⁹¹.

Não obstante, as faculdades que operam a partir do saber racional para determinar e suprassumir o conteúdo proveniente das sensações, alcançando a forma do conceito, que é, concomitantemente, o seu próprio conteúdo e, portanto, a verdadeira adequação àquela forma, não devem ser consideradas isoladamente, mas como partes do desenvolvimento que tem como sua meta a racionalidade que sabe de si, tornando o espírito livre para conhecer a si próprio: “Dessa maneira, as assim-chamadas faculdades do espírito são a considerar, em sua diferenciação, só como graus dessa libertação”⁹². Este progredir, por sua vez, é parte da transição que compreende a superação da aparência e da imediatez no estado da atividade meramente formal, ainda na esfera subjetiva, e que será consumada com a implementação objetiva no segundo momento da Filosofia do Espírito.

Quando o espírito superou sua falha, [...] quando, portanto, seu *conteúdo* não está mais em discrepância com a sua *forma*; [quando] a certeza da razão, a unidade do subjetivo e do objetivo, não é mais *formal*, mas antes *preenchida*; quando, pois, a *ideia* forma o único conteúdo do espírito — então o espírito *subjetivo* atinge sua *meta* e passa a [ser] o espírito *objetivo*⁹³.

Com a finalidade de alcançar este propósito, o espírito que, neste momento, “[...] não se sabe ainda absolutamente idêntico com o seu objeto, mas se acha *limitado* por ele”⁹⁴, dispõe da estrutura inteira da razão determinada em si, e por intermédio da inteligência e de suas faculdades, preenche a forma do saber racional com o conteúdo que foi elevado a partir da mera aparência de algo que se opõe a ele, para o reconhecimento de si como o seu verdadeiro objeto. O espírito, desse modo, é livre e determinado em si e para si.

⁹¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 445, p. 220.

⁹² *Enciclopédia*, v. 3, § 442, p. 215.

⁹³ *Enciclopédia*, v. 3, § 444, p. 219.

⁹⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 441, p. 213.

Enquanto a inteligência transforma o objeto, de algo exterior em algo *interior*, ela se interioriza a si mesma. Esses dois [processos] [...] são um só e o mesmo. Aquilo de que o espírito tem um saber racional torna-se um conteúdo racional [...] porque é sabido de maneira racional⁹⁵.

As faculdades da inteligência constituem, em função disso, mecanismos do próprio conhecer, a meta última do espírito. Assim, para compreender este desenvolvimento, torna-se necessário observar os momentos particulares que integram este processo por meio das atividades da razão, “[...] não de um modo isolado, e sim como um momento da totalidade, do conhecer mesmo”⁹⁶, iniciando o movimento pela intuição, a primeira das faculdades do espírito teórico.

A intuição

O primeiro grau da libertação do espírito no “[...] curso formal do desenvolvimento da inteligência rumo ao conhecimento”⁹⁷ decorre da primeira faculdade atrelada ao espírito enquanto tal, a intuição. É a intuição [*Anschauung*] que inaugura a passagem das determinações da alma, da totalidade imediata, e da consciência, do cindir desta totalidade, para suprassumir a imediatez e a finitude. Quando a faculdade do intuir se coloca acima do natural em direção ao espiritual, é assumida como a verdade dos momentos anteriores, a unidade, mesmo que ainda em caráter formal, entre sujeito e objeto, o propósito da Psicologia. A intuição, para realizar este objetivo, perfaz um movimento que se decompõe em três determinações principais, a saber: a sensação [*Empfindung*], a atenção [*Aufmerksamkeit*] e a intuição [*Anschauung*] propriamente dita.

O espírito, que na Psicologia está posto em si e para si, detém a estrutura e o material do seu saber, porém, devido à imediatez presente neste momento, o espírito, que ainda não pensa adequadamente a si próprio, só se relaciona com as sensações que detém de si mesmo. O sentir, por essa razão, é caracterizado como o princípio do processo do conhecimento. Neste desenvolvimento, como inteligência, o espírito ultrapassa as determinações anteriores da alma e da consciência, e no

⁹⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 445, p. 223.

⁹⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 445, p. 222.

⁹⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 444, p. 224.

movimento em-si-e-para-si “[...] encontra a si mesmo assim determinado: é seu surdo tecer *dentro de si*, no qual é para si *dotado-de-material*, e tem todo o *material* do seu saber”⁹⁸, ainda que de modo imediato.

Na *sensação* está presente a *razão toda* — o *material completo* do *espírito*. A partir de nossa inteligência que sente [é que] se desenvolvem todas as nossas representações, todos os nossos pensamentos e conceitos sobre a natureza externa, o jurídico, o ético, e o conteúdo da religião; como também inversamente, depois que tiveram sua plena explicitação, se concentram na forma simples na *sensação*⁹⁹.

Apesar de se configurar como sentimento, esta determinação se difere das ocasiões anteriores em que as sensações foram apresentadas no desenvolvimento do espírito. A primeira manifestação do sentimento ocorreu na Antropologia¹⁰⁰, no âmbito da alma, com o sentimento de si. Neste estágio verificou-se o despertar do espírito, isto é, o movimento do espírito que se pôs para si, objetivamente na natureza, e agora estabelece o retorno para si próprio. Ao despertar, porém, ainda que o espírito seja defrontado com todo o seu material já posto, a forma da apropriação deste conteúdo é limitada, imediata e apenas exterior, realizando-se por intermédio das sensações. A alma, ao encontrar com as sensações no sentimento, “[...] está lidando com uma determinação imediata, essente¹⁰¹ [*Seiende*], ainda não produzida por ela, mas somente pré-encontrada por ela; dada interior ou exteriormente e, portanto, que dela não depende”¹⁰². Desse modo:

A sensação é a forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade, sem consciência nem entendimento; no qual *toda* determinidade é ainda

⁹⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 446, p. 225.

⁹⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 446, p. 227.

¹⁰⁰ Terceiro termo do silogismo da alma natural, no seguimento da Sensação. Ver *Enciclopédia*, v. 3, § 399 - § 400, p. 89 - 94.

¹⁰¹ Optamos, novamente, por seguir o termo utilizado por Paulo Meneses em sua conhecida tradução, uma vez que a palavra “essente” possui “[...] um matiz de ‘no elemento do ser’, menos visível em ‘o que é’” (*Enciclopédia*, v. 1, nota do tradutor, p. 10).

¹⁰² *Enciclopédia*, v. 3, § 399, p. 90.

imediate, posta [como] não desenvolvida [tanto] segundo a oposição de algo objetivo ao sujeito, como pertencente à sua *peculiaridade* natural, *particularíssima*. O conteúdo do sentir é, justamente por isso, *limitado* e transitório, por pertencer ao ser natural, imediato — portanto ao [ser] qualitativo e finito¹⁰³.

A segunda ocasião em que a sensação figurou como parte no desenvolvimento do espírito decorre da consciência sensível na Fenomenologia. Neste momento, a consciência que detém o conteúdo proveniente do sentimento de si, na alma, opera a separação deste material, que agora é transfigurado na condição de um outro, “[...] na forma de um *objeto autônomo* [...]”¹⁰⁴, imediatamente posto, e assim, igualmente, apreendido pela consciência.

Por força dessa determinação, o conteúdo particular múltiplo das sensações se reúne para formar um Uno essente fora de mim, que desse ponto de vista é sabido por mim de uma maneira imediata, singularizada, e de maneira contingente vem agora à minha consciência e em seguida torna a desaparecer dela¹⁰⁵.

A imediatez é, diante disso, o aspecto que se conserva das determinações prévias na sensação presente na intuição. A diferença dos modos de exposição do sentimento provém, na primeira circunstância, do conteúdo das sensações, que é exclusivamente exterior, ao passo que as sensações “[...] segundo o lado de sua interioridade, incidem no âmbito da Psicologia”¹⁰⁶, ou seja, na intuição. Quanto ao segundo caso, no que concerne à consciência, a diferença reside no fato de que este silogismo é indeterminado e não possui verdade, enquanto “[...] a forma própria ao sensível — o ‘ser-a-si-mesmo-exterior’, o ‘pôr-se-fora-um-do-outro’ no espaço e tempo — é a determinação do objeto apreendido pela intuição [...]”¹⁰⁷.

A terceira determinação do sentimento, que pertence propriamente à intuição, realiza, a partir do aspecto da imediatez, o movimento que

¹⁰³ *Enciclopédia*, v. 3, § 400, p. 91.

¹⁰⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 446, p. 225.

¹⁰⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 418, p. 190.

¹⁰⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 401, p. 96.

¹⁰⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 418, p. 190.

determina o espírito como “[...] unidade e verdade da alma e da consciência”¹⁰⁸. A inteligência, nesse ponto, se distingue da determinação precedente, na qual o conteúdo era tomado como algo exterior ao espírito, para agora recorrer ao sentimento de uma sensação apreendida exclusivamente como interior. Assim, “[...] o que a inteligência parece acolher de fora, na verdade, não é outra coisa que o *racional*; por conseguinte, é *idêntico* ao espírito e *imanente* ao mesmo”¹⁰⁹, é, pois, sensação do espírito mesmo com relação ao material que é, simultaneamente, ele próprio. Em contrapartida, o sentimento, que neste momento se configura como pedra angular do autoconhecimento, permanece atrelado à sua imediatez particular. Em suma:

Tudo está na sensação; e, se quer, tudo o que se põe em evidência na consciência espiritual e na razão tem sua *fonte* e *origem* na sensação. Com efeito, fonte e origem não significam outra coisa que o primeiro modo, e o mais imediato, em que algo aparece¹¹⁰.

O conhecer, entretanto, não ocorre de maneira imediata¹¹¹. Na esteira de Kant¹¹², aqui: “A intuição é, pois, apenas o começo do conhecimento”¹¹³. O espírito, que ainda não sabe de si, lida primeiramente com o seu conteúdo como sendo algo exterior. Desse modo, o espírito não sabe que é o seu próprio conteúdo, e nesta elevação ao conhecer de si e saber-se como o seu material, estabelecendo a forma adequada para a apreensão desse conteúdo, o espírito realiza a supressão da imediatez em cada um dos níveis, a partir das faculdades da razão, para assimilar o seu conteúdo, iniciando da impressão imediata proveniente do sentir, que “[...] aqui tem só *abstratamente* a

¹⁰⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 446, p. 225.

¹⁰⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 447, p. 227.

¹¹⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 400, p. 91.

¹¹¹ De acordo com Hösle: “Aqui Hegel [...] compreende a intuição como apreensão imediata da totalidade e da essência de uma coisa; no entanto, ele diz enfaticamente que um conhecimento verdadeiro, fundamentado, não é possível com base na intuição e que para isso é necessária a mediação pelo pensamento” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 438).

¹¹² “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes [...]” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §1).

¹¹³ *Enciclopédia*, v. 3, § 449, p. 233.

determinação da imediatez em geral”¹¹⁴, para a atenção [*Aufmerksamkeit*], o segundo estágio do intuir.

Por meio de um movimento oposto àquele executado na sensação, o exteriorizar, a atenção concede continuidade ao silogismo da intuição. Para tal fim, a atenção se utiliza do material derivado das sensações, fixando-se neste material e produzindo sua separação, enquanto imprime objetividade ao conteúdo interiorizado, para torná-lo exterior. Não obstante, ao operar esta separação, o conteúdo reconhecido como o próprio espírito não deixará de sê-lo à medida que é posto como objeto para o espírito. Por conta dessa determinação:

Na atenção encontra assim lugar, necessariamente, uma *separação* e uma *unidade* do subjetivo, e do objetivo; um *refletir-se-sobre-si* do espírito livre, e ao mesmo tempo uma *orientação idêntica* do espírito para o *objeto*”¹¹⁵.

Somente por intermédio desta dupla atividade, do exteriorizar o conteúdo reconhecido como interior e do separar ao mesmo tempo em que se reconhece a unidade junto a ele, é que é possível a apreensão do objeto pela razão:

Porém, o “dar atenção” deve mais precisamente ser entendido como um preencher-se com um conteúdo que tem a determinação de ser tanto *subjetivo* como *objetivo*, ou, com outras palavras, de não ser só *para mim*, mas ter também um ser *autônomo*¹¹⁶.

A partir da caracterização de que o objeto não é reconhecido como simplesmente algo outro em sua oposição, como poderia acontecer no estágio da consciência sensível, e sim o oposto, como um outro de si mesmo e assim também reconhecido, o espírito está apto para apreender este conteúdo que é agora seu próprio objeto, conservando tanto o seu lado subjetivo quanto o seu lado objetivo. Ao encontrar com o conteúdo interiorizado das sensações, a atenção realiza a separação entre o material, agora determinado como espiritual, para torná-lo exterioridade abstrata: “A inteligência determina assim o conteúdo da sensação como algo

¹¹⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 446, p. 225.

¹¹⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 448, p. 228.

¹¹⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 448, p. 228.

essente fora de si: projeta-o no espaço e no tempo, que são as formas onde os intuí”¹¹⁷.

No entanto, as formas do espaço e tempo, possuem, para Hegel, uma significação diferente daquela atribuída por Kant¹¹⁸. Hegel demonstra que o espaço e o tempo não constituem nem representam formas apenas subjetivas, mas que estes são determinações inerentes às coisas mesmas, ainda que de modo imediato e simples, e sobretudo como determinações a serem suprassumidas no decorrer da elevação da inteligência. A última das determinações da intuição, que encerra o seu movimento, construindo a passagem para a representação, é a intuição propriamente dita. Nesta etapa do silogismo, a intuição concretiza a unidade dos momentos precedentes.

A inteligência, enquanto é essa unidade concreta dos dois momentos, e isso, imediatamente — [do momento] de ser interiorizada [*erinnert*] em si mesma nesse material essente de modo exterior, e [do momento] de ser, em sua interiorização-em-si-mesma, imersa no ser-fora de si —, é a intuição¹¹⁹.

Como resultado, a intuição consuma o apreender totalizante do conteúdo, realizando o seu propósito ao assimilar a substância autêntica do objeto, isto é, quando se identifica com o seu conteúdo na intenção de compreendê-lo integralmente, tanto em sua unidade, quanto em sua singularidade. Todavia, a intuição não avança com seus meios até a realização plena deste objetivo, permanecendo um conhecimento puramente imediato, irreflexivo, fixo apenas em um único objeto, e, por isso, não livre. Assim, cabe à inteligência, com base no material fornecido

¹¹⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 448, p. 227.

¹¹⁸ Sobre as formas puras do espaço e tempo, condições de possibilidade dos fenômenos, o autor da *Crítica da Razão Pura* é enfático: “É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição [...]” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §8, p. 83). Não obstante, é possível confirmar no texto da *Estética Transcendental* que essas determinações subjetivas, para Kant, não possuem relação para com o objeto ou a coisa em si, nos termos próprios da filosofia crítica. Desse modo, diferente de Hegel, e tomando como exemplo a determinação do tempo no parágrafo anterior, o filósofo afirma: “[...] o tempo pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intuí” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §7, p. 76).

¹¹⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 449, p. 231.

pela intuição, desenvolver as formas superiores do conhecer, de modo que: “Só quando faço a reflexão de que sou eu quem tem intuição, só então avanço até o ponto de vista da representação”¹²⁰, o segundo momento do espírito teórico.

A representação

No itinerário do espírito admitido como razão, a inteligência, impelida pelo conhecer, avança se desenvolvendo a partir do intuir para a atividade do representar. A representação [*Vorstellung*], como o termo médio do espírito teórico, é faculdade responsável pela passagem do conteúdo intuído mediante as sensações à forma adequada de apreensão deste material. Conservado primeiramente como imagem, este material é convertido em signo e nome, até que, ao se determinar pela reflexão, torna-se o pensar, e assim, conceito.

A representação, enquanto intuição rememorada [*erinnerte*], é o meio-termo entre o “achar-se-determinado” imediato da inteligência e a inteligência em sua liberdade, o pensar. Para a inteligência a representação é *o seu*, ainda com subjetividade unilateral; enquanto esse “seu” ainda está condicionado pela imediatez, não é, nele mesmo, *o ser*¹²¹.

A diferença entre ambos os atos da razão, intuir e representar, é expressa por meio de uma prerrogativa do último, que ao realizar o seu modo distinto de apreensão, não necessita da presença do objeto para conservá-lo e interiorizá-lo, quando, por fim, instaura a forma da imagem. A representação, constituída como este momento central da inteligência, avança em direção à liberdade, distanciando cada vez mais do conhecer imediato para o saber na forma da verdade.

Por isso o espírito põe a intuição como a *sua*, a penetra, e dela faz algo *interior*, nela se interioriza, torna-se nela *presente* a si mesmo, e, portanto,

¹²⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 449, p. 232.

¹²¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 451, p. 234.

*livre. Por meio desse adentrar-se a inteligência eleva-se ao grau da representação*¹²².

Para alcançar o seu propósito, a representação se decompõe em três níveis distintos. O primeiro nível é a rememoração [*Erinnerung*], que opera o contato inaugural com o material da intuição, interiorizando-o. A inteligência recorda a intuição, utilizando-se da rememoração para trazê-la novamente à consciência. O conteúdo, que na intuição era proveniente das sensações, é agora transformado em imagem. A imagem forma o suporte que fixa o conteúdo da percepção, antes passageiro e ligado ao objeto intuído, para imortalizá-lo como material próprio da inteligência. Em outras palavras, a rememoração se apodera do resultado da apreensão realizada pela intuição, armazenando-o em uma espécie de reservatório pertencente ao domínio do inconsciente. Por fim, as imagens, que permanecem à disposição da inteligência, são trazidas à consciência sem intermédio da vontade, e em conjunto com a intuição, por meio do recordar.

O primeiro desses graus chamamos *rememoração* [*Erinnerung*] no sentido *próprio* da palavra segundo o qual consiste no evocar involuntário de um conteúdo que já *é nosso*. A rememoração forma o grau *mais abstrato* da inteligência que se ativa em representações. Aqui, o conteúdo *representado* ainda está, *ele próprio*, como na *intuição*; nela recebe sua *confirmação*, como, vice-versa, o conteúdo da intuição se confirma na minha representação. Temos, por conseguinte, desse ponto de vista, um conteúdo que não *é só intuído* como *essente*, mas ao mesmo tempo *rememorado*, posto como o *meu*. Assim determinado, o conteúdo é o que chamamos “imagem”¹²³.

O segundo nível da representação é a imaginação. A imaginação [*Einbildungskraft*] é a atividade da razão que se eleva, em primeiro grau, do mero recordar, revivendo as imagens que foram interiorizadas no reservatório da inteligência, na imaginação reprodutiva, vinculando-as em combinação com outras imagens, na imaginação associativa e, por fim, assumindo-se como imaginação produtiva, é responsável pela criação de representações universais. A imaginação, caracterizada como

¹²² *Enciclopédia*, v. 3, § 450, p. 234.

¹²³ *Enciclopédia*, v. 3, § 451, p. 235.

uma intuição interior, é a faculdade que revive e relaciona as inúmeras imagens determinadas no decorrer de sua atividade, da fantasia simbolizante, que institui a figura do símbolo, até a fantasia significativa, que gera a configuração do signo e, em último grau, faz a passagem para a memória, a última forma do silogismo da representação.

O segundo grau nessa esfera é a *imaginação*. Aqui entra em cena a *oposição* entre meu conteúdo *subjetivo* ou *representado* e o conteúdo intuído da *Coisa*. A imaginação elabora para si um conteúdo que *lhe é próprio*, ao comportar-se [como] pensante em relação ao objeto intuído: desprende o *universal* do mesmo e dá-lhe determinações que competem ao Eu. Dessa maneira deixa a imaginação de ser uma rememoração simplesmente *formal* e torna-se a rememoração que diz respeito ao *conteúdo*, que o *universaliza*, e, portanto, cria representações *universais*¹²⁴.

Por fim, a terceira forma da representação assume-se como memória. A memória [*Gedächtnis*] se constitui com uma espécie de segunda rememoração, a qual não necessita da imagem ou presença do objeto, uma vez que lida exclusivamente com o nome produzido pela imaginação. O trabalho da memória é realizar a rememoração do nome, que enquanto produção da imaginação, é extremamente fugaz. A memória retém o nome e executa um duplo movimento, ao reconhecer na configuração do nome o objeto representado, e a partir da coisa, o signo a ele correlacionado. Para isso, a memória interioriza a criação do nome, o exterior, na interioridade da inteligência, tornando-o, assim, sua propriedade. Contudo, ao interiorizar o exterior e ser preenchida por esse conteúdo, a inteligência opera sua própria extrusão¹²⁵, assumindo-se

¹²⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 451, p. 235.

¹²⁵ Paulo Meneses, tradutor da *Enciclopédia* e da *Fenomenologia do Espírito*, é o principal responsável pela ressignificação e introdução do termo, que encontra na língua portuguesa a expressão derivada do processo mecânico de conformação de objetos por meio de uma força intensa. Diferenciando o emprego de extrusão [*Entäußerung*] dos processos de exteriorização [*Äusserung*] e alienação [*Entfremdung*], o autor afirma: “Em lugar de um desessenciamento, temos aqui um fazer-se ser. Em vez de um esvaziamento, empobrecimento, temos uma força que faz o que é puramente interior, exteriorizar-se, objetivar-se. E sobretudo, nessa objetivação, o sujeito se reconhece e retorna para si mesmo, conhecendo-se melhor do que antes se conhecia, num enriquecimento, tanto no plano do

como o mecanismo, a linguagem, que retém e impulsiona as representações para a mediação do pensamento.

A *memória* é o terceiro grau da representação. Aqui, de um lado, o signo é rememorado, acolhido na inteligência; de outro lado, justamente por isso, dá-se à inteligência a forma de algo *exterior*, *mecânico*, e por esse caminho se produz uma unidade do subjetivo e do objetivo, que forma a passagem ao *pensar como tal*¹²⁶.

O momento do representar é, portanto, determinante para com a atividade da inteligência, especialmente quando relacionado ao pensar, uma vez que as produções da representação, a saber, o nome e a estrutura da linguagem, formam a base do seu desenvolvimento e possibilitam a expressão do conhecimento especulativo. A partir destas observações preliminares acerca do desenvolvimento da representação, cabe agora seguir com a consideração particular de cada um dos seus estágios, tomando como ponto de partida a faculdade da rememoração.

(i) A rememoração

A rememoração [*Erinnerung*], o grau mais imediato da representação, transforma o material da intuição em imagem ao interiorizá-lo. A intuição é suprassumida, e o que se conserva de sua determinação é a sombra daquela apreensão, um sinal, que persiste, retido e impresso no inconsciente, mesmo quando cessa o reflexo do objeto projetado e iluminado pela consciência, que lhe concentra atenção. A intuição, que “[...] se ofusca, e se dissipa ao tornar-se imagem”¹²⁷, tem o seu material preservado, transportado e interiorizado para o momento da rememoração. A rememoração, por sua vez, conduz este material à interioridade, construindo um reservatório de imagens inconscientemente preservadas, que permanecem ao dispor da inteligência até que esta as transforme novamente, conduzindo-as à consciência. O reservatório inconsciente da razão como inteligência é, para Hegel, justamente “[...]

conhecimento, quanto no da realidade” (MENESES, *Entfremdung e Entäusserung*, p. 36)

¹²⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 451, p. 236.

¹²⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 452, p. 237.

esse poço noturno em que se conserva um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência [...]”¹²⁸.

Na interioridade, as imagens são isoladas das determinações exteriores, as particularidades do espaço e tempo, que previamente estavam sujeitas, para adquirir novas formas, as quais constituem o suporte para o material proveniente da intuição, já que neste momento as imagens são imersas na universalidade relativa ao processo de interiorização. Por isso: “Como que rememorando primeiro a intuição, a inteligência põe o *conteúdo do sentimento* em sua interioridade, em seu *próprio espaço* e em seu *próprio tempo*”¹²⁹. No estágio prévio da intuição, as referidas formas do espaço e tempo eram determinadas tanto por intermédio do sujeito, quanto por meio do objeto. No presente âmbito da rememoração, em contrapartida, estas formas são mediadas exclusivamente pelo sujeito que internaliza as imagens.

Ao interiorizar o conteúdo das sensações, a inteligência detém este material como sua propriedade. Assim, neste momento, diferentemente do que ocorre na intuição, a recordação não necessita da presença do objeto para aprendê-lo e conservá-lo como imagem. Contudo, o domínio sobre a imagem, isto é, o controle sobre o mecanismo que transporta a imagem para fazê-la outra vez presente na consciência, é ainda uma ação alheia e, portanto, involuntária.

Daí se segue [...] que, enquanto a *presença imediata* da Coisa é necessária para a sensação e para a *intuição*, posso ao contrário, onde quer que eu esteja, representar-me algo, mesmo o que está mais distante de mim segundo o espaço externo¹³⁰.

Não obstante, o processo da rememoração ocorre, em sua totalidade, de maneira espontânea, sem a interferência da vontade, já que esta determinação só é efetiva no segundo nível da representação, na esfera da imaginação. “Por isso, inicialmente, não tenho ainda a potência plena sobre as imagens adormecidas no poço de minha interioridade, não *posso* ainda evocá-las *à vontade*”¹³¹. As imagens detidas no reservatório da inteligência, e até mesmo a sua posse, constituem, desse modo, uma determinação formal e meramente imediata, dado que o domínio exercido sobre elas não é livre.

¹²⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 453, p. 237.

¹²⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 452, p. 236.

¹³⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 452, p. 236.

¹³¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 453, p. 238.

Por consequência, ainda que a inteligência a considere como sua, a imagem permanece como algo exterior, mergulhada na interioridade que a envolve, porém indiferente ao receptáculo que lhe fornece abrigo. As imagens conservadas no inconsciente são determinadas pela arbitrariedade. Por isso, enquanto recordação, a inteligência rememora as intuições que foram previamente interiorizadas, para exteriorizá-las como pertencentes à inteligência, que neste estágio detém o seu domínio, ainda que meramente formal.

A imagem é o meu, pertencente a mim; porém inicialmente não tem ainda, além disso, nenhuma homogeneidade comigo pois não está ainda *pensada*, nem ainda elevada à *forma da racionalidade*, entre ela e mim subsiste, antes, uma relação proveniente do ponto de vista da intuição, não verdadeiramente livre, e segundo essa relação eu sou somente o *interior*, mas a imagem é somente o *exterior* a mim¹³².

A rememoração está em constante associação para com a intuição¹³³, de modo que “[...] se tenho que *conservar* algo na rememoração, devo ter *repetidas* vezes sua intuição”¹³⁴. A rememoração completa o seu movimento quando a inteligência, na continuidade do processo de obter novas intuições e se fixar em novos objetos, reconhece o objeto como já intuído, conservado e configurado na forma de uma imagem. Assim, ocorre uma reafirmação daquela imagem¹³⁵, que passa a ser recordada pela inteligência em um movimento sucessivo, partindo de uma intuição à outra, para o rememorar, até que, por fim, é reconhecida por meio das intuições subsequentes, rememorada e fixada na forma da representação. A partir desse ponto, a inteligência se desloca para o domínio da faculdade da imaginação.

¹³² *Enciclopédia*, v. 3, § 453, p. 238.

¹³³ É interessante notar que a rememoração, em Hegel, tem a mesma função que a imaginação reprodutiva em Kant. Era esta, em Kant, que estava em relação com a intuição. Hegel relê Kant substituindo a imaginação reprodutiva pela rememoração, mas, no fundo, a função é a mesma.

¹³⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 454, p. 239.

¹³⁵ Na rememoração: “[...] o espírito reconhece uma coisa exterior como já lhe pertencendo e, inversamente, confirma sua imagem interior na intuição exterior; somente por meio dessa repetição firma-se o recordar, que então pode dispor livremente de suas imagens” (HÖSLE, *O Sistema de Hegel*, p. 439).

(ii) A imaginação

A imaginação¹³⁶ [*Einbildungskraft*]¹³⁷, o segundo estágio da representação, é inteligência ativa que, por sua potência criadora, reproduz imagens, produz significações e constrói uma nova representação da realidade: “Ela é, *em geral*, o *determinante* das imagens”¹³⁸. É, com efeito, a força que demonstra a capacidade criadora da subjetividade do indivíduo, ao mesmo tempo que é relacionada com o elemento de autenticação objetiva na construção da linguagem¹³⁹. Constituída como o termo médio da representação, associa-se com a rememoração para mediar o conteúdo anteriormente interiorizado:

A rememoração, a primeira forma do representar, eleva-se à imaginação porque a inteligência saindo do seu abstrato *ser-dentro-de-si* para a

¹³⁶ O termo correspondente à imaginação na língua alemã é formado por duas palavras distintas: a primeira, o verbo *einbilden*, proveniente de *Bild*, pintura e imagem, e *bilden*, moldar e formar, significou originalmente o processo de estampar ou imprimir ou gravar algo à alma, assumindo posteriormente, o significado de “imaginar”. *Einbilden*, portanto, é a imaginação. Em Hegel, associado com a palavra *Einbildungskraft*, o poder da imaginação, relaciona-se comumente com a imaginação reprodutiva e a associativa. *Einbildungskraft* pode significar ainda a imaginação como momento central da representação, e a compreensão de seus três níveis: reprodutiva, associativa e produtiva. Já *Phantasie*, originária do grego *phantasia*, como fantasia, imaginação, a capacidade de perceber aparências, demonstra a faculdade superior da imaginação, em sua fase criativa, poética e artística, relacionando-se com a imaginação produtiva ou criativa (INWOOD, *Dicionário Hegel*).

¹³⁷ Sulzer, em sua *Teoria geral das belas-artes* (1774), propõe uma definição do termo, a qual se consolidou como grande influência no tratamento da imaginação desenvolvido pela geração alemã posterior: “A faculdade [*Vermögen*] da alma de representar claramente os objetos dos sentidos e da sensação interna, mesmo quando estes não atuem no presente sobre ela. É, portanto, uma ação da imaginação representar para nós com alguma clareza uma região que já tenhamos visto, mesmo que não esteja imediatamente diante de nossos olhos. O conceito dessa faculdade [*Fähigkeit*] estende-se ainda, em segredo, para mais longe, enquanto também se lhe imputa o que nós denominamos capacidade poética [*Dichtungskraft*]” (SULZER, *Imaginação*, p. 123-140).

¹³⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 241.

¹³⁹ Para Lebrun, inclusive: “[...] o advento da linguagem marca um progresso, não uma ruptura: definitivamente, a intuição, a imaginação e o signo dizem respeito à mesma abstração” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 82).

determinidade, dissipa a escuridão noturna que envolvia o tesouro de suas imagens, e a afugenta pela luminosa clareza da presença¹⁴⁰.

No primeiro momento de seu elevar, a imaginação é assumida, exclusivamente, em sua forma reprodutiva. Nessa configuração, a reprodução das imagens ocorre de maneira arbitrária, em um agir espontâneo, o qual não necessita da ajuda de uma intuição imediata, diferenciando-se, deste modo, da simples rememoração. A imaginação, enquanto reprodutiva, torna-se, em oposição àquele momento anterior, apta para rememorar a imagem, sem, com isso, necessitar da presença do objeto contraposto à consciência, dado que as intuições acerca deste outro já foram interiorizadas no reservatório particular da inteligência. Neste estágio, a imaginação, portanto, promove “[...] o *surgir* das imagens para fora da interioridade própria do Eu, que agora é potência [dominadora] delas”¹⁴¹. É, preliminarmente, atividade formal de reproduzir ou reviver as imagens:

Em primeiro lugar, contudo, ela não faz outra coisa além de determinar as imagens a entrarem no *ser-af*. É assim a imaginação apenas *reprodutora*. Essa tem o caráter de uma atividade puramente *formal*¹⁴².

Por outro lado, avançando em sua forma associativa, a imaginação constrói a unidade das imagens, combinando-as de acordo com a determinação da universalidade da representação. Em função deste caráter mandatório, já em seu segundo grau, manifesta-se na configuração da imaginação associativa. Neste estágio de elevação, o tempo e o espaço são tomados como os suportes principais, que possibilitam a combinação livre entre as imagens. A imaginação, antes meramente reprodutiva, permite, agora, que as imagens se manifestem livremente na inteligência, construindo relações inteiramente inéditas em sua manifestação. Assim, são vinculadas e associadas imagens com outras, de modo arbitrário, subjetivo e livre:

Em segundo lugar [...] a imaginação não simplesmente evoca de novo as imagens nela

¹⁴⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 241.

¹⁴¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 239.

¹⁴² *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 241.

presentes, mas as *relaciona umas com as outras*, e dessa maneira as eleva a representações *universais*. Desse ponto de vista, a imaginação aparece, pois, como atividade do *associar* das imagens¹⁴³.

Diferentemente da imaginação reprodutiva, a imaginação associativa, por seu turno, avança sobre a libertação das imagens, postulando entre elas, uma conexão distinta das intuições imagéticas rememoradas até então. A imaginação associativa, desse modo, é uma forma superior em relação à mera reprodução das imagens, as quais elevam-se à associação das representações, no relacionar as imagens entre si, de uma representação para outra.

Por fim, em terceiro lugar, a atividade da imaginação se revela na forma da imaginação produtiva. Neste estágio a inteligência se exterioriza, convencido a representação universal, objetivamente, com um sinal, a configuração verdadeiramente capaz de expressar suas produções como linguagem, sobretudo na forma de um signo linguístico¹⁴⁴. A primeira produção da imaginação criadora, todavia, é o símbolo. O símbolo é a configuração que define a conexão direta entre o objeto e a sua representação. Por conseguinte, ainda é determinado pela coisa e não possui objetividade necessária para linguagem especulativa:

O terceiro grau nessa esfera é aquele em que a inteligência põe suas representações universais [como] idênticas com o *particular* da imagem, dando-lhes assim um ser-af imaginário. Esse ser-af sensível tem a dupla forma do *símbolo* e do *signo*, de modo que esse terceiro grau compreende a *fantasia simbolizante* e a *fantasia significante*, [sendo que] esta última forma a *passagem* para a *memória*¹⁴⁵.

Com isso, a imaginação que trouxe as imagens à existência formal, sintetiza seu conteúdo no símbolo, conectando imagens e formando uma representação universal, esta que culminará na criação do signo. É neste estágio que a passagem para a linguagem é estabelecida, na forma mais elevada da imaginação, a qual também fornece aporte para a arte e a

¹⁴³ *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 241.

¹⁴⁴ Do mesmo modo, “[...] poderia também combinar novas imagens com vista a novas estruturas e, com isso, expressar concretamente um determinado conteúdo geral [...]” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 439).

¹⁴⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 455, p. 241.

criação artística.

Enquanto a inteligência produz essa unidade do *universal* e do *particular*; do *interior* e do *exterior*, da *representação* e da *intuição*, e dessa maneira, *restabelece a totalidade* presente nesta última, como uma totalidade *confirmada*, no entanto a atividade representativa se implementa em si mesma na medida em que é imaginação produtora¹⁴⁶.

Quando se liberta do conteúdo da imagem para se confirmar, a representação universal passa a se determinar em si e para si e torna-se, distinguindo-se do símbolo como signo, em um material exterior escolhido por si própria. A intuição não representa mais a si mesma, mas outra coisa: “Quando a inteligência significou algo, levou a cabo o conteúdo da intuição, e deu por alma ao material sensível uma significação que lhe é estranha”¹⁴⁷. A imagem recebe como sua significação uma representação autônoma, é esta intuição que se caracteriza como signo¹⁴⁸: “[...] uma linguagem cujos sons e combinações de sons não são a Coisa mesma, mas a ela vinculados através de livre-arbítrio, e para o qual seriam contingentes”¹⁴⁹.

Para chegar à linguagem, a dependência do símbolo em relação à imagem deve ser deixada para trás. A linguagem desenvolve-se pela repetição da atividade da imaginação simbólica, que leva à imaginação sinalizadora. Dos símbolos suprasumidos é que surgem os signos. No signo, a ligação do significado com a imagem é exclusivamente arbitrária: “[...] a inteligência avança necessariamente da confirmação subjetiva presente no símbolo, e mediatizada pela imagem, até a confirmação objetiva, essente em si e para si da representação universal”¹⁵⁰.

Neste ponto, a inteligência se desenvolve nos níveis da dialética que forma a estrutura do conhecer, da intuição à rememoração, para reprodução em símbolos e então, em sinais, emergindo da escuridão do inconsciente para a luz da comunicação. É em força desta face que a

¹⁴⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 456, p. 244.

¹⁴⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 457, p. 246.

¹⁴⁸ Para Safatle: “É apenas desta maneira que a consciência pode se liberar da ilusão da imanência da particularidade própria à certeza sensível e aceder ao início do saber” (SAFATLE, *Linguagem e negação*, p. 113).

¹⁴⁹ *Fenomenologia do espírito*, § 313, p. 222.

¹⁵⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 457, p. 246.

imaginação pode ser caracterizada como uma atividade significadora. A imaginação, além de construir uma relação de importância para com a construção da linguagem, estabelece a configuração fundamental do desenvolvimento representativo, o nome, que será o material da memória e do pensar¹⁵¹.

(iii) A memória

A memória [*Gedächtnis*] é o ato final do processo de elevação da inteligência como representação. Nesse movimento que ordena as estruturas do conhecer, a razão, enquanto memória, pode ser compreendida como um segundo ato de rememoração, uma reafirmação deste recordar, que não necessita nem do objeto nem da imagem para cumprir com o seu propósito, uma vez que se relaciona exclusivamente com o material produzido pela imaginação¹⁵². A imaginação, não obstante, é vinculada com a ação da memória por se caracterizar como o momento negativo da esfera da representação, o qual transforma o conteúdo rememorado em representações universais, instaurando o nome e determinando a passagem deste material para o âmbito seguinte, de modo que: “A rememoração dessa exterioridade é a memória”¹⁵³.

A memória, da mesma forma que os estágios que a precedem no domínio do representar, decompõe-se em três níveis para perfazer o seu ciclo de realização, promovendo a passagem dos produtos da imaginação para o pensar. O primeiro dos estágios é a memória que conserva os nomes. Nesse ponto, de modo análogo à rememoração, a memória recorda os signos que foram produzidos pela imaginação para conservá-los como nomes, tomando-os como sua propriedade. Por essa atividade, a configuração do nome, fugaz enquanto recém-criada pela imaginação,

¹⁵¹ Como atesta Werle: “Mas se o nível da representação é basicamente alcançado ou instaurado de modo privilegiado pela linguagem, ele, na qualidade de um campo maior, já é colocado em curso ou alcançado numa primeira instância na órbita do signo e da fantasia. Desse modo, o reino da representação possui seu domínio não apenas na linguagem, mas em algo que vem antes e depois da linguagem, tanto no interior da arte como fora dela” (WERLE, *A poesia na estética de Hegel*, p. 118).

¹⁵² “A memória, que se associa à linguagem e conduz ao pensamento, é definida como *recordação linguística*, nela conservam-se não imagens, mas *nomes*, nos quais significado e sinal coincidem” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 441).

¹⁵³ *Enciclopédia*, v. 3, § 460, p. 253.

é imortalizada pela memória, que reconhece signo e significação em uma única representação.

Fazendo [que seja] o seu, aquela conexão que é o signo, eleva por essa rememoração a ligação *singular* a uma ligação *universal* — quer dizer, permanente — em que o nome e a significação estão objetivamente ligados para ela, e faz [que seja] uma *representação*, a intuição que o nome inicialmente é, de modo que o conteúdo, a significação e o signo são identificados, são *uma* representação [só]; e o representar, em sua interioridade concreta, é o conteúdo enquanto seu ser-aí: é a memória *que retém* o nome¹⁵⁴.

O nome passa a ser propriedade da inteligência à medida que é recordado pela memória. A diferença desta determinação para com a faculdade da rememoração é sutil, pois em comparação com esta primeira forma da representação, a memória apenas se distingue por meio do seu material, o nome, que se desprende cada vez mais da necessidade da posse da imagem ou da presença do objeto percebido em detrimento do processo cognitivo da razão que apreende, retém e se relaciona exclusivamente com o significado associado ao signo linguístico. Assim, desta atividade inaugural da memória, “[...] em que conservamos o significado dos nomes; em que somos capazes de recordar, nos signos falados, as representações objetivamente ligadas com eles”¹⁵⁵, a inteligência prossegue para o segundo nível da faculdade do memorar, a forma reprodutora.

A memória, em sua categoria reprodutiva, realiza o reconhecimento do nome e, mais precisamente, do significado atribuído ao signo com relação ao objeto nomeado, isto é, compreende a identificação exercida pela inteligência entre o objeto, a coisa, e o nome, a conexão entre o signo linguístico e o significado. A memória, isto posto, é responsável pelo movimento duplo do reconhecer, ao identificar a partir do objeto o nome a ele relacionado, ao mesmo tempo que identifica o objeto correspondente ao significado daquela representação. Dessa forma: “No nome ‘leão’ não precisamos nem da intuição de tal animal,

¹⁵⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 461, p. 253.

¹⁵⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 461, p. 254.

nem mesmo também da imagem: mas o nome, enquanto o *percebemos*, é a representação simples sem imagem¹⁵⁶.

Neste estágio, a inteligência, que retém e reconhece o significado da palavra na qualidade de um sinal linguístico, avança com a determinação da memória, instaurando o processo que interioriza a representação do nome. O nome é, desse modo, internalizado pela memória, que agora armazena e reproduz a palavra, enquanto esta permanece uma conexão com o exterior, atrelada ao objeto. No decorrer desse processo, o nome disposto anteriormente como uma produção exterior da imaginação é interiorizado mediante os atos da memória, e na intimidade deste reservatório recém-adquirido é ativado e posto em movimento pela ação da inteligência:

A palavra enquanto *sonora* desaparece no *tempo*; este assim se mostra na palavra como negatividade *abstracta*, isto é, apenas *aniquilante*. Mas a negatividade *verdadeira, concreta* do signo linguístico é a *inteligência*, porque, por ela, o signo linguístico é mudado de algo *exterior* em algo *interior*, e *conservado* nessa forma modificada¹⁵⁷.

O nome não somente caracteriza uma produção exterior, agora interiorizada, como é a própria “[...] *Coisa* como ela está presente e tem validade *no reino da representação*”¹⁵⁸. A interiorização da palavra, contudo, não permanece um simples ato de transformar o conteúdo exterior em algo interior, mas sim, nesta determinação, a própria inteligência como memória reprodutora é exteriorizada, assumindo-se, por fim, como linguagem. Este encadeamento decorre a partir da determinação da coisa, exterior à inteligência, que é representada na configuração do nome¹⁵⁹, e nesta mesma forma, interiorizada pela razão, ao passo que ao ser preenchida com tal exterioridade, na sucessão de confirmações e reconhecimentos, a inteligência adquire, enfim, objetividade: “[...] uma exterioridade tal que ao mesmo tempo leva a

¹⁵⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 254.

¹⁵⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 255.

¹⁵⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 254.

¹⁵⁹ “A palavra, e esta palavra por excelência que é o nome, com seu categorema, funciona aí como esse elemento simples e irreduzível, completo, que porta a unidade, na voz entre som e sentido. Graças a ele, libertamo-nos ao mesmo tempo da imagem e da existência sensíveis” (DERRIDA, *Margens da Filosofia*, p. 134).

marca da suprema interioridade. Um exterior tão interior é só o som articulado, a palavra”¹⁶⁰. Em suma:

A memória *reprodutora* tem e reconhece o nome da Coisa; e, com a Coisa, o nome sem intuição e imagem. O nome, como existência do conteúdo na inteligência, é a *exterioridade* da inteligência nela mesma, e a interiorização [*Erinnerung*] do nome, como [sendo] a intuição por ela produzida, é ao mesmo tempo a *extrusão* [*Entäusserung*] na qual ela se põe no interior de si mesma¹⁶¹.

Por fim, enquanto memória mecânica, a inteligência realiza a passagem da atividade da memória para o domínio do pensamento. Pela repetida ação da reprodução dos nomes, reconhecimento e confirmação das significações, a memória recebe e é preenchida com a sua própria exterioridade, no ato que, por figurar como extrusão máxima da inteligência, acaba por aniquilar com qualquer traço da subjetividade. As inúmeras palavras, que são armazenadas e diferenciadas umas das outras, são associadas a partir de uma relação que as conecta exclusivamente por meio do seu aspecto exterior, a representação. Neste processamento mecânico, o interior, a intuição produzida ou significado, não exerce nenhuma participação ativa. Assim, o papel da memória mecânica é evocar a série dos nomes sem se preocupar com o sentido, ocupando-se, tão somente, com o caráter da seleção formal, que constitui a estrutura preordenada do pensar. Por isso, ao determinar as condições do mecanismo na *Ciência da Lógica* presente na *Enciclopédia*, Hegel faz alusão ao trabalho da memória mecânica, e explica:

O [que há de] mecânico na memória consiste justamente nisto: que certos sinais, sons etc. são nela apreendidos em sua união apenas exterior, e depois reproduzidos nessa união, sem precisar nesse caso dirigir expressamente a atenção ao seu significado e à sua ligação interior¹⁶²

A memória enquanto mecânica, como o nome indica, determina o mecanismo, isto é, a estrutura formal do pensar, como uma engrenagem que é posta em movimento por meio da atividade do pensamento. Este

¹⁶⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 255.

¹⁶¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 254.

¹⁶² *Enciclopédia*, v. 1, § 195, p. 336.

trabalho consiste na busca e seleção dos nomes a partir do acervo particular de palavras da inteligência, as quais contêm em si mesmas os significados e a capacidade de associação recíproca. Essas palavras, entretanto, ainda não possuem a marca da reflexão, peculiar ao pensar, que, finalmente, combina as significações e produz novas concepções. Nesse sentido, o “[...] Eu, que é esse ser abstrato, enquanto subjetividade é ao mesmo tempo a potência [...] sobre os diversos nomes, o *laço* vazio, que fixa em si mesmo e mantém em ordem fixa a série dos nomes”¹⁶³. A extrusão da memória é, portanto, torná-la objetiva, e assim, um mecanismo, a linguagem, por meio do qual o pensamento é e pode ser exposto:

Por isso, enquanto a inteligência se enche com a palavra, acolhe em si mesma a natureza da Coisa. Mas essa acolhida tem ao mesmo tempo o sentido de que a inteligência assim se faz algo coisificado [*einem Sächlichen*], de modo que a subjetividade, em sua diferença para com a Coisa, se torne algo totalmente vazio, um depósito de palavras, carente-de-espírito; portanto, uma memória mecânica. Dessa maneira, o excesso (por assim dizer) de *rememoração* da palavra se transforma na suprema *extrusão* da inteligência. Quanto mais familiar me tomo com a significação da palavra, quanto mais assim a palavra está reunida com minha interioridade, tanto mais a objetividade e, portanto, a determinade de sua significação podem desaparecer; tanto mais, por conseguinte, a própria memória, ao mesmo tempo junto com a palavra, pode tomar-se algo abandonado pelo espírito¹⁶⁴.

Por meio da atividade da memória mecânica, admitida como este ofício de evocar e dispor ordenadamente os nomes de acordo com a determinação da inteligência, ao mesmo tempo que neles imprime a objetividade necessária à linguagem, a inteligência avança para atividade do pensar, encerrando o silogismo da representação: “[...] a inteligência se dirige para o que é universal, para a lei, o pensamento e o conceito do objeto”¹⁶⁵. A objetividade, imprescindível ao momento do pensar, é o elemento de ligação que mantém a unidade diferenciada entre a palavra e

¹⁶³ *Enciclopédia*, v. 3, § 463, p. 256.

¹⁶⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 256.

¹⁶⁵ *Cursos de estética*, v. 1, p. 58.

a coisa, e possibilita a transição do simples recordar dos nomes para a expressão da linguagem especulativa, o conceito, a forma adequada para a exposição e conhecimento do espírito por si próprio.

O pensar

O pensar [*Das Denken*], a determinação final do espírito teórico, é o termo que encerra o silogismo de elevação da inteligência, correspondendo à última faculdade da razão exposta no processo de ordenação das estruturas que possibilitam o saber, na aspiração do espírito por conhecer verdadeiramente a si próprio: “A inteligência conhece [seus objetos] enquanto pensante [...]”¹⁶⁶. Como parte deste intento, o pensar, do mesmo modo que as determinações anteriores, percorre um delineamento que se constitui na determinação do material proveniente da percepção, no esforço de aprendê-lo e reconhecê-lo como o seu próprio conteúdo:

Enquanto inteligência finita, sentimos os objetos interiores e exteriores, os observamos e percebemos de modo sensível, deixamos que venham à nossa intuição e representação e inclusive às abstrações de nosso entendimento pensante, que lhes dá a Forma abstrata da universalidade¹⁶⁷.

No presente estágio do desenvolvimento do espírito, ainda determinado em sua forma subjetiva, a faculdade da qual o pensamento é derivado, ao mesmo tempo que permanece posto, tão somente, como o seu único material, é descrita como a atividade formal do pensar. Apesar disso, a atividade do pensar não deve ser confundida com uma mera abstração, ao contrário, este modo do espírito enquanto tal é definido como a atividade “[...] que *conceitua o concretamente universal* dos objetos [...]”¹⁶⁸. Desse modo, o pensar só é entendido como um abstrair quando ativo no momento do entendimento ou em comparação ao objeto, na perspectiva de que o último é o concretamente sensível, enquanto o

¹⁶⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 260.

¹⁶⁷ *Cursos de estética*, v. 1, p. 127.

¹⁶⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 445, p. 224.

primeiro é a pura intelecção do sujeito consciente e, por isso, manifestação espiritual:

A reflexão teórica sobre as coisas não tem interesse em consumi-las em sua particularidade, nem em satisfazer-se e manter-se sensivelmente por seu intermédio. Interessa-lhe conhecê-las em sua *universalidade*, encontrar sua essência e lei interior e em apreendê-las conforme seu conceito¹⁶⁹.

No impulso autocognoscente, o espírito que se determinou em múltiplos estágios de mediação, desde a alma natural, com o sentimento de si, na Antropologia, elevando-se à consciência sensível, na Fenomenologia, até se assumir como espírito, a razão, na Psicologia, produziu diversas tentativas de apreender e estabelecer a unidade entre o sujeito e o objeto. No pensar, essa identidade é consumada e conhecida: “Por isso, sendo o espírito absoluta certeza de si mesmo, saber da razão, ele é saber da unidade do subjetivo e objetivo: saber de que seu objeto é o *conceito*, e o *conceito* é o *objetivo*”¹⁷⁰. O Conceito é a forma última do conhecer, aquela capaz de penetrar e compreender a verdade dos objetos, ainda que este seja posto como o próprio Absoluto:

Nesse pensar idêntico ao seu objeto, a inteligência alcança sua consumação, sua meta; pois ela agora é de fato; em sua imediatez, o que [antes] apenas devia ser: a verdade que se sabe, a razão que se conhece a si mesma. O saber constitui agora a subjetividade da razão, e a razão objetiva é posta como saber. Esse interpenetrar-se recíproco da subjetividade pensante e da razão objetiva é o resultado final do desenvolvimento do espírito teórico através dos graus anteriores ao puro pensar: o da intuição e o da representação¹⁷¹.

O pensamento, na consumação do seu desígnio peculiar, é responsável por reconstruir a ligação previamente estabelecida no âmbito da memória entre a configuração dos nomes, embora, naquele estágio, os signos armazenados na interioridade da inteligência eram somente relacionados mediante a dimensão exterior, enquanto que o pensar, no

¹⁶⁹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 58.

¹⁷⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 211.

¹⁷¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 262.

momento atual, forma a conexão que combina os nomes por intermédio da significação. Como já apontado, neste processo, a memória se constitui apenas como a engrenagem que fixa e recorda formalmente as séries de representações para o subseqüente emprego no decorrer da atividade da reflexão:

A memória como tal é, ela mesma, o modo apenas exterior, o momento unilateral da *existência* do pensar; a passagem é, para nós ou em si, a identidade da razão e do modo de existência; essa identidade fez que a razão exista então em um sujeito como atividade sua: assim, a memória é o *pensar*¹⁷².

A estrutura do pensar provém, portanto, da relação deste com o material produzido pela imaginação e conservado pela memória, dos nomes concebidos por meio de sua atividade teórica, de modo que: “É em nomes que nós *pensamos*”¹⁷³. Todavia, o sentido da relação do nome para com o pensamento é restrito apenas à questão de que este produz o mecanismo, a linguagem, que possui a confirmação objetiva necessária ao ofício do pensar e é capaz de exprimir o seu produto, o pensamento, por meio daquela configuração¹⁷⁴. O pensamento, destarte, é manifestado, enquanto é exposto por instrumento dos nomes gerados em consequência de sua própria necessidade racional, o conhecer:

Pode-se inicialmente postular que o espírito tem a capacidade de se observar, de ter uma consciência e, na verdade, de ter uma consciência pensante sobre si mesmo e sobretudo o que dele decorre. Pois, é justamente o pensar que constitui a natureza mais íntima e essencial do espírito¹⁷⁵.

A inteligência, arquitetada da mesma forma que os demais silogismos do espírito, é definida de modo triádico, no movimento

¹⁷² *Enciclopédia*, v. 3, § 464, p. 258.

¹⁷³ *Enciclopédia*, v. 3, § 462, p. 254.

¹⁷⁴ “Chegamos assim a uma tese de grande envergadura: a mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito” (LIMA, *A Linguagem do Pensamento e o Pensamento da Linguagem: reflexões a partir de Hegel*, p. 185).

¹⁷⁵ *Cursos de estética*, v. 1, p. 36.

especulativo que parte da afirmação, o momento em si, deslocando-se para a negação, o momento para si, e, por fim, encerrando este encadeamento dialético na passagem para a negação absoluta, o momento em si e para si, que representa uma reafirmação daquela afirmação. Na tríade do espírito teórico como inteligência, o momento em si é a intuição, que é determinada pelo lado do sujeito, ganhando uma confirmação objetiva no momento para si, a representação. Por conseguinte, o pensar se institui como o momento em si e para si da inteligência, a unidade que conserva a diferença entre as determinações precedentes da intuição e representação, constituindo ainda uma reafirmação da intuição, a qual postulava uma unidade imediata entre sujeito e objeto, que por se mediar pela reflexão, é agora restabelecida¹⁷⁶.

O *pensar* é o terceiro e último grau principal do desenvolvimento da inteligência, porque nele a *unidade* presente na *intuição* — *unidade imediata, essente em si* — do subjetivo e do objetivo é restabelecida, a partir da *oposição* desses dois lados, que resulta na *representação* como uma unidade enriquecida por essa oposição; portanto restabelecida como essente em si e para si: por causa disso, esse fim se recurva para trás [incidindo] naquele *começo*. Assim, enquanto do ponto de vista da *representação* a unidade do subjetivo e do objetivo, produzida em parte pela imaginação, e em parte pela memória mecânica (embora nesta última eu faça violência à minha subjetividade), [essa unidade] permanece ainda algo *subjetivo* ao contrário, no *pensar* ela recebe a forma de uma unidade tão *objetiva* quanto *subjetiva* [...]¹⁷⁷.

¹⁷⁶ No que se refere aos produtos das determinações do intuir, representar e pensar, podemos destacar a formação da imagem, na primeira, e a criação do signo e do nome, na segunda, enquanto que a última resulta na instituição do conceito: “No caso do pensar, da faculdade do pensamento, seu produto é o universal, ou, em outras palavras, o resultado dessa atividade de pensar é a produção de conceitos abstratos universais que permitem subsumir as coisas particulares do mundo” (PERTILLE, *A faculdade do pensar e as faculdades do espírito*, p. 45).

¹⁷⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 465, p. 259.

O pensar concreto é a atividade espiritual do conhecer livre e conceituante: “Assim, a inteligência, *para si mesma e nela mesma*, é cognoscente”¹⁷⁸. Para cumprir com o seu propósito, o pensar é a forma da inteligência que se ativa nas determinações do entendimento, do juízo e, por fim, no silogismo [*Schluss*]. Essas formas equivalem, rigorosamente, aos modos distintos da inteligência, para a tarefa de apreensão e mediação de um único conteúdo, a verdade da coisa:

O produto do pensar é o pensamento em geral; mas o pensamento é até agora apenas formal: definindo-se mais, torna-se conceito; a ideia, finalmente, é o pensamento na sua totalidade e na sua determinação em si e por si¹⁷⁹.

O entendimento, a primeira determinação do pensar, é o momento da contraposição entre a forma e o conteúdo do objeto, não definitivo, porém necessário ao desenvolvimento do Conceito. Neste estágio, a inteligência se ocupa com a coisa, fragmentando-a, enquanto rearranja os resultados da partição, classificando-os em séries distintas. Para tal fim, o entendimento realiza a abstração do singular, considerando o objeto a partir de categorias universais, dado que quando “[...] *explica* o singular [a partir] *de suas* universalidades (das categorias) chama-se então *conceituante* [...]”¹⁸⁰. É, neste ponto, atividade formal que desassocia as significações conservadas, os nomes, separando as determinações singulares da coisa em prol da categorização universal¹⁸¹. Em suma: “Sua atividade consiste em geral no *abstrair*”¹⁸².

O juízo, por seu turno, é o momento em que o pensar relaciona as determinações que foram submetidas à análise do entendimento com a própria coisa, atribuindo, a partir da conexão com o verbo¹⁸³, um

¹⁷⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 465, p. 259.

¹⁷⁹ *Introdução à história da filosofia*, p. 341.

¹⁸⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 260.

¹⁸¹ Para Iber: “Antes do compreender, a coisa é, em primeiro lugar, apenas uma palavra, um nome: por exemplo, o ‘Islamismo’” (IBER, *Conceito, juízo e silogismo: introdução à lógica do conceito de Hegel*, p. 6).

¹⁸² *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 261.

¹⁸³ Como em Aristóteles: “Por isso, o verbo é sempre o signo do que se afirma de outro, isto é, de coisas inerentes a um sujeito, ou contidas em um sujeito” (ARISTÓTELES, *Organon*, I, p. 124). A síntese decorre principalmente, mas não somente, por intermédio do verbo ser, mediante a partícula de ligação “é”, de modo que: “Sem verbo, não há nem afirmação, nem negação [...]” (ARISTÓTELES, *Organon* I, p. 141). Do mesmo modo, Kant afirma: “A função

predicado ao sujeito, tornando-os uma unidade. O juízo avança com o empreendimento do conhecer, explicando o singular por meio de um universal, a proposição¹⁸⁴.

O segundo momento do puro pensar é o *judgar*. A inteligência — que como entendimento *arranca umas das outras* as diversas *determinações abstratas*, imediatamente unidas na singularidade concreta do objeto, e as *separa do objeto* — chega necessariamente primeiro, em seu progresso, a *relacionar* o objeto com essas *determinações universais de pensamento*, e assim a considerar o objeto como *relação*, como uma conexão objetiva, como uma totalidade¹⁸⁵.

Por fim, como silogismo, o pensar alcança a sua forma especulativa. É o Conceito que finalmente se põe para com um relacionar livre com o objeto. O silogismo associa os enunciados ou proposições formadas pela ação do juízo, dialeticamente, a partir da reflexão, para determinar o conceito dos objetos¹⁸⁶. No silogismo, a tarefa de superar a imediatez empreendida pelo espírito desde o início da atividade da inteligência é, enfim, consumada. Neste estágio, “[...] desvanece a última

que desempenha a cópula ‘é’ nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, §19, B 142). Tanto em Aristóteles, como em Kant e em Hegel, o juízo está associado ao verbo ser, o que nos remete também e invariavelmente ao fragmento *Juízo e ser* de Hölderlin: “Ser – expressa a ligação do sujeito e do objeto” (HÖLDERLIN, *Juízo e Ser*, p. 107).

¹⁸⁴ “No juízo, o sujeito é, em primeiro lugar, nada mais do que um nome de uma coisa concreta efetiva representada, da qual é retida somente sua identidade, sua inconfundibilidade em relação às outras coisas no mundo. O que o sujeito é, diz apenas o predicado. É, portanto, um erro entender que já se saiba antes do juízo o que constitui o objeto e o juízo seja meramente uma expressão desse saber. Antes do juízo tem-se somente uma representação indeterminada da coisa” (IBER, *Conceito, juízo e silogismo: introdução à lógica do conceito de Hegel*, p. 10).

¹⁸⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 261.

¹⁸⁶ “Apenas porque Hegel entrega o silogismo como forma do fundamentar ao conceito, o silogismo pode ser, finalmente, compreendido como explicação objetiva completa da coisa. O objetivo da lógica do silogismo é de checar as determinações de uma coisa a partir do seu conceito como necessárias” (IBER, *Conceito, juízo e silogismo: introdução à lógica do conceito de Hegel*, p. 10).

imediatez que ainda adere ao pensar formal¹⁸⁷, uma vez que este é pura mediação. Desse modo:

Só no terceiro grau do puro pensar se conhece o *conceito como tal*. Esse grau apresenta assim o *conceito propriamente dito*. Aqui o universal é conhecido como particularizando-se a si mesmo, e retomando-se da particularidade na singularidade, ou, o que é o mesmo, o particular é rebaixado, de sua autonomia, a um momento do conceito. Por conseguinte, o universal não é mais, aqui, uma forma exterior ao conteúdo, mas a forma verdadeira, que produz o conteúdo a partir de si mesma — o conceito da Coisa que se desenvolve a si mesmo. O pensar não tem, por conseguinte, desse ponto de vista, nenhum outro conteúdo que a si mesmo, que suas próprias determinações, que constituem o conteúdo imanente da forma; ele procura e encontra, no objeto, só a si mesmo. O objeto, portanto, aqui só é diferente do pensar porque tem a forma do *ser*, do *subsistir-para-si-mesmo*. Assim, o pensar está aqui em uma relação perfeitamente livre para com o objeto¹⁸⁸.

Quando o espírito é puro pensar, o conceito é, enfim, manifestado e identificado por ele. O pensamento, que na *Ciência da Lógica* é posto em si, como a ideia que ainda não possui consciência sobre o próprio movimento, embora seja a atividade determinante do movimento dialético ulterior, é, neste ponto da *Filosofia do Espírito*, posto em si e para si, na determinidade do sujeito que atua como razão conceituante e que se sabe como tal:

A inteligência, que enquanto teórica se apropria da determinidade imediata, está agora, depois de completada sua tomada de posse, em sua propriedade: pela última negação da imediatez, é posto em si que para a inteligência o conteúdo é determinado por ela. O pensar, enquanto é o

¹⁸⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 260.

¹⁸⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 262.

conceito livre, é então livre também segundo o conteúdo¹⁸⁹.

No momento em que adentra tal domínio, a razão, que adquire consciência de sua história, pode, finalmente, consumir sua meta, tornando-se infinita. Munido de sua história, ao mesmo tempo que a escreve, o espírito torna-se apto a refazer o seu percurso dialético, retornando a si próprio, meta esta que se cumpre quando a forma encontra o seu verdadeiro conteúdo:

Somente enquanto a pura forma infinita, a automanifestação essente junto a si, depõe a unilateralidade do subjetivo em que está a vaidade do pensar [é que] ela é o livre pensar, que tem sua determinação infinita ao mesmo tempo como conteúdo absoluto, essente em si e para si, e que o tem como objeto no qual ela também é livre. O pensar, nessa medida, é, ele mesmo, somente o formal do conteúdo absoluto¹⁹⁰.

Após nos determos de modo significativo a este intrincado movimento das faculdades do Espírito Teórico, irrompendo, assim, com a consideração dialética da razão manifesta como inteligência, é tempo de avançarmos com o nosso desígnio, intencionando adentrar o reino do espírito designado como Absoluto, com o propósito de compreender o seu singular desenvolvimento como automanifestação da inteligência livre. Nos múltiplos estágios caracterizados pelas sucessivas tríades dialéticas que descrevem o encadeamento da razão na história é, precisamente, no momento reservado ao Espírito Absoluto, que Hegel determina a posição da Arte, Religião e Filosofia. Caracterizadas como manifestações do espírito na realização da meta do autoconhecimento, cada forma corresponde, respectivamente, ao ato de intuir, representar e pensar do espírito por si próprio. Por esse motivo, é fundamental destacar o aspecto de reafirmação inerente ao movimento dialético, o qual impele o espírito, no processo de negação absoluta, ao retorno a dimensão subjetiva, que surge reafirmada nessa elevação dialética, questão que será abordada na consideração apresentada na parte seguinte.

¹⁸⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 468, p. 262.

¹⁹⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 571, p. 350.

Segunda Parte

O espírito através do espelho: o absoluto e a reafirmação da inteligência

“Toda a descida em nós mesmos é simultaneamente uma ascensão [...]” (Novalis, *Fragmentos*).

“O hieróglifo que designa o supremo, Deus, encontra-se diante de mim em plena ação, no labor de decifrar-se e revelar-se a si mesmo e eu sinto o movimento do enigma a desvanecer-se no conceito – e sinto minha humanidade [...]” (Tieck, *A impotência da arte*).

“Volto-me para mim mesmo, e encontro um mundo todo dentro de mim” (Goethe, *Os Sofrimentos do Jovem Werther*).

No decurso da exposição realizada no capítulo anterior foi possível acompanhar o trajeto de autodeterminação do espírito na instauração da estrutura que, mediante à inteligência, possibilita o conhecer. No impulso de alcançar esta meta suprema, o espírito se eleva para produzir as condições que viabilizam sua própria reflexão. A inteligência, inicialmente apenas subjetiva, isto é, tomada como forma desprovida de seu verdadeiro conteúdo, e considerada, tão somente, a partir de sua relação exclusiva com o sujeito que detém sua posse, deve encontrar a objetividade que lhe é necessária, desdobrando-se até o espírito manifestado como livre. O espírito, que nessa esfera obtém a consciência de sua história e, assim, do processo mediante o qual foi submetido, torna-se apto para reconhecer a lógica inerente ao seu movimento e, com isso, impregnar de espiritual aquilo que antes possuía verdade apenas formal:

O “automanifestar-se” é, por isso, ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo. Por sua manifestação, em consequência, o espírito não manifesta um conteúdo diferente de sua forma — esta é que exprime o conteúdo total do espírito; a saber, sua automanifestação. Forma e conteúdo são assim, no espírito, idênticos entre si. Sem dúvida, habitualmente se representa o manifestar como

uma forma vazia, à qual deveria ainda acrescentar-se um conteúdo de fora; entende-se então por conteúdo algo essente-em-si, algo que em-si-se-mantém, e por forma, ao contrário, o modo exterior da relação do conteúdo a outra coisa¹⁹¹.

O nosso objetivo com esse capítulo é, portanto, demonstrar que a relação entre a *inteligência*, desde já, na continuidade de suas múltiplas potências, assumida como a forma do conhecer, o Conceito, e o *Absoluto*, expresso como o seu conteúdo, o espírito, é, com efeito, um encontro mútuo de pertencimento, a implicação recíproca expressa pelo movimento de reafirmação do espírito, o seu reconhecer diante do espelho. Como parte da meta do autoconhecimento, o espírito adquire a capacidade de criação expressa por meio da representação que a humanidade faz de si mesma no curso de sua história, da arte à filosofia, mediante o complexo e dinâmico mecanismo da inteligência, do qual resultam incommensuráveis produções.

Nesse sentido, como procuraremos evidenciar, o Espírito Absoluto, manifestado nas formas da Arte, Religião e Filosofia, como o derradeiro conhecer, estabelece uma relação direta com o Espírito Teórico, subjetivo, como inteligência livre, nas diferentes maneiras por meio das quais o espírito se manifesta ao conhecer a si próprio, visto que, para Hegel, Arte, Religião e Filosofia constituem a intuição, a representação e o pensar do espírito por si mesmo. Esse encadeamento será determinante para a validade de nossa argumentação, pois, uma vez demonstrada essa correspondência entre as figuras do Absoluto e as faculdades do espírito teórico, colocaremos em movimento o mecanismo especulativo da razão, no qual a imaginação figura como força determinante, para apontar sua atividade no Absoluto.

*
**

A especulação, imanente à toda a vida do espírito, detém em seu cerne o gérmen da reflexão, conservada aqui em dupla acepção, tanto como o autêntico móbil do pensar conceitual, como o singelo ato que produz uma imagem a partir da reflexão especular. O refletir, em última instância, é isto: o incidir da racionalidade de um sujeito pensante, que se projeta intencionalmente a um determinado objeto a ele contraposto, o qual, por sua vez, produz a refração que, ao reverberar a atenção que lhe

¹⁹¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 383, p. 24.

é direcionada, permite ao observador a contemplação racional sobre si mesmo. Todavia, quando, preliminarmente, o espírito se volta em direção ao objeto, sua expectativa é frustrada. A razão que esperava confrontar, pondo-se diante de um outro estranho, sua absoluta negação, é surpreendida com o forte reflexo de sua própria imagem. O que antes pelo espírito era concebido como uma irreconciliável oposição, é, então, revelado como um necessário momento de automanifestação da Ideia em sua histórica marcha rumo ao conhecer:

[...] na lógica especulativa, prova-se que na verdade o conteúdo não é apenas algo essente-em-si, mas algo que entra através de si mesmo, em relação com Outro; assim como, inversamente, na verdade a forma não só não deve ser compreendida como algo não autônomo, estranho ao conteúdo, mas antes como o que faz do conteúdo o conteúdo, algo essente-em-si, diferente de Outro¹⁹².

O reconhecimento sobrevém do estranhamento, a contrariedade, a partir da contemplação do outro, procedimento este que rememora a própria passagem do sentimento natural à consciência de si, decorrido no âmbito da *Fenomenologia do Espírito*. O assombro inicial é dissolvido no processo catártico da identificação, mediante o assimilar do espírito de que o semblante exposto no reflexo é, de fato, o seu. O reconhecer, catalisado pelo choque, é retorno que, paulatinamente, eleva-se sobre a dúvida incerteza, renunciando o irracional para se unir com a verdade:

Assim, o espírito é a *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*. Possui, portanto, a segurança de que no mundo encontrará a si mesmo, de que o mundo deve ser amistoso para com ele; e de que, assim como Adão disse de Eva que era carne de sua carne, assim também o espírito tem de buscar no mundo a razão de sua própria razão¹⁹³.

Contudo, diferentemente do que havia sentenciado o oráculo Tirésias aos pais de Narciso¹⁹⁴, a longa vida do espírito somente é

¹⁹² *Enciclopédia*, v. 3, § 383, p. 25.

¹⁹³ *Enciclopédia*, v. 3, § 440, p. 211.

¹⁹⁴ De acordo com o mito narrado por Ovídio em sua obra *Metamorfoses*, ao ser indagado pelos pais de Narciso, Liriope e Cefiso, acerca da longevidade do filho

alcançada quando este reconhece sua própria imagem, sua história, quando participa do espírito do mundo, mesmo que, enquanto homem singular, a vida natural tenha cessado. O espanto¹⁹⁵ último que impele o espírito, assim como o belo jovem grego, a buscar em si mesmo a verdade, ou a beleza, despida da aparência de que seria um outro a si mesmo, é o livre manifestar da inteligência, enunciado por intermédio de seu verdadeiro e absoluto mandamento, o conhecer de si próprio¹⁹⁶:

O desafio ao autoconhecimento, lançado pelo Apolo délfico aos gregos, não tem, pois, o sentido de um preceito dirigido de fora ao espírito humano por uma potência estranha; antes, o deus que impele ao autoconhecimento não é outra coisa que a própria lei absoluta do espírito¹⁹⁷.

No ímpeto de alcançar esse fim, a razão desperta o espírito do inconsciente e sereno adormecer da natureza para lançá-lo ao domínio da efetividade, primeiramente como alma, para, então, tornar-se consciência. Ao se instituir na categoria de espírito, a ideia é posta em si e para si, como unidade entre sujeito e objeto. Essa concepção é fundamental para o entendimento do processo de automanifestação da razão na história, uma vez que, por intermédio desse conceito, é possível ascender ao domínio da liberdade, o Absoluto que é livre atividade criadora:

No grau mais alto dessa suprassunção do "fora-um-do-outro" — na sensação — o espírito essente em si, aprisionado na natureza, chega ao começo do

recém-nascido, Tirésias teria respondido: “Se não se conhecer” (OVÍDIO, *Metamorfoses*, III, 448).

¹⁹⁵ “[...] a sentença de *Aristóteles* de que todo o conhecimento começa pelo *espanto*” (*Enciclopédia*, v. 3, § 449, p. 233). Essa menção ao Livro Alpha da *Metafísica* de Aristóteles, a qual pode ser encontrada no adendo do § 449, pode ser aqui retomada: “De fato os homens começaram a filosofar agora, como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 2, 982 b, p. 11). Do mesmo modo, o espírito, para Hegel, avança ao encontro de si mesmo.

¹⁹⁶ “*Gnōti seauton (Conhece-te a ti próprio): a inscrição, que se encontra no templo de Apolo em Delfos, é a ordem absoluta que exprime a natureza do espírito*” (*Introdução à história da filosofia*, p. 348).

¹⁹⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 377, p. 8.

ser-para-si e assim, à liberdade. Por meio desse ser-para-si, ainda afetado pela forma da singularidade e exterioridade — em consequência também da não liberdade —, a natureza é impelida para além de si mesma, rumo ao espírito como tal, isto é, ao espírito essente para si, por meio do pensar, na forma da universalidade, ao espírito efetivamente livre¹⁹⁸.

No entanto, a suprema libertação do espírito, a qual possibilita sua automanifestação, enquanto o torna apto para contemplar sua própria representação, não se dá de maneira imediata: “Pelo contrário, a linha, que o espírito percorre, segue por vias indiretas e é feita de mediações [...]”¹⁹⁹. O espelho que reflete a imagem do espírito, sua história, não é superfície límpida, mas dimensão multifacetada, trincada. Para adentrar no domínio da infinitude, o reino absoluto, o espírito deve antes se decompor em diversos outros momentos finitos, percorrendo um delicado processo dialético, mediante o qual: “[...] ele se torna para si mesmo, em seu âmbito mais alto, objeto de seu saber e vontade”²⁰⁰.

Por consequência, aquele que desejar, como nós, compreender tal passagem, a qual confere ao espírito a insígnia do Absoluto, terá que, imperativamente, reconstituir a imagem representada, percorrendo o desenvolvimento da Ideia a partir de sua manifestação capital, ainda no interior de sua formação finita. Em outras palavras, se quisermos ascender ao conhecimento enunciado como absoluto, devemos acompanhar o vir a ser da Ideia como e enquanto espírito, “[...] refletido sobre si mesmo, essente para si, consciente de si, desperto: ou o espírito como tal”²⁰¹, pois, rigorosamente: “*O absoluto é o espírito: [e] esta é a suprema definição do absoluto*”²⁰². Nessa configuração primitiva, no interior da subjetividade, a alma natural se faz consciência, e, então, razão, avançando na aquisição de sua liberdade, enquanto é conhecer, que, mediado exclusivamente por seu anseio espontâneo em desbravar o mundo incógnito, ainda não sabe de si como seu verdadeiro objeto e conteúdo:

Mas na consideração especulativa superior, é o *próprio espírito absoluto* que, para ser para si o

¹⁹⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 381, p. 21.

¹⁹⁹ *Introdução à história da filosofia*, p. 350.

²⁰⁰ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

²⁰¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 384, p. 27.

²⁰² *Enciclopédia*, v. 3, § 384, p. 26.

saber de si mesmo, diferencia-se *em si mesmo* e, assim, põe a finitude do espírito, no seio da qual ele se torna objeto absoluto do saber de si mesmo. Assim, ele é espírito absoluto em sua comunidade, o absoluto efetivo como espírito e saber de si mesmo²⁰³.

É justamente essa necessidade interna do desenvolvimento da Ideia absoluta que faz o espírito, antes mesmo de alcançar sua devida forma, percorrer e transpor o momento de sua própria negação. Por conseguinte: “[...] o espírito, que sabe do absoluto como objeto infinito que se lhe contrapõe, é, por meio disso, determinado como a finitude que se diferencia desse absoluto”²⁰⁴. No decorrer de tal elevação, a contrariedade, inerente ao movimento especulativo, compele tanto o sujeito como o objeto à produção de um silogismo, no qual ambos os estágios de finitude são negados, do espírito que surge, primeiramente, como subjetivo, até a sua oposição como objetivo, para o movimento que os liga em sua dupla falsidade, promovendo o retorno ao primeiro termo, como unidade diferenciada em si mesma.

Por meio desse encadeamento, a armação dialética pode, enfim, revelar ao espírito que o seu antagonista, o outro, é, na verdade, uma representação dele próprio, sua imagem, e, portanto, o seu verdadeiro destino: “O próprio absoluto se torna objeto do espírito, na medida em que o espírito [...] se diferencia em si mesmo como aquele que sabe e, em face desse saber, como objeto absoluto do saber”²⁰⁵. Não obstante, essa abertura ao outro de si, obtém início, em parte, quando o Absoluto, vagarosamente, percorre os momentos de sua finitude:

Já no espírito finito, a idealidade tem o sentido de um movimento que retorna ao seu começo; [movimento] pelo qual o espírito, avançando de sua indistinção, como da primeira posição, em direção de um Outro — a negação daquela posição — e retornando a si mesmo pela negação daquela negação, se demonstra como negatividade absoluta, como afirmação infinita de si mesmo²⁰⁶.

²⁰³ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

²⁰⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

²⁰⁵ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

²⁰⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 381, p. 19.

O primeiro movimento da Ideia que retorna a si mesma, ocorreu, como observado em nosso capítulo inicial, no interior do Espírito Subjetivo, no âmbito da Psicologia, quando a contraposição entre alma e consciência, sujeito e objeto, foi, ainda que de modo apenas formal, negada e superada. Ao irromper da ordenação do sistema para se firmar na — muitas vezes já anunciada — categoria do espírito, a Ideia, que percorreu, passo a passo, o caminho de sua automanifestação, da pura forma lógica à natureza, avança, do vasto domínio da interioridade subjetiva ao mundo objetivo que a contrapõe, para regressar a si própria:

Contudo, no espírito finito, esse retorno está apenas em seu começo; só no espírito absoluto o retorno é consumado; porque só nesse espírito a ideia se compreende, não só na forma unilateral do conceito ou da subjetividade, nem tampouco só na forma também unilateral da objetividade ou da efetividade, mas na unidade consumada desses seus momentos diferentes, isto é, em sua verdade absoluta²⁰⁷.

No intuito de superar sua limitação compulsória, o espírito, primeiramente considerado em sua esfera subjetiva, e, mais tarde, em sua esfera objetiva, se decompõe, provisoriamente, neste estado duplo da finitude. Isto porque, por definição: “O espírito, enquanto espírito, não é finito; ele *tem* a finitude em si mesmo, mas somente como uma finitude a suprasumir e [ser] suprasumida”²⁰⁸. Desse modo, tanto a subjetividade quanto a objetividade devem ser tomadas apenas como momentos de um elevar, que pretende, tão somente, o saber absoluto:

Na verdade, porém, não pode a finitude do espírito ser considerada como uma determinação fixa, mas deve ser conhecida como um simples momento; pois o espírito, como já foi dito antes, é essencialmente a ideia na forma da idealidade, isto é, o ser-negado do finito²⁰⁹.

Por esse motivo: “[...] o espírito só se efetiva como negatividade absoluta; [à medida que] ele põe sua finitude em si mesmo e a supera”²¹⁰.

²⁰⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 381, p. 20.

²⁰⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 386, p. 32.

²⁰⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 386, p. 32.

²¹⁰ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

Consequentemente, ao ultrapassar a insuficiência do agir não dotado de sua suprema liberdade, ao mesmo tempo que incorpora ambos os lados da contrariedade em sua completude, o espírito alcança o entendimento de que o conjunto daquelas cisões fora por ele produzido, enquanto indispensável estágio da Ideia que busca se reconhecer na imagem de sua história:

Nisso está contido que o finito é imediatamente uma contradição, algo não verdadeiro, e ao mesmo [tempo] o processo de supressão dessa inverdade. Esse combate com o finito, essa vitória sobre o limite, constitui a marca do divino no espírito humano, e forma um grau necessário do espírito eterno²¹¹.

Todavia, um conhecimento que almeja alcançar a apreensão do espírito em sua completa verdade e liberdade, exige da razão uma forma que mostre ser adequada para tal propósito. A partir do resultado da produção da inteligência em sua configuração subjetiva, esta que instaurou, por sua atividade, a forma do conceito, o sistema retoma o seu desenvolvimento com o propósito de cumprir sua meta, conciliando forma e conteúdo, conceito e espírito. Em suma, como denotado por Hegel no parágrafo que abre a seção destinada ao Espírito Absoluto, na *Enciclopédia*:

O *conceito* do espírito tem sua *realidade* [unicamente] no espírito. Que essa realidade esteja na identidade com aquele conceito como o *saber* da ideia absoluta implica o aspecto necessário de que a inteligência, em sua efetividade, seja em si livre, liberada em direção ao seu conceito, para ser a digna figura deste. O espírito subjetivo e o espírito objetivo devem-se ver como o caminho pelo qual se aperfeiçoa esse aspecto da *realidade* ou da existência²¹².

Com efeito, em sua esfera subjetiva, o espírito, como consciência singular, individualidade ativa, inicia seu desbravar do mundo, adquirindo a capacidade de conhecer por instrumento da razão manifesta como inteligência. No vagaroso processo de seu despertar, como ao

²¹¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 441, p. 213.

²¹² *Enciclopédia*, v. 3, § 553, p. 339.

descerrarmos lentamente os olhos no amanhecer, o que o espírito detém, preliminarmente, são apenas as suas sensações, uma intuição vaga do que permeia a sua volta. A imagem surge, radiante, à consciência e é posta em movimento pela atividade da imaginação, sendo interiorizada, recordada, até que, mediante a força criadora da fantasia, torna-se símbolo e signo, conservando significado e significante na memória, como nome. Ao movimento próprio do pensar especulativo, coube a tarefa de concluir, por meio de suas determinações próprias, o silogismo de elevação da inteligência, este, que, quando obtém sua consumação, institui o Conceito, ainda que de maneira apenas formal:

*A forma em sua verdade infinita, a subjetividade do espírito, só se produziu primeiro como livre pensar subjetivo, que não era ainda idêntico à substancialidade mesma, e por isso não era ainda apreendido como espírito absoluto*²¹³.

O aparato teórico da inteligência, edificado pela razão como mecanismo do conhecer, e no qual a imaginação figura como engrenagem determinante, o termo médio, não permanece, todavia, imerso na interioridade do sujeito, pois: “[...] não deve ficar um pensar *abstrato, formal* — pois esse despedaça o conteúdo da verdade — mas deve desenvolver-se em pensar *concreto*, em conhecimento *conceituante*”²¹⁴. É com base nessa configuração elevada, capaz da reflexão, a partir da confirmação objetiva presente no nome, que o pensamento ganha a objetividade necessária à comunicação, o que permite ao espírito, até então, exclusivamente subjetivo, se inserir na vida prática, social²¹⁵. Ao se tornar espírito livre, com a conciliação entre vontade e inteligência, o espírito encerra o silogismo da subjetividade, progredindo ao encontro de sua máxima oposição, o domínio da objetividade, colocando-se para si:

Qual é o significado próprio destas palavras? O que é em si deve tornar-se objeto para o homem, vir à consciência, e assim devém para o homem. O que se tornou objeto para ele é o mesmo daquilo que ele é em si; só por meio do objetivar-se deste ser em si

²¹³ *Enciclopédia*, v. 3, § 552, p. 333.

²¹⁴ *Enciclopédia*, v. 3, § 381, p. 465.

²¹⁵ “Mas, à medida que a consciência se desenvolve sobre os níveis da dialética de formação dos objetos, das intuições às lembranças, até a sua reprodução em símbolos e então signos, a consciência emerge da noite do espírito para a luz da comunicação” (BATES, *Hegel's theory of imagination*, p. xiv, tradução nossa).

o homem devém por si, se desdobra, embora permanecendo ele próprio e não se tornando outro²¹⁶.

Como Espírito Objetivo, o desenvolvimento da Ideia inaugura o segundo dos reinos da finitude, efetuando a passagem do indivíduo eremítico, que assume seu dever como pessoa singular, participando do espírito do povo, do direito à eticidade [*Sittlichkeit*], do estado à presença atuante na história do mundo. O encontro com a objetividade, o colocar-se para si, porém, não é suficiente para o espírito que almeja alcançar um desenvolvimento ainda mais elevado, no qual o conflito entre as formas de sua limitação seja dissolvido. As esferas subjetiva e objetiva, permeando-se em oposição, necessitam, portanto, dissolver a contradição que lhes é imposta, superando o caráter finito exposto até então, para se reconciliarem em unidade:

Só no princípio do espírito sabedor de sua essência, do espírito *em si* absolutamente livre, e tendo sua efetividade na atividade de sua libertação, é que está presente a absoluta possibilidade e necessidade de que coincidam em um só, o poder do Estado, religião e os princípios da filosofia, e de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito; do Estado com a consciência religiosa e, igualmente, com o saber filosófico²¹⁷.

Contudo, essa unidade não configura uma mera síntese, fazendo do Absoluto, como expresso na polêmica crítica de Hegel apresentada no prefácio da *Fenomenologia*, uma “[...] noite em que ‘todos os gatos são pardos’ [...]”²¹⁸. Pelo contrário, o Absoluto de Hegel, marcando sua ruptura definitiva para com o pensamento de Schelling, é concebido como uma identidade da identidade e da não identidade, a indiferença da diferença e da indiferença:

[...] a verdadeira conciliação da oposição consiste em entender como esta oposição, levada ao ponto extremo, se resolve, de sorte que os opostos, como diz Schelling, sejam em si idênticos. Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que a vida eterna

²¹⁶ *Introdução à história da filosofia*, p. 341.

²¹⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 552, p. 333.

²¹⁸ *Fenomenologia do espírito*, § 16, p. 31.

é propriamente este *produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la*. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o *saber absoluto* [...] ²¹⁹.

Por força dessa determinação, alcançada sobretudo pelo princípio da suprassunção [*Aufheben*], o Absoluto sobrevém como unidade diferenciada entre subjetivo e objetivo. A relação de contrariedade entre ambos os reinos finitos é, ao mesmo tempo, mantida e superada, conservando no interior do espírito a diferença entre sujeito e objeto e a sua unidade. O espírito como Absoluto, portanto: “[...] somente pode ser apreendido como atividade absoluta e, com isso, como diferença absoluta de si em si mesmo” ²²⁰. Esse desenvolvimento, fundado sobre o cânone da dialética, é parte ativa de um encadeamento mais amplo, que compreende em si mesmo a totalidade do sistema. Tal princípio especulativo é expresso por intermédio das figuras que compõem a exposição da Ideia como ciência, em sua tríade basilar ²²¹:

A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a *natureza* como meio-termo que conclui o *espírito* com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como Outro só concluiria Outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passage e momento negativo: ela é, *em si*, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a

²¹⁹ *Introdução à história da filosofia*, p. 398.

²²⁰ *Cursos de estética*, v. 1, p. 108.

²²¹ Como nas palavras de Werle em sua apresentação à tradução da *Ciência da Lógica*: “A lógica perfaz a primeira parte do sistema hegeliano, sendo a segunda a filosofia da natureza e a terceira a filosofia do espírito. Cada uma dessas partes da filosofia, compreendida como *sistema*, é, no entanto, um círculo acabado em si mesmo e remete a um círculo maior enquanto manifestação da Ideia” (*Ciência da lógica (excertos)*, p. 10).

liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo²²².

De fato, um sistema representa, por definição, um conjunto ordenado de funções ou termos, os quais podem ser tomados individualmente, embora participem de um processo único, que tem por objetivo alcançar um determinado fim. A compreensão sistemática do desenvolvimento da Ideia não rejeita totalmente essa significação, uma vez que o espírito finito, acima de tudo, deve encontrar os meios para se fazer infinito, alcançando a sua liberdade absoluta mediante uma série de encadeamentos triádicos. Apesar da aparente mecanicidade teleológica que nos leva a considerar o que, sob esta estrutura rígida, está vivo ou morto²²³ na amplitude do sistema hegeliano:

Este movimento é, como concreto, uma série de desenvolvimento, que se não deve representar à maneira duma linha reta dirigida para um infinito abstrato, mas à maneira dum círculo que volta sobre si mesmo e cuja periferia é uma grande quantidade de círculos, em que é ao mesmo tempo uma grande série de desenvolvimentos que giram sobre si mesmos²²⁴.

A definição do sistema como um restrito progresso teleológico não é, portanto, suficiente para abarcar o desenvolvimento do espírito em sua total complexidade²²⁵. Diante do propósito de descrever as determinações que levaram a Ideia a obter sua manifestação mais elevada, os círculos que compõem a formação da ciência são apresentados dialeticamente, em um processo vivo, no qual, tudo obtém um fim e desaparece, ao mesmo tempo. O que move o espírito é a reflexão, que impulsiona o sistema à consumação de um fim, o qual, por sua vez, ao ser alcançado, é, por esta mesma liberdade, atraído ao seu início e novamente impulsionado:

²²² *Enciclopédia*, v. 3, § 575, p. 363.

²²³ Pequena referência ao título do conhecido trabalho de Benedetto Croce, *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, publicado em 1907.

²²⁴ *Introdução à história da filosofia*, p. 345.

²²⁵ De acordo com Höslle: “[...] a filosofia de Hegel, como quase nenhuma outra, é sistema, um todo orgânico. Praticamente não há outro pensador além de Hegel em que seja tão pouco possível isolar afirmações singulares; praticamente não há outro edifício teórico em que os nexos internos de referências sejam mais densos e concludentes” (HÖSLE, *O sistema de Hegel*, p. 441).

Graças à natureza demonstrada do método, a ciência se apresenta como um *círculo* em si mesmo enredado, em cujo início, no fundamento simples, a mediação abarca de volta [*zurückschlingt*] o fim; deste modo, esse círculo é um *círculo de círculos*-, pois cada elo isolado, como animado pelo método, é a reflexão-em-si que, ao retornar ao início, ao mesmo tempo é o início de um novo elo. Fragmentos dessa cadeia são as ciências isoladas, das quais cada uma tem um *antes* e um *depois*, mais precisamente falando, *tem* apenas o antes e em sua conclusão *mostra* o seu depois²²⁶.

Por esse motivo, nem mesmo o Absoluto pode ser constituído como autêntico encerramento do sistema. Como ideia absoluta, o espírito, em sua forma concreta, pode, enfim, determinar sua narrativa, escrevendo o método de sua história, enquanto procede com o retorno ao seu momento abstrato, a Ideia em sua forma lógica, e por meio deste esquema, consegue refazer o seu desenvolvimento especulativo:

Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*, enquanto [é] o *espiritual*, que do julgar pressupponente, no qual o conceito era somente *em si*, e o começo, algo imediato — se elevou desse modo ao seu puro princípio, ao mesmo tempo como ao seu elemento, a partir da *aparição* que nele tinha, nesse julgar²²⁷.

Ao incorporar o negativo, a contradição, a diferença e a finitude em sua tarefa de apresentação da ciência, o sistema da razão termina por espelhar o movimento singular da realidade em seu próprio modo de apreendê-la: “Só seria a ideia o formalmente-abstrato, se o conceito, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, tal como ele é, como o *retorno negativo de si a si mesmo*, e como a *subjetividade*”²²⁸. Esse encontro, por sua vez, só é possível mediante a consumação do retorno iniciado no âmbito subjetivo. Naquele primeiro momento, a dialética impulsionou a Ideia a percorrer uma série de determinações, que resultaram na instituição da categoria do espírito. Considerado em seu conjunto, esse estágio representou um importante grau de elevação da

²²⁶ *Ciência da lógica (excertos)*, p. 283.

²²⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 574, p. 363.

²²⁸ *Enciclopédia*, v. 1, § 213, p. 349.

Ideia, como parte de um silogismo superior, que, ao chegar em sua resolução, permite o espírito se conhecer como o seu verdadeiro objetivo:

A ideia é essencialmente *processo*, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e, portanto, dialética. A ideia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à *subjetividade*²²⁹.

É, precisamente, por via dessa relação antagônica entre os termos subjetivo e o objetivo, que, seguindo o movimento especulativo, a afirmação, o primeiro termo, é negada, ao passo que, nesta condição, o segundo termo recebe uma nova negação, responsável por instituir o terceiro termo, como reafirmação do primeiro: “A negação da negação não é uma neutralização: o infinito é afirmativo, e só o finito é o [que é] suprasumido”²³⁰. A partir da dupla negação ou negação absoluta, o espírito que se fez, em si, subjetivo, e, para si, objetivo, é capaz de se colocar em si e para si, retornando a si mesmo, quando surge como reafirmação de sua subjetividade, que agora, nesta íntima relação consigo mesmo, é passagem do finito à absoluta infinitude:

Por esse conhecimento, a natureza idealista do espírito, que já se ativa no espírito finito, chega à sua forma consumada, à mais concreta; o espírito faz de si mesmo a ideia efetiva, que se compreende perfeitamente a si mesma, e [o espírito] assim [se faz] espírito absoluto²³¹.

Se há algo vivo no sistema, sua sinergia, este é o impulso do conhecer. Como observado, já em sua esfera subjetiva, no âmbito da Psicologia, “[...] a ciência aparece como um *conhecimento* subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma]”²³². Como razão livre, o espírito é capaz de encontrar, percorrer e conhecer a sua imagem, na representação que faz

²²⁹ *Enciclopédia*, v. 1, § 215, p. 352.

²³⁰ *Enciclopédia*, v. 1, § 95, p. 193.

²³¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 381, p. 19.

²³² *Enciclopédia*, v. 3, § 576, p. 364.

de si mesmo no tempo²³³. O objetivo do encontrar de si mesmo é, desse modo, o preencher de toda a forma do saber edificada até então, com o conteúdo verdadeiramente espiritual. Agora, mais do que nunca, fica evidente o desejo do autoconhecimento, que já não esbarra nas armadilhas do saber não conceitual:

O impulso [*Trieb*] do desejo de saber, o ímpeto por conhecimento, desde os níveis mais baixos até o supremo estágio do conhecimento filosófico, decorre somente da aspiração de superar aquela relação de não-liberdade e de se apropriar do mundo na representação e no pensamento²³⁴.

É, justamente, no sentido de satisfazer tal necessidade, a representação do nexa que liga o observador e a sua imagem, o homem e o divino, que surgem as manifestações deste antigo, embora ainda vívido, desejo. O Espírito Absoluto, como razão infinita, é, igualmente, processo do conhecer, entretanto, a partir do momento que adentramos a este reino superior, não lidamos mais com a obscuridade da certeza sensível, pois, mediatizado pela inteligência livre, o espírito sabe que é seu próprio objeto, de modo que: “A pura inteligência não é só a certeza da razão consciente-de-si, de ser toda a verdade; mas [também] sabe que ela é isso”²³⁵. Assim, o que antes era tomado apenas pelo aspecto formal, torna-se efetivo:

Por isso a visão, a consciência, a vontade e o pensamento se elevam por sobre esta esfera buscando e encontrando sua verdadeira universalidade, unidade e satisfação em outro lugar: no infinito e verdadeiro²³⁶.

Com a liberdade conquistada pela razão que se faz infinita, sem desconsiderar o apontado movimento de retorno ocorrido em sua realização, a estrutura da inteligência, anteriormente, apenas subjetiva, é reafirmada: “Nessa figura o espírito [...] sofre o seu vir-a-ser-para-si. Pode-se dizer, pois, que o despertar é efetuado porque o relâmpago da

²³³ “A chave da dialética hegeliana, portanto, não é outra senão o tempo [...]” (ARANTES, *Hegel: a ordem do tempo*, p. 372).

²³⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 113.

²³⁵ *Fenomenologia do espírito*, § 536, p 361.

²³⁶ *Cursos de estética*, v. 1, p. 109.

subjetividade atravessa a forma da imediatez do espírito”²³⁷. Tendo em vista a mediação de um mesmo objeto, isto é, a imagem reflexionada do espírito, as faculdades da inteligência, cada qual com seu modo próprio de apreensão, devem preencher a forma subjetiva de seu saber com o conteúdo de um âmbito mais elevado, o reino do Espírito Absoluto. O resultado desse choque, o livre pensar da inteligência reiterada:

[...] deve ser reconhecido como esta Forma a mais pura do saber, na qual a ciência leva o mesmo conteúdo à consciência e através disso se torna aquele culto espiritual que, por meio do pensamento sistemático, se apropria e apreende o que antes só é conteúdo da sensação ou representação subjetivas²³⁸.

Contudo, tal apreensão, ainda que realizada no estágio infinito, não se dá de modo imediato, dado que a consciência, em seu elevar dialético, “[...] faz para si no tempo representações dos objetos, antes de (fazer) conceitos deles, o espírito pensante só por meio do representar e voltando-se para ele [...] avança até o conhecer e o conceber pensantes”²³⁹. Como no processo cognitivo decorrido no âmbito da Psicologia, o percurso do saber absoluto é inaugurado a partir do contato imediato da razão com os seus objetos, no esquema que parte do sensível ao pensar conceitual, mediando as sensações percebidas, para interiorizar o seu conteúdo, transformando-o em imagem, e de intuições à forma de representações universais. Com isso, o pensar pode, enfim, se manifestar como saber conceitual, pensamento filosófico:

Se é correto (e será bem correto) que o *homem* se distingue dos *animais* pelo pensar, tudo o que é humano é humano porque — e só porque — se efetua por meio do pensar. Porém, enquanto a filosofia é um modo peculiar de pensar, uma maneira pela qual o pensar se torna conhecer e conhecer conceituante, seu pensar terá também uma *diversidade* em relação ao pensar ativo em tudo o que é humano, e mesmo que efetua a humanidade do humano; tanto como é idêntico a esse pensar: *em si* só existe *um* pensar. Essa

²³⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 39, p. 85.

²³⁸ *Cursos de estética*, v. 1, p. 118.

²³⁹ *Enciclopédia*, v. 1, § 1, p. 39.

diferença está ligada [ao fato de] que o conteúdo humano da consciência, fundado graças ao pensar, não *aparece* primeiro na *forma de pensamento*, mas como sentimento, intuição, representação — *formas* a serem diferenciadas do pensar *enquanto forma*²⁴⁰.

Assim, do mesmo modo que a razão subjetiva efetua sua mediação: “[...] é, antes, necessário que a consciência da ideia absoluta seja, quanto ao tempo, apreendida primeiro nessa figura e que em sua efetividade imediata exista primeiro como religião do que como filosofia”²⁴¹. Por meio da reiteração da razão por si mesma, as faculdades da inteligência são rerepresentadas em um novo arranjo, no qual as formas do Absoluto se fundem às formas da inteligência subjetiva:

A *primeira* Forma desta apreensão [*Erfassen*] é um saber *imediate*, e exatamente por isso *sensível*, um saber na Forma [*Form*] e na forma [*Gestalt*] do próprio sensível e objetivo, no qual o absoluto chega à intuição e sensação. A *segunda* Forma, por conseguinte, é a consciência *que representa*; a *terceira*, por fim, é o *livre pensamento* do espírito absoluto²⁴².

As figuras da Ideia absoluta, no curso do autoconhecimento do espírito, avançam ante o conteúdo que se põe diante delas, impregnando-se do espiritual como uma moldura feita à medida daquela imagem eterna:

O *conteúdo* que preenche nossa consciência, seja de que espécie for, constitui a determinidade dos sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres [...] e dos pensamentos e conceitos. Sentimento, intuição, imagem [...] são nessa medida *as formas* de tal conteúdo, que permanece *um só e o mesmo*: quer seja ele sentido, intuído, representado, querido; quer seja *somente* sentido, intuído [...], com mistura de pensamento; quer seja pensado totalmente sem mistura. Em qualquer uma dessas formas ou na mistura de várias, o conteúdo é *objeto* da consciência. Mas, nessa objetividade, as

²⁴⁰ *Enciclopédia*, v. 1, § 2, p. 40.

²⁴¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 552, p. 333.

²⁴² *Cursos de estética*, v. 1, p. 116.

determinidades dessas formas se juntam ao conteúdo, de modo que, segundo cada uma dessas formas, um objeto particular parece surgir, e — o que em si é o mesmo — pode parecer um conteúdo diverso²⁴³.

Logo: “Nesta igualdade de conteúdo, os três reinos do espírito absoluto são apenas diferenciados segundo as Formas, sob as quais trazem à consciência seu objeto, o absoluto”²⁴⁴. Concebidos como Arte, Religião e Filosofia, esses momentos do conhecer da razão que se faz infinita, representam, na continuidade de suas produções, não mais que estágios necessários da automanifestação da Ideia na história²⁴⁵:

O conteúdo é o mesmo; mas, como diz Homero de certas coisas que tem dois nomes — um na linguagem dos deuses, outro na linguagem dos homens efêmeros —, há para esse conteúdo duas linguagens. Uma é a linguagem do sentimento, da representação, e do pensar do entendimento, [desse pensar] que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais; a outra [é a linguagem] do conceito concreto²⁴⁶.

O elo responsável por manter a coesão entre os distintos níveis de formação do sistema é, portanto, o Conceito que se desenvolve, a partir da necessidade racional, como espírito, mediando a Ideia de sua configuração mais abstrata ao seu manifestar como Absoluto. A aparência fragmentada e dissonante do sistema e, conseqüentemente, do desenvolvimento do espírito, é, assim, revelada como sua maior

²⁴³ *Enciclopédia*, v. 1, § 3, p. 41.

²⁴⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 115.

²⁴⁵ Nesse sentido, Lebrun destaca: “A filosofia, por sua vez, não transpõe o que dizem a Arte, a Religião ou a linguagem de Entendimento como se se tratasse de versões defeituosas em relação as quais ela seria a versão definitiva. Ela compreende esses modos de expressão como peripécias, ao mesmo tempo necessárias e deformadoras, do próprio conteúdo que elas *pretendiam exprimir*. Filosofar não é traduzir, mas fazer explodir a ingenuidade dos que abordam o conteúdo como se fosse algo de traduzível - dos que imaginavam poder transcrever ou desvelar aquilo cuja natureza e *manifestar-se* (*sich offenbaren*), isto é, suprimir as estruturas de transcrição ou de desvelamento” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 92).

²⁴⁶ *Enciclopédia*, v. 1, p. 25.

prerrogativa, o atributo que mantém sua coerência interna, isto é, a reflexão:

O refletir, na medida em que visa a proporcionar satisfação a essa necessidade [*Bedürfnis*] é o pensamento propriamente filosófico, o *pensamento especulativo*. Por isso, como reflexão, que, em sua *natureza* comum com aquela primeira reflexão, ao mesmo tempo é diferente dela, tem, fora das formas comuns, também *formas peculiares* cuja forma universal é o *conceito*²⁴⁷.

O fim e o início do sistema, se pudéssemos falar nesses termos, seria, acima de tudo, o pensamento cognoscente do espírito expresso em suas múltiplas e transitórias figurações. Nesse voltar-se à própria imagem: “[...] o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí suprassumido [...] é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-de-espírito”²⁴⁸. A narrativa especulativa da ciência, apreendida na plenitude do hercúleo esforço da razão em conhecer a si mesma, deve descrever, passo a passo, o itinerário da Ideia de sua manifestação formal abstrata à sua contraposição como natureza, para o seu retorno negativo, em si e para si, como pensamento do pensamento²⁴⁹. Por esse motivo:

O pensar se evidencia nessas diversas partes da ciência sempre de novo, porque elas só diferem pelo elemento e pela forma da oposição, mas o

²⁴⁷ *Enciclopédia*, v. 1, § 9, p. 49.

²⁴⁸ *Fenomenologia do espírito*, § 808, p. 530.

²⁴⁹ Não é difícil, portanto, entender o porquê de a *Enciclopédia* encerrar com a seguinte citação do livro XII da *Metafísica* de Aristóteles: “Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, p. 565).

pensar é esse centro — um só e o mesmo — ao qual as oposições retornam como à sua verdade²⁵⁰.

Mesmo que, porventura, a Ideia alcance o seu fim, sendo observada a partir de sua forma mais elevada, a absoluta liberdade, ainda assim estará nela presente e conservada toda a série de momentos particulares que contribuíram para a sua libertação. Longe de se constituir como uma figuração pronta, o espírito, como processo, “[...] não é simplesmente um imediato, mas contém essencialmente em si o momento da mediação”²⁵¹. O desenvolvimento da Ideia, portanto, não pode ser compreendido sem considerar a sua formação especulativa, a luta dos opostos, e o seu devir:

De fato [...] a ideia é ela mesma a dialética, que eternamente separa e diferencia o idêntico consigo do diferente; o subjetivo do objetivo; o finito, do infinito; a alma, do corpo; e só nessa medida é a *eterna criação, eterna vitalidade e eterno espírito*²⁵².

A partir dessa concepção, percebemos a importância de compreender, preliminarmente, o funcionamento das faculdades da inteligência para, enfim, ser possível determinar relação do espírito teórico, a razão como inteligência, a forma do conhecer, com o Espírito Absoluto, seu conteúdo. Com isso, o que antes para nós representava uma cisão, essa oposição entre forma e conteúdo, subjetivo e objetivo, finito e infinito, é agora revelada como unidade mediante o Conceito, na esfera absoluta. A inteligência já não configura um fator estático, renegado apenas à esfera subjetiva, ao contrário, é atividade criadora, fantasia, que progride do escuro poço do inconsciente subjetivo para a luz da racionalidade objetiva que sabe de si:

Sem dúvida, o intuir, o fantasiar, etc., mesmo isolados, isto é, carentes de espírito, podem trazer satisfação [...]. Mas a *verdadeira satisfação* — admite-se —, só podem proporcionar uma intuição penetrada de entendimento e espírito, uma representação racional, produções da fantasia, penetradas de razão, que apresentam ideias etc.: isto é, [um] intuir, [um] representar *cognoscentes*.

²⁵⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 467, p. 260.

²⁵¹ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 85.

²⁵² *Enciclopédia*, v. 1, § 214, p. 551.

O *verdadeiro* que é atribuído a tal satisfação reside em que o intuir, o representar etc. estão presentes não de um modo isolado, e sim como um momento da totalidade, do conhecer mesmo²⁵³.

O espírito, enfim, está acordado, posto diante de si, apto e ávido por desnudar a aparência em busca da verdade e liberdade, requeridas por sua necessidade racional. Diante do espelho que o reflete, o Absoluto é impelido a voltar para a sua imagem, não como um simples retorno, mas para atravessá-la, penetrá-la, no impulso que o une a ela. Na parte final da nossa empresa, na sequência, demonstraremos o movimento da imaginação como a atividade criadora que irrompe do interior do sistema, como o espírito²⁵⁴ em seu impulso de apreender a Ideia como manifestação da liberdade absoluta, pensamento do pensamento, razão infinita. Portanto, se “[...] devemos representar [algo] ao espírito [este] é a atividade do pensamento livre; devemos representar a história do mundo no pensamento, o processo do seu nascimento e produção”²⁵⁵. Essa elevação, a partir do que fora observado até este ponto, envolve, de modo unificado, a estrutura da inteligência, as formas do Absoluto e a reflexão especulativa, sem desconsiderar, com isso, a unidade sistemática, a dialética e, principalmente, a categoria do espírito e suas manifestações próprias na história.

²⁵³ *Enciclopédia*, v. 3, § 445, p. 222.

²⁵⁴ Com essa postura, podemos rememorar Fichte com sua célebre definição da imaginação como espírito. Nas palavras de Vaccari em sua introdução ao texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia*: “Se a imaginação é definida como espírito, isto, é, como a faculdade de elevar sentimentos à consciência e, nesse sentido, é responsável não apenas pela consciência do gênio artístico, então essa passagem obscura do senso comum para a filosofia não precisa ser necessária e exclusivamente por meio de um método filosófico (pela determinação recíproca), mas seu caminho pode ser trilhado também por meio da experiência estética” (FICHTE, *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, p. 71).

²⁵⁵ *Introdução à história da filosofia*, p. 329.

Terceira Parte

O politeísmo da imaginação: a fantasia diante do infinito

“Quando surge a luz no homem, deixa de haver noite fora dele [...]” (Schiller, *A educação estética do homem*).

“A meta infinita e ilimitada de nosso impulso chama-se ideia e quando uma parte dela é exposta em uma imagem sensível chama-se ideal. O espírito é então uma capacidade de ideais” (Fichte, *Sobre o espírito e a letra na filosofia*).

“Quando sonhamos que sonhamos, estamos perto do despertar” (F. Schlegel, *A 388*)²⁵⁶.

Desde os passos primeiros de nossa jornada, uma das determinações da ciência especulativa se destacou entre as demais, provando, até este ponto, sua veracidade como um de seus mais importantes axiomas: “O conhecimento do espírito é o mais *concreto*, portanto o mais *alto* e o mais *difícil*”²⁵⁷. Diante dessa elevada e laboriosa tarefa, nos capítulos precedentes, como que necessários estágios finitos de nossa compreensão acerca da questão da imaginação, percorremos um delicado encadeamento dialético, o qual nos possibilitou acompanhar, seguindo o movimento singular do espírito, a razão tomando forma para alcançar sua verdadeira liberdade. Tal empreendimento, todavia, exigiu para a sua realização, meditação, diligência e perseverança²⁵⁸, pois, como muito bem expresso por Hegel no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*:

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou

²⁵⁶ Fragmento publicado na revista *Athenäum*, cuja a autoria é, por muitas vezes, atribuída a Novalis.

²⁵⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 377, p. 7.

²⁵⁸ Exigiu, portanto, a *paciência do conceito* a que se refere Lebrun na obra de mesmo nome.

concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação²⁵⁹.

A fim de conquistar um entendimento satisfatório do todo da ciência, foi necessário, desse modo, lançarmo-nos aos meandros do sistema, nos movendo junto ao curso do espírito livre. Uma apresentação como essa, ao ser reproduzida em termos acadêmicos, adquire uma certa limitação, seja por sua forma ou por seu método. Mesmo se tomados os devidos cuidados, observando organicamente os diversos estágios, com paciência, demorando em seu exame, é difícil não se perder em uma esquematização, que aprisiona o espírito vivo como algo morto.

Na aspiração por um conhecimento científico que atendesse às exigências da filosofia especulativa, a solução adotada no presente trabalho foi fazer de sua exposição ela mesma uma estrutura dialética, visto que uma “[...] consideração do espírito só é, em verdade, filosófica quando reconhece o conceito do espírito em seu desenvolvimento e em sua efetivação vivos”²⁶⁰. Assim sendo, no primeiro momento, verificamos, a partir da ciência edificada por Hegel como a autêntica doutrina do espírito, a Psicologia, o desdobrar da inteligência teórica, que se fez forma do conhecer. Naquele estágio, ao se postular como termo médio, a força imaginativa foi revelada como fator preponderante da mediação das imagens, do poço escuro da interioridade à luz da comunicação, com a instituição do símbolo, signo e nome.

No segundo momento, por seu turno, avançamos para observar como a estrutura formal da razão subjetiva é preenchida com o conteúdo espiritual, na esfera mais elevada do progresso sistemático, o Espírito Absoluto. Ao acompanhar como o subjetivo, indivíduo, se faz objetivo, estado, espírito do povo, e então, Absoluto, reconhecemos que o desenvolvimento do espírito é acima de tudo um vagaroso processo histórico de automanifestação e reconhecimento da razão livre por si mesma, pautada em seu desejo pelo autoconhecimento. Recorrendo ao movimento especulativo, demonstramos que a reflexão por seu método, é também retorno. O espelho da história produz a imagem refletida do espírito, e como razão infinita, a inteligência e sua estrutura é reafirmada, enquanto que as formas do conhecer adquirem força ao adentrar o reino absoluto, manifestando-se da arte à filosofia.

Como liberdade absoluta, o espírito, assim como nós, consegue se libertar de suas limitações, encontrando-se com a infinitude. Agora,

²⁵⁹ *Fenomenologia do espírito*, § 29, p. 39.

²⁶⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 377, p. 8.

portanto, é tempo de consumarmos esse silogismo, buscando desvelar o momento *em si e para si* do espírito, e, assim, de nossa própria consideração, dado que o nosso progresso é intimamente ligado àquele. Por essa razão, devemos “[...] compreender, também, essa rica produção da razão criadora que é a história universal”²⁶¹. O objetivo desse capítulo, destarte, é considerar a imaginação em seu agir espontâneo, como fantasia especulativa, a força que se realiza na história, no ato, nas manifestações da vontade de saber de um espírito criador, na imanência de seu desenvolvimento, pois desvendar “[...] a história significa descobrir as paixões do homem, seu gênio, suas forças atuantes [...]”²⁶². Com isso, pretendemos demonstrar o legítimo lugar da imaginação no sistema de Hegel, que não representa, como a própria Filosofia do Espírito, um ponto imóvel, isolado dentre suas outras determinações, mas é passagem da passagem²⁶³, termo médio, negação absoluta, a qual, por esta reflexão, possibilita a instituição da Ideia, a imagem eterna do Absoluto.

**

A princípio, devemos considerar que cada espírito, em seu despertar “[...] é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu”²⁶⁴. Ao se libertar dos grilhões que o aprisionavam no calabouço de sua própria interioridade, o homem, como alma individual, rompeu com as limitações que o constrangiam a uma vida imóvel, hermética em seu aprisionamento, elevando-se sobre a luz da consciência de si, para se fazer espírito. No escuro poço de sua subjetividade, o espírito, antes constrangido a uma espécie de solipsismo das sombras, foi defrontado com a tênue luz que adentrava, a partir de uma pequena abertura, o domínio de sua prisão. O assombro luminoso não só permitiu ao espírito alcançar o estágio da consciência, como possibilitou a ele perceber que não estava mais sozinho, mas à companhia de uma de suas maiores virtudes, a capacidade do conhecer, mediante o robusto pêndulo da inteligência. De modo análogo a este estado primitivo da vida espiritual, usualmente:

²⁶¹ *Filosofia da história*, p. 21.

²⁶² *Filosofia da história*, p. 20.

²⁶³ Derrida, em sua introdução à semiologia de Hegel, constata que o signo, produto da imaginação, constituiria, no interior do espírito finito, uma “[...] passagem no interior da passagem, passagem da passagem” (DERRIDA, *Margens da filosofia*, p. 111).

²⁶⁴ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 79.

[...] diz-se que Adão e Eva, os primeiros seres humanos, o homem em geral, se encontravam em um jardim, onde se achava uma árvore da vida e uma árvore do conhecimento do bem e do mal. Sobre Deus, diz-se que tinha proibido aos homens comer os frutos da última árvore, da árvore da vida, não se fala mais, de início. Assim se exprime que o homem não deve chegar ao conhecer, mas ficar no estado da inocência e da união²⁶⁵.

A curiosidade acerca do incógnito, no entanto, impele o sujeito ingênuo a se vislumbrar ante as suas próprias aptidões, colocando o mecanismo da razão em movimento. O pêndulo da inteligência, impulsionado pelo desejo do homem à liberdade e conhecimento do que está dentro e além de si mesmo, varre a extensão daquela prisão, ao passo que, esbarando à duros golpes em suas sólidas paredes, destrói o confinamento, permitindo que a luz exterior adentre o espaço, enquanto inaugura uma passagem para a libertação do espírito. Ao observar tal abertura, o homem encontra o mundo objetivo, revelando, assim, que aquele poço, sua subjetividade, não era um mero receptáculo, mas um acesso a um novo mundo, que lhe causa admiração. Em razão disso:

Se considerarmos agora mais de perto o mito do pecado original, veremos [...] que nele se exprime a relação geral do conhecimento para com a vida do espírito. Em sua imediatez, a vida do espírito aparece primeiro como inocência e ingênua confiança. Ora, na essência do espírito reside [a exigência de] que esse estado imediato seja supprassumido, pois a vida do espírito se diferencia da vida natural e, mais precisamente, da vida animal porque não permanece em seu ser-em-si, mas é *para si*²⁶⁶.

O homem ingênuo é, então, confrontado com a lancinante dúvida entre elevar-se sobre a imediatez, buscando o desconhecido, ou permanecer inerte, enclausurado em sua limitação eterna. A primeira escolha, em oposição ao aspecto impassível da segunda, de fato, configura “[...] o caminho mais difícil, mas [é] o único que pode ter

²⁶⁵ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 84.

²⁶⁶ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 84.

interesse e valor para o espírito”²⁶⁷. Como no mito de Adão e Eva, no qual os primeiros homens, ao ingerirem o fruto proibido proveniente da árvore da ciência, foram expulsos do paraíso, perdendo sua imortalidade, a liberdade infinita não é conquistada sem o preço da renúncia e do sacrifício, que, por sua ruptura, permite ao espírito alcançar a consciência de si mesmo. A insurgência, todavia, só será plenamente recompensada, quando o homem percorrer e concluir o longo caminho de sua libertação, isto é, a finitude, para voltar a si mesmo, como infinito:

Depois, esse ponto-de-vista da cisão tem de ser igualmente supressumido, e o espírito deve, por si mesmo, retornar à união. Essa união é então uma união espiritual, e o princípio desse retorno reside no pensamento mesmo. É ele que faz a ferida, e também cura²⁶⁸.

Como legitimamente sentenciado por Aristóteles na abertura de sua *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”²⁶⁹. É, precisamente, o desejo pelo conhecimento que sobrepujou a inércia da inteligência, rompendo com a irracionalidade do estágio anterior. Seja expressa como o fogo divino entregue por Prometeu aos homens, seja na forma do fruto proibido narrado em Gênesis, a sapiência é, com efeito, a virtude excelsa compartilhada entre deuses e mortais: “[...] com isso está expresso que o homem, segundo seu ser natural, é certamente finito e mortal; mas no conhecer é *infinito*”²⁷⁰. Apesar de ter sido deposto do seu sereno estado de comunhão proporcionado em seu antigo confinamento, o espírito conservou em si próprio a dádiva da ciência, as faculdades do saber, que agora lhe permitem percorrer a vida finita, alcançando a restituição de seu laço com a eternidade: “O conhecer é aqui designado como o divino; e não, como antes, como o que não deve ser”²⁷¹.

No momento que se lança, intrépido, ao mundo objetivo, o espírito calca lentos passos, observando, mediante suas sensações, o que a luz da consciência revela. Da simples constatação de si mesmo à percepção dos objetos exteriores e do outro, o homem explora o mundo, constatando a realidade, ao saber ainda rudimentar das coisas. Nessa jornada, a espécie humana é compelida a buscar e garantir sua própria sobrevivência,

²⁶⁷ *Enciclopédia*, v. 1, p. 17.

²⁶⁸ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 84.

²⁶⁹ (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, p. 3).

²⁷⁰ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 85.

²⁷¹ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 85.

constituindo-se como sociedade e instaurando os mecanismos do estado e suas instituições basilares²⁷². Contudo, ainda que tal elevação tenha proporcionado a satisfação prática das necessidades dos homens, a velha chama do conhecer, presente no interior de cada espírito, jamais cessou suas vigorosas flamulas²⁷³:

Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio. Só assim o espírito alcança a sua liberdade, visto ser livre aquilo que se não refere a outro nem de outros depende; só nisto aparece a verdadeira posse de si, e a verdadeira e própria satisfação; em tudo o mais que não seja pensamento, o espírito não alcança esta liberdade²⁷⁴.

A simples certeza sensível não foi suficiente para a humanidade que, por natureza, aspira a uma esfera mais elevada, reclamando a satisfação de um princípio superior, a necessidade racional. O gênero humano, enquanto espírito, deve se reconhecer como parte significativa de um encadeamento de superação do reino da necessidade em direção ao reino da liberdade, o divino, Espírito Absoluto, de modo que: “O espírito, que se desenvolve na sua idealidade, é o espírito enquanto *cognoscente*”²⁷⁵. Tal elevação, como observado na segunda parte de nossa consideração, somente é possível por meio do princípio da reflexão, o

²⁷² O homem “[...] desperta de seu torpor sensível, reconhece-se como homem, olha à sua volta e encontra-se no Estado” (SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 23).

²⁷³ “Em última instância, a erudição permite a determinação dos impulsos fundamentais do homem, do *Trieb*, cuja delimitação e uso na filosofia se deveu primeiramente a Reinhold. A erudição permite ao erudito calcular e determinar essa força inconsciente que impulsiona o homem a deixar o estado de natureza para viver em sociedade – o impulso social – de um modo tal que esse impulso de fato conduza-o a um estado melhor e não a um estado de decadência” (VACCARI, *Natureza e arte na aurora do Romantismo*, p. 156).

²⁷⁴ *Introdução à história da filosofia*, p. 342.

²⁷⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 387, p. 37.

conhecer ordenado mediante o movimento especulativo, no qual o homem é espírito livre, razão infinita. Dessa forma:

As coisas naturais são apenas *imediatamente* e *uma vez*, mas o homem como espírito se *duplica*, na medida em que primeiramente, como as coisas naturais, *é*, mas logo é igualmente *para si*, ele se intui, se representa, pensa e apenas através do ser para si ativo é espírito²⁷⁶.

No intuito de superar o estado de imediatez, o homem avança na construção do conhecimento que, considerado o menos necessário, seria, inversamente, o mais importante²⁷⁷. A humanidade, como espírito do povo, requer o pensamento, a reflexão sobre si mesma, necessita desvelar os fundamentos da realidade, esclarecendo as razões últimas da existência, sua conexão com o mundo e o tempo, o conhecimento daquilo que não é apresentado imediatamente, mas que deve ser buscado, de modo incessante. Esse conhecimento, como já observado, deverá ser considerado como resultado de um longo processo, pois a ciência é desenvolvimento, que, por sua constituição dialética, não rejeita seus estágios primitivos, mas conserva-os do mesmo modo que o fruto preserva a determinação da semente que lhe originou²⁷⁸. Nesse sentido:

O divino, em contrapartida, como puro espírito em si mesmo, é apenas objeto do conhecimento pensante. Mas o espírito encarnado [*verleiblichte*] na atividade, na medida em que sempre apenas ressoa no peito humano, pertence à arte²⁷⁹.

²⁷⁶ *Cursos de estética*, v. 1, p. 52.

²⁷⁷ Referência à emblemática consideração de Aristóteles acerca da metafísica: “Todas as outras ciências serão mais necessárias que esta, mas nenhuma lhe será superior” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, p. 13).

²⁷⁸ “O que se pode deduzir disso é que a cultura, para não perecer, precisa evitar que essa passagem da poesia para a filosofia, a passagem da natureza para a cultura, se transforme num desejo de dominação da natureza; que o espírito se torne um tirano em relação a ela. É preciso aprender com Platão o verdadeiro significado do Amor; que ele se situa no ponto intermediário entre o divino e o mortal, entre a natureza e o espírito, a saber, porque ele não possui nem um nem outro, nem a natureza e nem o espírito de modo puro” (VACCARI, *O nascimento da filosofia no espírito da poesia: Hölderlin leitor de Platão*, p 280).

²⁷⁹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 186.

O conteúdo absoluto deverá, portanto, ser considerado somente na continuidade de sua mediação. Em sua marcha histórica, esse processo é assumido como automanifestação do espírito na história, que, em seu curso, empreende as formas elevadas para a apreensão daquele único e mesmo objeto divino²⁸⁰. A partir dessa determinação, justifica-se a apresentação tripartida do Absoluto, a qual, em seu orgânico manifestar, reproduz as formas do conhecer da razão finita, as quais são reiteradas para atender as condições impostas por esse novo reino, a liberdade da infinita conciliação com o divino, de maneira que:

A arte, por meio da ocupação com o verdadeiro enquanto objeto absoluto da consciência, também pertence à esfera absoluta do espírito e, por isso, segundo seu conteúdo, encontra-se no mesmo terreno da religião, no sentido mais específico do termo, e da filosofia. Pois também a filosofia não possui outro objeto a não ser Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, por estar a serviço da verdade, é culto divino continuado²⁸¹.

O pensamento reflexivo assume, na filosofia, a tarefa de apreender essa ligação, de modo a preservar sua concretude, trabalho este que exige uma forma adequada para alcançar tal conteúdo absoluto. Todavia, como todo o “[...] verdadeiro conteúdo contém [...] em si mesmo a forma; a verdadeira forma e seu próprio conteúdo. Devemos [...] conhecer o espírito como esse verdadeiro conteúdo e como essa verdadeira forma”²⁸². A razão, não obstante, cumpriu essa exigência ao instituir o Conceito, no qual o pensar formal recebe a matéria espiritual, fazendo de ambas as determinações uma única e mesma figura. O Conceito é, pois, a forma e o conteúdo do conhecer em sua determinação mais elevada:

Esse conhecimento é, assim, o *reconhecimento* desse conteúdo e de sua forma, e a libertação da

²⁸⁰ Como atesta Werle: “[...] Hegel parte do fato de que a arte possui uma posição elevada como expressão do divino (*Das Göttliche*) e que constitui, ao lado da religião e da filosofia, uma figura (*Gestalt*) do espírito absoluto. Arte, Religião e Filosofia, em suas formas da intuição, da representação e do pensamento, encontram-se acima dos interesses subjetivos e objetivos dos homens e permitem uma satisfação infinita não alcançável no campo da finitude da vida” (WERLE, *A aparência sensível da ideia*, p. 13).

²⁸¹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 115.

²⁸² *Enciclopédia*, v. 3, § 383, p. 24.

unilateralidade das formas e a elevação delas à forma absoluta que se determina a si mesma para [ser] conteúdo, e permanece idêntica a ele, e nisso é o conhecimento daquela necessidade essente em si e para si²⁸³.

Mediante esta indagação originária, contra o mero constatar, o pensamento pode, enfim, se tornar consideração filosófica, pois, justamente, a filosofia configura “[...] o conhecer, e só pelo conhecer é que se realizou a vocação original do homem: ser uma imagem de Deus”²⁸⁴. É, com efeito, por intermédio desse saber conceitual que o espírito avança e consegue apreender a efetividade em sua universalidade, desprendendo-se da unilateralidade formal do decorrido âmbito subjetivo, para penetrar na realidade, enquanto é desvelar da mera aparência em busca do que há de mais verdadeiro:

A verdade e o destino das ideias concretas dos espíritos dos povos residem na ideia concreta que é a *universalidade absoluta*. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo [...]²⁸⁵.

De fato: “Ao se falar do conceito, habitualmente é só a universalidade abstrata que se tem em vista [...]”²⁸⁶. Contudo, o pensamento, nessa elevação, não deve se perder em meras abstrações ou determinações fixas do entendimento. Pelo contrário, como estrutura originada no movimento livre do espírito, o Conceito consegue espelhar a realidade, preservando toda a contradição e diferença nela contida, ao passo que produz uma fidedigna e pormenorizada imagem do desenvolvimento do espírito.

Quando rompe com a imediatez, avançando no esforço de apreender a si mesma, a humanidade institui a representação de si própria e se reconhece no reflexo por ela produzido. Por essa razão, na condição

²⁸³ *Enciclopédia*, v. 3, § 573, p. 351.

²⁸⁴ *Enciclopédia*, v. 1, § 24, p. 85.

²⁸⁵ *Princípios da filosofia do direito*, § 352, p. 312.

²⁸⁶ *Enciclopédia*, v. 1, § 163, p. 297.

de universalidade absoluta, “[...] costuma-se também definir corretamente o conceito como uma *representação universal*”²⁸⁷, o autêntico signo do absoluto. O pensamento especulativo, é, portanto, espelho, o qual tem por fim refletir a imagem do espírito, que agora se coloca *para si*. No momento que, finalmente, encontra tal representação, o homem toma consciência, pela primeira vez, do divino que nele também está presente, e nesse intrincado jogo de reflexões:

Assim como o homem era originariamente a imagem de Deus, de igual maneira Deus é uma imagem do homem; e quem vê o filho vê o pai, quem ama o filho, ama também o pai; Deus pode ser conhecido na existência efetiva²⁸⁸.

Diante de sua imagem refletida, isto é, do espelho produzido pela reflexão racional²⁸⁹, a humanidade contempla a si própria, compreendendo-se como parte de um necessário processo, que resultou em sua ascensão à categoria do espírito. Com isso, “[...] deve o espírito designar-se como a imagem de Deus, como a divindade do homem”²⁹⁰. Mas o espírito não deseja apenas admirar o seu reflexo, permanecendo estático na figura de um simples observador, consumido por sua infundável ambição. Diferentemente, o que o espírito livre anseia é conservar em sua interioridade o divino que se põe diante dele, adentrando naquela imagem, para representar o nexó existente entre o homem, Deus e o mundo²⁹¹. Isso, em razão da determinação de que toda

²⁸⁷ *Enciclopédia*, v. 1, § 163, p. 297.

²⁸⁸ *Cursos de estética*, v. 2, p. 237.

²⁸⁹ De acordo com Hyppolite: “Este objeto, este espelho, onde o sujeito se reencontra a si mesmo, porque ele é criação sua, é para Hegel, desde os seus primeiros ensaios, não a natureza ou a arte, mas o espírito, entendido como realidade *supra-individual*, como espírito de um povo, espírito de uma religião” (HYPPOLITE, *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 8).

²⁹⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 441, p. 213.

²⁹¹ Como pergunta Hölderlin no fragmento *Sobre a Religião*: “[...] por que, ainda assim, os homens precisam *representar* o nexó entre eles e seu mundo? E ainda por que precisam tecer uma ideia ou uma imagem de seu destino, o qual se bem observado, nem se deixa pensar corretamente e nem se oferece aos sentidos?” (HÖLDERLIN, *Reflexões*, p. 65). Para o poeta filósofo, o homem necessita recordar o seu destino, ser grato pela vida e se satisfazer deste nexó, de modo que há duas formas de satisfação: uma satisfação finita, do desejo infinito, no plano da necessidade, e a satisfação infinita, do desejo finito, no plano do divino. A

a “[...] efetividade no homem [deve] passar pelo *medium* da intuição e da representação, sendo que apenas por meio deste *medium* penetra no ânimo e na vontade”²⁹².

O desejo do conhecer é, então, revelado em sua mais autêntica expressão. Nesse arrombo, o espírito aflito que “[...] nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente”²⁹³, parte ao encontro de sua própria imagem, no ímpeto de atravessá-la. Novamente, uma limitação é imposta: não é possível atravessar o espelho sem quebrá-lo, despedaçá-lo, até que, daquela representação, nada mais remanesça em sua consciência. Confrontado com o que há do lado avesso do espelho, o espírito insatisfeito se depara somente com a camada de prata, a base que permite a formação da imagem mediante o processo da reflexão especulativa.

Longe de se prostrar ante seu aparente insucesso, o espírito permanece obstinado, buscando mecanismos para imortalizar sua imagem, na produção de um suporte que não resulte em uma representação distorcida de seu nexos com o divino. Assim, nesse ímpeto original do conhecer de si mesmo, torna-se evidente que, tomada em sua plenitude: “A história do espírito é a sua ação, pois reside inteiramente no que faz e age; é fazer de si mesma, e isso na medida em que é espírito, o objeto da sua consciência, conceber-se a si mesma ao compreender-se”²⁹⁴. A fim de alcançar a configuração ideal para essa elevada apreensão, o espírito necessitará recorrer a uma atividade, que, de modo análogo ao trabalho inventivo do artista, deverá ser, igualmente, criadora²⁹⁵. Pois:

[...] na medida em que a obra de arte decorre do espírito, ela necessita de uma atividade subjetiva produtora, a partir da qual provém e, enquanto seu produto, é para um outro, para a intuição e o sentimento do público. Esta atividade é a fantasia do artista. Por isso, temos de examinar agora [...] como a obra de arte pertence ao interior subjetivo

satisfação infinita é a que torna possível a retomada da vida espiritual na vida real.

²⁹² *Cursos de estética*, v. 1, p. 66.

²⁹³ *Fenomenologia do espírito*, § 11, p. 28.

²⁹⁴ *Princípios da filosofia do direito*, § 343, p. 307.

²⁹⁵ “Podemos dizer, portanto, que a arte cria os seus produtos – as obras de arte individuais – da mesma maneira que a Razão produz a história, ou segundo a mesma forma (Ideia) pela qual a história manifesta a Razão” (KNOLL, *Imitação e manifestação*, p. 48).

enquanto um produto seu que ainda não nasceu para a efetividade, e sim primeiramente se configura na *subjetividade criadora* [...]”²⁹⁶.

Conforme destacado em nosso primeiro capítulo, como termo médio do silogismo da representação, a capacidade criadora do sujeito é a imaginação, que, naquela ocasião, foi exposta em seu desenvolvimento dialético, primeiramente, como atividade exclusivamente reprodutora e associativa das imagens, para, por fim, ser tomada como a genuína força criativa do espírito, isto é, a fantasia. Considerada tanto a partir de sua fase produtora de símbolos, quanto em sua manifestação designadora de signos e nomes: “Esta atividade *produtiva* da fantasia, por meio da qual o artista elabora [...] o em si e para si racional enquanto sua própria obra, é o que se denomina de gênio, talento e assim por diante”²⁹⁷.

Desse modo, no intuito de evitar uma compreensão malograda do ato imaginativo, “[...] devemos imediatamente nos proteger para não confundir a fantasia com a *imaginação* [*Einbildungskraft*] meramente passiva. A fantasia é *criadora*”²⁹⁸. O espírito, em vista dessa imprescindível virtude, compartilha com Deus o dom supremo da criação, sendo a fantasia o fator último de sua inventividade. Possuindo, de modo unificado, a força da inteligência, da sensibilidade e da imaginação, o homem sagaz passa, então, a observar o seu entorno, de modo a extrair de sua efetividade as ferramentas e técnicas²⁹⁹ necessárias para elaborar a representação universal do divino:

Pois estas intuições, sentimentos, pensamentos, a fantasia tem de configurar em um mundo por si mesmo pronto de acontecimentos, ações, disposições do ânimo e irrompimentos da paixão, e desenvolve deste modo obras nas quais toda a efetividade, tanto segundo o fenômeno exterior quanto segundo o Conteúdo interior, se torna

²⁹⁶ *Cursos de estética*, v. 1, p. 2.

²⁹⁷ *Cursos de estética*, v. 1, p. 284.

²⁹⁸ *Cursos de estética*, v. 1, p. 282.

²⁹⁹ Nas palavras de Knoll: “Assim, *techné* tem forte ligação com a palavra latina ‘*pro-ductus, a, um*’ e com o verbo ‘*pro-duco, ere*’ – quero dizer, com o sentido do termo ‘produção’. A palavra é construída pelo prefixo ‘*pro*’, que designa ‘ser a favor de’, ‘para adiante’, e o verbo ‘*duco, ere*’, conduzir, transportar, guiar, levar. ‘*Produco, ere*’: conduzir a favor de, em benefício de, conduzir para adiante. O sentido forte de *techné* é produção. Portanto, o termo ‘*techné*’ tem esse sentido de “conduzir algo em favor de algo”. (KNOLL, *Imitação e manifestação*, p. 33).

intuição e representação para o nosso sentimento espiritual³⁰⁰.

O espírito, assim, volta-se ao espelho que reflete sua figura a fim de compreender o processo de especulação por ele gerado. Após se deter ao entendimento desse suporte, observando, detalhadamente, o advento da imagem no curso dialético de sua apresentação, o espírito conclui que o único modo de capturar aquela representação, conservando a integralidade de seu fulgor e nitidez, é, em verdade, produzir por si mesmo, tal como o espelho, uma maneira própria de refleti-la. Não obstante, na medida em que o espírito livre assume tal postura criativa³⁰¹:

O que vive em sua fantasia logo lhe vem, desse modo, como que aos dedos, tal como nos vem à boca a expressão do que pensamos ou tal como nossos pensamentos, representações e sentimentos os mais íntimos aparecem imediatamente em nós na postura e nos gestos³⁰².

A partir desse primitivo e imediato estado do manifestar da imaginação produtora, como espontânea atividade da fantasia desregrada, “[...] cuja arbitrariedade pode tanto espelhar o que está presente, tal *como* está presente, como também embaralhar e distorcer grotescamente as configurações do mundo exterior”³⁰³, o espírito deve, pois, encontrar o elemento que garantirá a validade de sua representação, no compromisso firmado com a verdade e universalidade do seu conhecer.

Por força da capacidade especulativa da “[...] fantasia, que contém o universal e o racional unidos com um fenômeno concreto sensível”³⁰⁴, o espírito consegue, entre inúmeras tentativas, engendrar um mecanismo capaz de espelhar a realidade, ao passo que, sem necessitar da presença contínua dos objetos diante de seus sentidos, conserva-os em sua interioridade, à luz da consciência, como imagem reflexionada, o ideal,

³⁰⁰ *Cursos de estética*, v. 3, p. 287.

³⁰¹ “Para Hegel, ser um espírito é ser para um espírito, e essa relação constitutiva do espírito é uma relação criadora: o espírito é efetivamente o que se cria ele próprio ao criar, ao fazer ser [...]” (BOURGEOIS, *Hegel: os atos do espírito*, p. 259).

³⁰² *Cursos de estética*, v. 1, p. 287.

³⁰³ *Cursos de estética*, v. 1, p. 95.

³⁰⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 35.

na forma do conceito, como uma representação universal³⁰⁵. Nesse sentido, podemos retornar, sem prejuízo, uma vez mais, ao mito contado em Gênesis, visto que: “O primeiro ato, pelo qual Adão constituiu sua dominação sobre os animais, consiste em que ele lhes conferiu nomes, isto é, aniquilou-os como entes e os tornou para si ideais”³⁰⁶.

Dotado da capacidade do conhecer e conceber, o gênero humano, antes ingênuo, agora age no mundo por engenho. O espírito é, em sua atividade, inegavelmente, movimento, pois somente “[...] a alma é passiva; mas o *espírito livre* é essencialmente *ativo, produtor*”³⁰⁷. Da potência, ainda inerte em sua subjetividade, embora já dotado da capacidade intelectual, o homem passa ao ato, é espírito do mundo, que produz os artifícios de seu saber. O espírito é, assim, revelado como gênio³⁰⁸, de modo que esse produto universal, o ideal, “[...] é a primeira força criadora que o espírito exerce”³⁰⁹.

No papel privilegiado de protagonista desse manifestar autocognoscente: “É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança sua realidade mais concreta [...]”³¹⁰. Quando sobe ao palco da efetividade, atuando como saber absoluto, luzes se acendem e cortinas se abrem revelando ao ator-espectador que, em verdade, sua narrativa na “[...] história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo”³¹¹. Nessa marcha

³⁰⁵ Nas palavras de Lessing: “[...] o que nós achamos belo numa obra de arte, não é o nosso olho que acha belo, mas antes a nossa imaginação através do olho” (LESSING, *Laocoonte, ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, p. 132).

³⁰⁶ *Fragmento 20*, p. 207.

³⁰⁷ *Enciclopédia*, v. 3, § 444, p. 218.

³⁰⁸ Em referência ao latim “*ingenium*”. Como destacado por Kant, o termo latino é capaz de conservar em seu interior essa dupla significação do gênio, tanto em seu aspecto ingênuo como em sua característica engenhosidade: “Gênio é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: *gênio* é a inata disposição do ânimo (*ingenium*), pela qual a natureza dá a regra à arte” (KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, § 46, 153). Para Hegel, com efeito: “Quanto à questão do gênio, trata-se imediatamente de uma determinação precisa do que ele é; pois gênio é uma expressão totalmente geral, utilizada não apenas a propósito de artistas, mas também para os grandes comandantes de exército e reis como também para os heróis da ciência” (*Cursos de estética*, v. 1, p. 282).

³⁰⁹ *Filosofia do espírito*, p. 177.

³¹⁰ *Filosofia da história*, p. 23.

³¹¹ *Filosofia da história*, p. 24.

história, o espírito do mundo, na direção de produzir e se satisfazer como genuíno conhecimento sobre si próprio, na medida que alcança, desse modo, o que há, em sua existência, de mais belo, livre e verdadeiro, produzirá, como razão infinita, um segundo espelho. Atendendo a exigência desse princípio especulativo, considera-se, seguramente, que: “O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o *saber conceituante*”³¹². Essa será a forma última do conhecer do espírito, que, enquanto processo histórico, é manifestado, sistematicamente, mediante as figuras absolutas da Arte, da Religião e da Filosofia:

Esses modos de representação e sistemas procedem da única e comum necessidade [*Bedürfnis*] de todas as filosofias, assim como de todas as religiões, de apreender uma representação de Deus e, em seguida, da *relação* de Deus e do mundo. Na filosofia se reconhece mais precisamente que a partir da determinação da natureza de Deus se determina sua relação para com o mundo. O entendimento reflexivo começa assim por registrar os modos de representação e os sistemas do sentimento, da fantasia e da especulação que exprimem a conexão de Deus e do mundo; e, para ter Deus puramente na fé ou na consciência, ele é separado, enquanto essência do fenômeno, como o infinito do finito³¹³.

Diante da reafirmação da inteligência subjetiva, que agora passa a atender a propósitos mais elevados³¹⁴, o espírito, como razão infinita, inicia, paulatinamente, a construção do suporte que fixará a imagem infinita, sua eterna comunhão com o divino. Tal processo, decorre, em princípio, quando o homem se lança, intrépido, ao seu intento, edificando a representação do nexa sagrado, como em degraus, do estágio mais

³¹² *Fenomenologia do espírito*, § 798, p. 523.

³¹³ *Enciclopédia*, v. 3, § 573, p. 360.

³¹⁴ Segundo Werle: “As categorias em questão certamente se situam no espírito subjetivo, têm ali seu lugar de gestação, sua delimitação estrutural, sendo que na estética, no campo do espírito absoluto, elas reaparecem em outro contexto, servindo a outros interesses do espírito, mas em ambos os contextos elas mantêm sua estrutura especulativa originária” (WERLE, *A poesia na estética de Hegel*, p. 120).

sensível, da figura imprecisa de Deus, ainda sem forma, abstrata, ao seu momento mais inteligível, a representação nítida e concreta do Absoluto:

O elemento de existência do espírito universal - que é intuição e imagem na arte, sentimento e representação na religião, pensamento puro e livre na filosofia - é, na história universal, a realidade espiritual em ato, em toda a sua acepção: interioridade e exterioridade. Constitui a história um tribunal porque, na sua universalidade em si e para si, o particular, os penates, a sociedade civil e o espírito dos povos em sua irisada realidade apenas são como algo da natureza da ideia separada; neste elemento, o movimento do espírito consiste em tornar isso evidente³¹⁵.

Em seu surdo tecer na história, insuflado pela fantasia que vive e vivifica em seu interior, o “[...] manifestar no conceito é [o] criar do mundo como ser do espírito, no qual ele se proporciona a *afirmação* e *verdade* de sua liberdade”³¹⁶, ao passo que aquele “[...] movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como *história efetiva*”³¹⁷. Como artesão dessa infinita meada que se desenrola no tempo, o homem, esmerando-se em seu ofício, permanece infundável desassossego, encontrando sua satisfação elevada apenas nos produtos decorrentes de seu esforço. Por essa razão:

Que na marcha do espírito (e é o espírito que não apenas paira sobre a história como sobre as águas, mas que tece [*schwebt/webt*] nela e é o único movente) a liberdade, isto é, o desenvolvimento determinado pelo conceito do espírito, seja o determinante, e que só o conceito do espírito seja para si mesmo o fim último, ou, em outras palavras, que haja *razão* na história — isso por uma parte vem a ser, pelo menos, uma crença plausível, mas por outra é um conhecimento da filosofia³¹⁸.

Ao se voltar à história, reconhecendo-se como personagem principal dessa narrativa não linear de acontecimentos, os quais, ainda

³¹⁵ *Princípios da filosofia do direito*, § 341, p. 307.

³¹⁶ *Enciclopédia*, v. 3, § 384, p. 26.

³¹⁷ *Fenomenologia do espírito*, § 803, p. 526.

³¹⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 549, p. 324.

que postulados como estágios negativos, revelam a série de rupturas trágicas que contribuíram para a sua elevada formação, tal “[...] espírito, *manifestando-se* à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, *é a ciência*”³¹⁹. A função do pensamento reflexivo, portanto, é reconstruir a imagem tecida, de maneira que, em seu transitório cerzir, toda a “[...] história da filosofia é a [própria] história da descoberta dos *pensamentos* sobre o absoluto, que é seu objeto”³²⁰.

No determinado vir a ser da ideia absoluta como automanifestação, o primeiro degrau, no qual o espírito “[...] encontra a si mesmo no que lhe defronta”³²¹, configura o despertar da humanidade, ainda ligada à natureza, enquanto repousa no reino da necessidade, para o ensejo do autoconhecer, alcançando sua tão aspirada libertação. A arte, como essa manifestação primeira do Absoluto, constitui o momento mais próximo da sensibilidade, aquele que, por lidar com a intuição, forma imagens acerca da aparência imediata do divino, que é seu próprio conteúdo: “Pois a arte e seu ideal são justamente o universal, na medida em que é configurado para a intuição [...]”³²². Por força dessa determinação, a arte adquire uma finalidade em si mesma, sendo o seu objetivo único revelar a verdade a partir da intuição que o espírito realiza de si mesmo. Esse intuir efetuado pelo fazer artístico, se dá, por sua vez, mediante uma forma característica ao seu modo de exposição, isto é, a configuração sensível:

A Forma da *intuição sensível* pertence, pois, à arte, de tal modo que é a arte que apresenta [*hinstellt*] para a consciência a verdade no modo da configuração sensível — e certamente numa configuração sensível que nesta sua aparição [*Erscheinung*] possui mesma um sentido e um significado mais altos e profundos sem, porém, através do meio sensível, querer tornar apreensível o conceito enquanto tal em sua universalidade. Pois justamente a *unidade* do conceito com o fenômeno

³¹⁹ *Fenomenologia do espírito*, § 788, p. 524.

³²⁰ *Enciclopédia*, v. 1, p. 23.

³²¹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 112.

³²² *Cursos de estética*, v. 1, p. 194.

individual é a essência do belo e de sua produção pela arte³²³.

Apesar de se constituir como um manifestar ligado ao aspecto sensível, a arte representa uma configuração ela mesma já ideal³²⁴, correspondendo, destarte, a um abandono da natureza em direção ao saber absoluto e ao Conceito.

O sensível na arte é, então, espiritualizado, pois tanto a arte como “[...] suas obras, decorrentes do espírito e geradas por ele, são elas próprias de natureza espiritual, mesmo que sua exposição acolha em si mesma a aparência da sensibilidade e impregne de espírito o sensível”³²⁵. Isto, pelo fato da aparência sensível da Ideia, manifestada na forma do belo artístico, consistir em uma “[...] beleza *nascida e renascida do espírito* [...]”³²⁶, e que, portando, está acima do belo natural, já que, em verdade, “[...] somente o espírito é o verdadeiro, que tudo abrange em si mesmo, de modo que tudo o que é belo só é verdadeiramente belo quando toma parte desta superioridade e é por ela gerada”³²⁷.

Ao se desenvolver nessa forma particular, a arte adquire uma limitação, a qual é inerente ao seu modo de exposição, e que configura sua tarefa singular, não pretendendo ir além da intuição do espírito, pois o conhecimento mais elevado do Absoluto exige uma forma adequada para este conteúdo, não mais simples intuir ou representar, mas a forma acabada do Conceito na filosofia. Apesar disso, no Absoluto, conquanto, a arte, assim como a religião, já se determina como parte do conceito, não ainda como o próprio Conceito, que só é manifestado efetivamente quando o espírito pensa a si próprio, mas como um elemento constituinte de seu desenvolvimento:

Ao atribuímos à arte esta alta posição, devemos, entretanto, lembrar que ela não é, seja quanto ao conteúdo seja quanto à Forma, o modo mais alto e absoluto de tornar conscientes os verdadeiros

³²³ *Cursos de estética*, v. 1, p. 116.

³²⁴ “Assim, para Hegel, o fato de a obra de arte ser uma manifestação que se dá no, pelo e como sensível não a desqualifica. A aparência, enquanto manifestação artística, é dotada de dignidade” (KNOLL, *Imitação e manifestação*, p. 46).

³²⁵ *Cursos de estética*, v. 1, p. 28.

³²⁶ *Cursos de estética*, v. 1, p. 28.

³²⁷ *Cursos de estética*, v. 1, p. 28.

interesses do espírito. Pois justamente a sua Forma já a restringe a um determinado conteúdo³²⁸.

Por conta de dessa limitação, no primeiro momento, o homem somente é capaz de apreender o conteúdo divino em sua associação com os elementos naturais, os quais lhe são fornecidos, imediatamente, na vida mundana. A intuição de si próprio do espírito é ainda condicionada por essa imediatez, sendo a figura, produto desse esforço, uma ligação singela entre a imagem abstrata de Deus e aquela forma natural concreta. Essa é, em última instância, a representação simbólica proveniente da mitologia, na qual o divino, tomado em uma pluralidade de formas indeterminadas, é ligado ao mero aspecto natural, simbolizando as forças que agem no cotidiano do homem, nessa íntima relação entre os eventos por elas gerados e a manutenção da espécie humana, que, inicialmente, deve satisfazer suas necessidades primárias:

[...] o ser humano, enquanto alguém que cria artisticamente, é todo um mundo de conteúdo, que ele retira da natureza e reúne em um tesouro no âmbito abrangente da representação e da intuição, e assim, de um modo simples, o libera livremente a partir de si sem as inumeráveis condições e disposições da realidade³²⁹.

Nesse culto ao natural, a representação do divino se encontra em uma delicada limitação, posto que “[...] o caráter do simbólico consistiu justamente em unir a alma do significado à sua forma corporal sempre de modo apenas incompleto”³³⁰. Em outras palavras, nessa relação simbólica, a existência sensível não é separada do significado em sua forma natural, de maneira que o significado depende estritamente de seu significante. A dependência simbólica, em vista disso, deverá ser superada em prol da libertação da representação universal alcançada com o surgimento do signo:

É neste sentido que a esfinge surge no mito grego, que de novo podemos interpretar simbolicamente, como o monstro que propõe o enigma. A esfinge colocava a conhecida pergunta enigmática: quem é que de manhã anda sobre quatro pernas, de tarde

³²⁸ *Cursos de estética*, v. 1, p. 34.

³²⁹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 175.

³³⁰ *Cursos de estética*, v. 2, p. 153.

sobre duas e de noite sobre três? Édipo encontrou a simples palavra decifradora, que é o homem, e a esfinge caiu do penhasco. O deciframento do símbolo está no significado existente-em-si-e-para-si, no espírito, tal como a famosa inscrição grega interpela ao homem: Conheça-te a ti mesmo! A luz da consciência é a clareza, a qual deixa iluminar de modo claro o seu conteúdo concreto por meio da forma adequada que pertence a ele mesmo e que expõe em sua existência somente a si mesma³³¹.

Quando a humanidade avança da fantasia simbolizante à fantasia significante, inicia-se a passagem da apreensão intuitiva para a forma da representação. Diante desse elevar do espírito à luz da comunicação, a língua, originada a partir da posse do signo, deve ser entendida como “[...] o ato da inteligência teórica propriamente dita, pois é a sua própria manifestação exterior. Sem língua, as atividades da recordação e da fantasia são meros enunciados imediatos”³³². A poesia, é, nesse sentido, o termo que operará essa transição, na medida que seu desdobramento, na arte, ocorre por via da linguagem, esta, que, com a instituição do signo, adquire a independência dos suportes naturais, avançando, como criação espiritual, objetivamente, autenticada, um passo à frente ante a concretude do espírito divino³³³:

Afora isso, porém, na arte poética o tipo da expressão é sempre a representação universal à diferença da singularidade natural; em vez da coisa, o poeta sempre fornece apenas o nome, a palavra, na qual a singularidade se torna uma universalidade, na medida em que a palavra é produzida pela representação e, desse modo, já carrega em si o caráter da universalidade³³⁴.

No âmbito da religião, o segundo reino de manifestação do Absoluto, o espírito passa para a representação propriamente dita de si

³³¹ *Cursos de estética*, v. 2, p. 85.

³³² *Filosofia da história*, p. 60.

³³³ Nas palavras de August Schlegel: “A poesia é, caso eu possa dizê-lo, a especulação da fantasia; e assim como a especulação filosófica atribui ao entendimento a capacidade de abstrair, a especulação poética a atribui à fantasia” (SCHLEGEL, *Ester Teil: Die Kunstlehre*).

³³⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 178.

próprio³³⁵. Nessa forma de apreensão, a representação religiosa constitui “[...] a relação com o absoluto na forma do sentimento, da imaginação e da crença e no centro dela, que contém tudo o que é, tudo o que existe torna-se um acidente que se evanesce”³³⁶. A imagem do divino, e do nexó existente entre ele e o homem, ganha, em sua edificação, a liberdade do culto, inicialmente, politeísmo nas religiões naturais, para, enfim, se tornar adoração de um Deus único, o cristianismo, que preserva nessa imagem em uma unidade diferenciada do pai, seu filho e o espírito santo, a comunhão espiritual divina:

O próximo âmbito, pois, que ultrapassa o reino da arte, é a religião. A *religião* tem a *representação* como Forma de sua consciência, na medida em que o absoluto está transferido da objetividade da arte para a interioridade do sujeito e está dado para a representação de um modo subjetivo, de tal sorte que o coração e o ânimo, em geral a subjetividade interior, se tornam um momento principal. Podemos descrever este progresso da arte para a religião dizendo que a arte é apenas *um* aspecto para a consciência religiosa. Se a obra de arte, a saber, apresenta a verdade e o espírito enquanto objeto de modo sensível e toma esta Forma do absoluto como a adequada, a religião acrescenta a devoção do interior que se refere ao objeto absoluto³³⁷.

Em um movimento que rememora o discurso do eremita Hipérion no romance homônimo de Hölderlin, nesse ponto, a filosofia, como essa terceira manifestação do absoluto, deve nascer do espírito da poesia “[...] como minerva da cabeça de Júpiter”³³⁸. Caberá, portanto, à filosofia, a tarefa suprema de encerrar o silogismo de elevação do Espírito Absoluto, na medida que, por intermédio do conceito, é pensamento do espírito por si próprio:

³³⁵ Como atesta Lebrun: “A Representação é, de direito, o elemento da Religião; assim como a intuição e a imagem formam o da Arte” (LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 119).

³³⁶ *Princípios da filosofia do direito*, § 270, p. 234.

³³⁷ *Cursos de estética*, v. 1, p. 118.

³³⁸ (HÖLDERLIN, *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 85).

Mas, exatamente neste estágio supremo, a arte também ultrapassa a si mesma, na medida em que abandona o elemento da sensibilização reconciliada do espírito, e da poesia da representação passa para a prosa do pensamento³³⁹.

Nesse estágio, a edificação do suporte reflexivo, o segundo espelho criado pelo próprio espírito livre em seu impulso autocognoscente, encerra sua construção, e no movimento especulativo, o espírito pode, então, voltar a si mesmo, contemplando sua imagem concreta, enquanto é consciente de sua história e da produção espiritual nela realizada. Dessa maneira: “A filosofia pensa e compreende o que a religião representa como objeto da consciência, quer como obra da imaginação, quer como realidade histórica”³⁴⁰. Consideradas como partes ativas de um desenvolvimento orgânico, no qual, relacionadas entre si, por via da necessidade racional, as três formas absolutas perfazem e concluem o processo de autodeterminação do espírito no tempo: “É por essa necessidade que o caminho da ciência já é ciência ele mesmo [...]”³⁴¹. Como imprescindíveis estágios, os quais não são anulados nesse consumir, mas preservados como ciclos de realização em sua formação³⁴²:

É deste modo que na filosofia estão unidos os dois lados da arte e da religião: a *objetividade* da arte - que aqui certamente já perdeu a sensibilidade exterior, mas que, por causa disso, a trocou pela Forma suprema da objetividade, a Forma do *pensamento* [*Gedanken*] - e a *subjetividade* da religião, que foi purificada em subjetividade do *pensar* [*Denken*]³⁴³.

Considerado, portanto, somente na completude de seu processo histórico, o advento do conceito marca, como resultado de um grande

³³⁹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 102.

³⁴⁰ *Introdução à história da filosofia*, p. 375.

³⁴¹ *Fenomenologia do espírito*, § 88, p. 79.

³⁴² “Da mesma forma que existe um fim da arte, existe um fim da religião (representação) e da própria filosofia (pensamento). Arte, religião e filosofia são a expressão do que Hegel chama de ‘espírito absoluto’, e como tais são figuras históricas que cumpriram um ciclo de realização” (WERLE, *A questão do fim da arte em Hegel*, p. 31).

³⁴³ *Cursos de estética*, v. 1, p. 34.

número de seqüências de autodeterminação, o momento máximo, no qual, mediante à liberdade absoluta, o espírito age, empenhando-se “[...] para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* [...]”³⁴⁴. Quando o espírito consoma seu desígnio, encontrando sua própria imagem, o universal concreto, não com o propósito de aniquilá-la, mas, de modo oposto, para preservá-la em sua perfeição e verdade, alcança, em virtude do conhecimento especulativo, na filosofia, o espelhamento conceitual de sua própria reflexão. Em outras palavras, nesse reverberar de si mesmo, no momento em si e para si da razão infinita, o espírito é o refletir do refletir, pensamento do pensamento, pois agora é, enfim, capaz de contemplar, considerar e representar, universal e concretamente, sua imagem refletida³⁴⁵:

Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e *uno*, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência *o que ele é*; e, quando isso se tornou assim seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado acima dele, e ser em *um grau superior*³⁴⁶.

Quando dois espelhos são postos em contraposição, um à frente do outro, de modo que suas superfícies reflexivas se encontrem, paralelamente, essa união produz um curioso e peculiar efeito de infinitude, uma série ilimitada de imagens formadas a partir da reflexão sucessiva entre ambos os suportes. Nessa dialética, o princípio especulativo concebe um caminho infinito através dos espelhos, o qual, compreende a seqüência de momentos percorridos e determinados acerca de uma única e mesma imagem. É isso, pois, o que ocorre com a edificação da representação do espírito, que, em seu refletir sobre si mesmo na história, produz, da mesma maneira, uma extraordinária galeria de imagens:

³⁴⁴ *Fenomenologia do espírito*, § 4, p. 25.

³⁴⁵ Para Meneses: “Essa última figura, do espírito que dá a forma do Si ao seu conteúdo, é o *saber conceitual* ou *absoluto*. A ciência só se manifesta no tempo e na efetividade quando o espírito, suplantando sua figuração imperfeita, cria para a consciência a figura de sua essência e, assim, iguala a consciência à consciência-de-si” (MENESES, *Abordagens hegelianas*, p. 182).

³⁴⁶ *Enciclopédia*, v. 1, § 13, p. 54.

Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a *história*, é o vir-a-ser *que-sabe* e que se *mediatiza*, - é o espírito extrusado no tempo. Mas essa extrusão é igualmente a extrusão dela mesma: o negativo é o negativo de si mesmo. Esse vir-a-ser apresenta um movimento lento e um suceder-se de espíritos, um ao outro; uma *galeria de imagens*, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Si tem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância³⁴⁷.

Em face do espelho infinito, a humanidade, enquanto espírito do mundo, deverá percorrer, pacientemente, a referida sequência de momentos dialéticos expostos em seu desdobrar na história, no esforço da livre razão em apreender a si mesma. Com essa postura, na medida que “[...] se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que [...] se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto³⁴⁸. O vir a ser da ideia absoluta, desse modo, não configura um mero desfecho do processo de mediação do espírito em sua automanifestação, de forma que, em sua reafirmação, o espírito que se faz absoluto, na verdade, não permanece imóvel, e sim o oposto. Reconhecendo-se como atividade, em seu ímpeto produtor:

A mais elevada definição do absoluto é que o absoluto não é simplesmente em geral o espírito, mas o espírito completamente manifesto a si mesmo, o espírito consciente-de-si, infinitamente criador [...]”³⁴⁹.

O Espírito Absoluto, enquanto confirma e reitera a condição inventiva herdada, tanto segundo a perspectiva do homem individual, na forma da subjetividade criadora singular, quanto no sentido do gênero humano em si, na objetividade produtora da humanidade em sua história, é, portanto, igualmente, *gênio*. A partir da atividade livre da imaginação, que na “[...] inteligência é o poder [que se exerce] sobre a provisão das imagens e representações que lhe pertencem [...]”³⁵⁰, o

³⁴⁷ *Fenomenologia do espírito*, § 808, p. 530.

³⁴⁸ *Enciclopédia*, v. 3, § 577, p. 364.

³⁴⁹ *Enciclopédia*, v. 3, § 384, p. 28.

³⁵⁰ *Enciclopédia*, v. 3, § 456, p. 342.

Absoluto, construindo a representação de si próprio, atua, espontaneamente, mediante o fantasiar, visto que nessa figura elevada, como “[...] fantasia, a inteligência é implementada nela mesma como *autointuição*, de modo que seu conteúdo, tirado dela mesma, tem existência imaginária”³⁵¹.

Por essa razão, ao voltar para si mesmo, demorando-se no curso do seu autoconhecer, o Absoluto, assumindo-se como atividade criadora, reconhece a produção que realizou na história³⁵², o espelho infinito, de sorte que: “Aquele reino de imagens é o espírito que sonha [...]”³⁵³. Ao sonhar que está sonhando, isto é, ao representar o que está sendo representado diante de si mesmo, o gênio absoluto alcança, assim, o signo também absoluto³⁵⁴. Essa é a representação universal, uma imagem única que consegue capturar a unidade diferenciada de toda a série infinita de imagens refletidas, quando, por fim, enquanto absoluta manifestação, “[...] reconhece o espírito como uma *imagem da ideia eterna*”³⁵⁵.

A Ideia absoluta, a imagem divina representada universalmente pelo espírito, não é, porém, uma mera reprodução, um simples simulacro do que antes fora contraposto ao sujeito, que permanecia ingênuo quanto ao seu nexu supremo. Como objeto de si mesmo, o espírito, em sua determinidade especulativa mais elevada, não está posto somente em si ou para si, ao invés disso, contém e sabe do outro, se reconhece como parte do processo de automanifestação da Ideia, de modo que, na conclusão de seu silogismo, no Absoluto, como dupla negação de si mesma: “A ideia é o verdadeiro *em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade*”³⁵⁶.

Em contrapartida, ao ser considerada como tal, no mais alto grau da verdade e da liberdade espiritual, adentrando ao reino da infinidade, deve-se supor que, em seu manifestar, como resultado da criação conjunta

³⁵¹ *Enciclopédia*, v. 3, § 457, p. 244.

³⁵² Desse modo: “A *História* é o espírito que se extrusa no tempo, em que se reencontra porque se perdeu. Lento desfile de imagens, cada uma contendo, a seu modo, a riqueza total do espírito” (MENESES, *Abordagens hegelianas*, p. 184).

³⁵³ *Filosofia do espírito*, p. 177.

³⁵⁴ “[...] o absoluto enquanto espírito afirma dentro dele como sua manifestação privilegiada, pois ela existe à sua imagem pela liberdade que lhe é concedida, uma liberdade mediante a qual os espíritos finitos co-criam o ser do espírito absoluto [...] num elemento ou num meio que é, em suas determinações universais, afirmado e criado pelo espírito em sua absolutidade” (BOURGEOIS, *Hegel: os atos do espírito*, p. 263).

³⁵⁵ *Enciclopédia*, v. 3, § 377, p. 8.

³⁵⁶ *Enciclopédia*, v. 1, § 213, p. 348.

do espírito subjetivo e do espírito absoluto, “[...] a Ideia não é apenas verdadeira, mas também *bela*”³⁵⁷. E se, assim, corretamente, “[...] dissemos que a beleza é Ideia, *beleza* e *verdade* são, por um lado, *a mesma coisa*. O belo, a saber, deve ser verdadeiro em si mesmo”³⁵⁸, e não, como, por vezes, é entendido, na forma de uma determinação exterior destituída de conteúdo espiritual:

Pois a beleza, como já foi dito e mais tarde deverá ser mostrado, não é tal abstração do entendimento, mas o conceito em si mesmo concreto e absoluto e, concebido de modo mais determinado, a Ideia absoluta em sua aparição [*Erscheinung*] adequada a ela mesma³⁵⁹.

É no sentido do aparecer, presente até mesmo em sua dupla raiz etimológica, entre *eidos* e *idea*, proveniente de imagem, e tomada no sentido de algo que se apresenta, manifestado para aquele que vê, que a Ideia é interpretada como a representação universal alcançada por um espírito dotado de inteligência, que, no poço de sua interioridade, foi iluminado pela forte luz da ciência. Diante dessa indicação, como, precisamente, atesta Aristóteles: “Já que a visão é, por excelência, percepção sensível, também o nome ‘imaginação’ deriva da palavra ‘luz’, porque sem luz não há o ato de ver”³⁶⁰. Em outras palavras, entendida como força produtora de ideais, a imaginação, na figura da fantasia especulativa, é a capacidade singular do espírito, que representa e espelha para si mesmo, reflexivamente, o real na forma de um ideal imagético.

Na esteira do próprio filósofo Estagirita, que afirma que o homem, ao negar o mais firme dos princípios, o qual permite o pensar, e, nesse sentido, o conhecer direcionado à verdade, retornaria ao estado de planta, Sulzer, em sua influente, embora pouco conhecida, enciclopédia³⁶¹,

³⁵⁷ *Cursos de estética*, v. 1, p. 126.

³⁵⁸ *Cursos de estética*, v. 1, p. 126.

³⁵⁹ *Cursos de estética*, v. 1, p. 108.

³⁶⁰ (ARISTÓTELES, *De anima*, p. 113).

³⁶¹ Para Vaccari: “É interessante notar, assim, como Sulzer está por trás da cena filosófica do século XVIII, mesmo que seu pensamento não tenha resultado num grande sistema. Antes, Sulzer foi um daqueles pensadores que trabalharam a matéria bruta da arte e da filosofia a ser usada a seguir, e sua enciclopédia é um grande exemplo de coleção de tópicos relacionados à arte em geral, misturada a uma tentativa de imprimir a eles uma leitura filosófica” (SULZER, *Imaginação*, p. 123-140).

apresenta uma concepção análoga ao autor da *Metafísica*. Ao definir o verbete destinado à imaginação, o pensador alemão termina por constatar que esta atividade criadora, em verdade:

[...] é uma das mais privilegiadas faculdades da alma, cuja falta no homem rebaixá-lo-ia abaixo do nível dos animais, pois então, como uma mera máquina, ele seria ativo apenas por meio de uma impressão atual e em todo caso segundo a medida de suas forças³⁶².

Tal gênio, considerado como o estrondoso trovão que segue o relâmpago da consciência, o qual ressoa, de modo imanente, no espírito, mesmo quando aquele clarão se apaga, é a razão criadora, que, da mesma forma, atravessa os domínios finitos do espírito, irrompendo da tormenta, com o advento da imagem eterna. Por esse motivo, a imaginação que espelha e é espelhada, o ponto médio da inteligência, negação da negação, passagem da passagem, movendo-se entre a sensibilidade, o representar, a imagem e conceito, enquanto, livremente, se manifesta na produção da ideia absoluta³⁶³:

[...] é a fantasia de um grande espírito e de um grande ânimo, é o conceber e criar representações e figurações, mais precisamente, figurações dos mais profundos e universais interesses humanos numa exposição imagética totalmente determinada [...]³⁶⁴.

Nesse politeísmo da imaginação³⁶⁵, o espírito, enquanto se faz imagem de Deus, no mais alto estágio de sua livre automanifestação,

³⁶² (SULZER, *Imaginação*, p. 123-140).

³⁶³ Nas palavras de Bourgeois: “A criação é afirmação de um espírito por um espírito, de uma liberdade por uma liberdade, de um sujeito capaz de fazer-se outro que si por um sujeito que se faz outro de si; uma afirmação ela própria livre de uma liberdade por uma liberdade, na medida que se relaciona negativamente a si” (BOURGEOIS, *Hegel: os atos do espírito*, p. 259).

³⁶⁴ *Cursos de estética*, v. 1, p. 61.

³⁶⁵ “Hegel retém da nova filosofia a ideia de que é preciso partir do sujeito absolutamente livre em sua oposição de si mesmo e de tudo mais. É nesse sentido que se deve entender aqui o ‘monoteísmo da razão’. Para a imaginação, e na arte, esse monoteísmo pode ser desdobrado em um politeísmo, a fim de que seja possível representar no elemento da sensibilidade, portanto em uma

cumpra sua meta, de modo que, ao produzir a reflexão de si mesmo, revela que, em sua elevação, “[...] o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que verdade e bondade só estão irmanadas na beleza”³⁶⁶. É, pois, justamente, essa completude da autodeterminação da Ideia, que a ciência, na apresentação de um sistema filosófico, captura, de modo completo e vivo, em seu interior. Todo esse processo, ou seja, o esforço hercúleo do espírito em vista de apreender sua imagem multifacetada, colocando-se em si e para si.

Desse modo, assim como expresso no fragmento conhecido como *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*³⁶⁷, o espírito do mundo deve produzir, a partir de sua imaginação poética, na mediação do conceito, uma representação imagética de sua ligação com o infinito³⁶⁸, isto é, “[...] uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Ideias, tem de se tornar uma mitologia da Razão³⁶⁹. E, nesse sentido, na medida que “[...] o elemento da mitologia é obra da razão imaginadora [...]”³⁷⁰, o espírito necessitará aprender a cultivar sua fantasia, direcionando sua produção para tudo que há de mais belo e

multiplicidade sensível, os comentários constitutivos de um ser humano livre” (BECKENKAMP, *Entre Kant e Hegel*, p. 236).

³⁶⁶ (*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 43).

³⁶⁷ O texto intitulado “*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*” é um fragmento manuscrito, com a caligrafia de Hegel, escrito por volta de 1796 e descoberto em 1917 por Franz Rosenzweig, que o intitulou desta maneira. Sua possível autoria foi atribuída, ao longo da história, a Hölderlin, Schelling e ao próprio Hegel. O texto pode ainda ser considerado como um manifesto estudantil, anônimo, ligado a agitação política e ideológica em torno da Revolução Francesa, e até mesmo, um trabalho de um quarto autor desconhecido.

³⁶⁸ “[...] já na época antiga, Hegel vai considerar que na época moderna somente é possível uma mitologia da razão, mas não uma mitologia da poesia. Com efeito, os *Cursos de estética* são marcados pela intuição que Hegel já fixou desde a sua juventude, se concordarmos que a afirmação de que a expressão “precisamos [...] de uma mitologia da razão”, do *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, é de inspiração hegeliana” (WERLE, *Hölderlin e Hegel: a afirmação trágica e filosófica do idealismo*, p. 326).

³⁶⁹ (*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 43).

³⁷⁰ *Introdução à história da filosofia*, p. 378.

verdadeiro³⁷¹, pois “[...] a fantasia é necessária para toda produção da beleza, seja qual for a Forma a que pertença”³⁷².

O sistema, destarte, é como um livro, que, em suas páginas, guarda a incomensurável série de imagens do desenvolvimento do espírito, a história do mundo, de seu momento mais abstrato ao seu estágio mais concreto, manifesto a si mesmo, na forma da beleza da Ideia eterna. Ao folhar as páginas, colocando-as em movimento, tal como um *folioscópio*, um leitor, o espírito, e, em última instância, o filósofo, é capaz de refletir, revelando a si mesmo a vida, a atividade do espírito que atua em sua liberdade absoluta.

O espírito, portanto, constrói sua formação na história, edificando-se como autodeterminação e automanifestação em sua eterna busca pelo conhecer. Em suma: “Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos”³⁷³. Com isso, o caminho de formação da Ideia, perfaz, ele próprio, uma autêntica *Bildung*³⁷⁴ do espírito. Não por acaso, no centro da palavra alemã para a imaginação, a *Einbildungskraft*³⁷⁵, está também presente e vivo este princípio elevado³⁷⁶, o qual é preservado em sua atividade, na formação histórica

³⁷¹ “O homem [...] que não sentiu dentro de si, ao menos uma vez na vida, a beleza plena e pura [...] não vai nem sequer experimentar a dúvida filosófica [...] Pois, creiam-me, quem duvida só vê contradição e deficiência em tudo o que pensaram porque conhece a harmonia da beleza sem deficiências que nunca será pensada. O pão seco que a razão humana bem-intencionada lhe oferece, ele desdenha apenas porque se regala secretamente à mesa dos deuses” (HÖLDERLIN, *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 85).

³⁷² *Cursos de estética*, v. 1, p. 103.

³⁷³ *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 43.

³⁷⁴ Como atesta Hernández: “O conceito de *Bildung* implica tanto educação como formação e por vezes suporta a tradução cultura. Na filosofia de Hegel, a *Bildung* é um conceito fundamental, pois é o princípio que constitui e move o espírito. Graças a ela o espírito suporta a história que é o que o *forma*, mas ao mesmo tempo a *Bildung* é aquela que permite ao espírito ser livre ou absoluto nela. A maior empresa da filosofia é a *Bildung*, mas historicamente a arte e a religião a precederam nesta tarefa” (HERNÁNDEZ, *Arte como formelle Bildung*, p. 84).

³⁷⁵ Nas palavras de Rubens Rodrigues Torres Filho em sua consideração acerca da imaginação em Fichte: “Desde o início a imaginação (*Einbildungskraft*) tem de ser, em sua produtividade, *Bildungskraft* – que se traduziria, dentro do rigor possível, por: força de formação, atividade produtora da *forma*, ou no limite, forma formante [...]” (TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, p. 19).

³⁷⁶ “A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, ‘cultura’ e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu

do conceito, sentido, o qual, inclusive, se sobressai na consideração sistemática de Hegel acerca do desenvolvimento da categoria do espírito³⁷⁷.

riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de ‘formação’ de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. (BERMAN, *Bildung et Bildungsroman*, p. 142 *apud* SUAREZ, *Nota sobre o conceito de Bildung*, p. 193).

³⁷⁷ “O dialético, portanto, se encarrega de remar contra a corrente de afastar seus ouvintes do uso comum da linguagem: ao deslocar os conceitos usuais, ao dissipar as pobres convicções que os induziam, ele conduzira o interlocutor da incultura até o saber absoluto. Essa é a *paidéia* presente tanto na alegoria da Caverna quanto na *Fenomenologia*. E esse esquema pedagógico e responsável por grande parte do êxito da dialética, pois se adequa de modo admirável ao espírito de uma “filosofia” convertida em disciplina universitária” (LEBRUN, *O avesso da dialética*, p. 12).

Considerações Finais

“[O sentido se perde na visão,
 Dissolve-se o que designei como sendo meu,
 Entrego-me ao incomensurável,
 Estou nele, sou tudo, sou apenas ele,
 Assusta o pensamento que retorna,
 Ele se horroriza diante do infinito e, pasmo,
 Não consegue aprender essa profundidade da visão.
 A fantasia aproxima o eterno dos sentidos
 Casando-o com a figura]”
 (Hegel, *Elêusis*).

A imaginação, em vista das considerações até aqui expostas, parece ter encontrado um lugar concreto sob a égide do sistema hegeliano, passível de investigação e que já não figura para nós como a imagem de um sonho há muito esquecido, desvanecendo sob os escombros de um palacete feito de ar, como monarca de lugar nenhum. Todavia, ainda que situados no determinado desfecho de nossa incursão, ousamos postular, antecipando o nosso engenhoso leitor, uma última e impreterível provocação: como, afinal, é possível a um etéreo e surdo tecer se apoderar e, assim, repousar em tal imponente edifício sistemático?

Foi, pois, com essa controversa impressão, a partir do caráter enigmático atribuído a essa força inventiva do homem, que iniciamos nossa jornada, seguindo o movimento singular do espírito em sua marcha histórica, perguntando-nos sobre o lugar da imaginação no sistema filosófico de Hegel. Precisamente, o nosso objetivo com este esforço foi compreender o encadeamento da imaginação no conjunto de sua atividade, na relação que constrói e mantém com as demais determinações do espírito, a partir das noções fundamentais do sistema, da história e do próprio método dialético.

Contudo, ao tentarmos salvar a livre imaginação de seu aprisionamento perpétuo como uma mera determinação estática dentre as demais que se fazem presentes no desenvolvimento do espírito, tenhamos, nós mesmos, porventura, cometido a grave falta de afugentar e esconder a fantasia. Ou, até mesmo, o oposto, evidenciando em demasia sua atividade, pois, como expressa o nosso filósofo em um fragmento da mesma época da redação do aludido poema: “É preciso apenas um ligeiro

aumento da intensidade da imaginação para transformar essa condição em delírio e loucura”³⁷⁸.

Nessa altura, o fato de encerrarmos o presente trabalho com uma citação do poema *Elëusis* de Hegel, endereçado ao poeta filósofo Hölderlin, seu amigo de juventude e colega com Schelling no seminário em Tubinga, justamente recorrendo aos versos acerca da fantasia, os quais foram encontrados riscados no manuscrito, não produza qualquer estranhamento ao leitor que acompanhou, pacientemente, o desdobrar desta empresa. Talvez esse ato, em última instância, traduza, metaforicamente, a relação de Hegel, e até mesmo a nossa, para com a fantasia.

Com efeito, podemos, inversamente, assumir tal ironia, usando-a em nosso benefício e, assim, contra os nossos possíveis detratores, tendo em vista que, enquanto habitando o reino inóspito do entendimento fixo e estéril, estes “[...] homens sem senso estético são os nossos filósofos da letra”³⁷⁹, os quais, erroneamente, buscam sobrepujar a fantasia, eliminando qualquer resquício de sua produção livre do manifestar do Conceito. Diante de um “[...] espírito criador, como o nosso é ou deve ser”³⁸⁰, a imaginação, ao contrário, é revelada como a genuína expressão do impulso do espírito em satisfazer sua necessidade racional.

A força imaginativa é, desse modo, o fio invisível responsável por alinhavar a unidade diferenciada do sistema, sob a égide de seu princípio basilar, o autoconhecimento, que se dá por automanifestação, na representação imagética que a humanidade faz de si mesma no tempo. O Conceito, ele mesmo, no propósito superior da produção da imagem do espírito, e pela reflexão – *speculum* – é representação universal, justamente o produto, que a imaginação, como termo médio, ao relacionar-se com as sensações e o pensamento, produz, dialeticamente, em seu surdo tecer.

A fantasia e o espírito se encontram, portanto, em sua proximidade, a forma adequada do ideal, a imagem, a produção de um espírito sonhador em sua liberdade absoluta, de modo que: “Nós somos do estofado de que se fazem sonhos [...]”³⁸¹. E se assim, verdadeiramente, somos – tomando aqui a devida liberdade para parafrasear o poeta Novalis – na fantasia, absolutamente, como Ideia, o que se põe objetivamente a

³⁷⁸ *Die Positivität der christlichen Religion*, p. 184, tradução nossa.

³⁷⁹ (*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 42).

³⁸⁰ (*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, p. 42).

³⁸¹ (SHAKESPEARE, *A tempestade*, p. 1418).

nós no mundo se torna sonho, e esse sonho, por sua vez, o nosso próprio mundo.

Se há, então, um lugar da imaginação no sistema de Hegel, a despeito das colocações imediatas, como uma certa faculdade subjetiva da razão que se faz inteligência, este é a própria ausência de lugar, pois como espírito, que é algo vivo, atividade, ato, a imaginação é igualmente ato, e sobretudo ato criador, dom o qual, alegoricamente, o homem compartilha com o divino. Ao reconhecer-se, pondo-se ante o espelho de sua história, como Absoluto, o próprio espírito é fantasia, gênio, e nele unem-se as produções do espírito subjetivo e absoluto; os reinos finito e infinito; homem, mundo e Deus. Não obstante, essa produção exige um impulso criador singular, que, emergindo do poço escuro do sujeito ao absoluto, como pura mediação, conserva as incomensuráveis produções do espírito em um signo supremo, a Ideia, ou, mais precisamente, a imagem da Ideia eterna, de maneira que um homem destituído dessa força é, tão somente, “[...] um homem literal, [que] não viveu e teceu a si mesmo”³⁸².

³⁸² (HEGEL, *Werke*, v. 1, p. 28 *apud* BECKENKAMP, *Entre Kant e Hegel*, p. 232).

Referências

- ANAXÁGORAS. *Fragmentos In: SOUZA, J. C. (Ed.). Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Tradução de Maria C. M. Cavalcante. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. 2. ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Editora Hucitec; Editora Polis, 2000.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Organon, volume I*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- BATES, J. A. *Hegel's theory of imagination*. New York: State University of New York Press, 2004.
- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BOURGEOIS, B. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel In: HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, volume I*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Hegel: os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado* In: ÉSQUILO. *Tragédias*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2. ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 5. ed. Tradução de Lara Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GOETHE, J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. 2. ed. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GONÇALVES, M. C. F. *Sobre a possibilidade da unificação entre filosofia e poesia no sistema de Hegel* In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. 1. ed. São Paulo: Anpof, 2013, v. 3, p. 441-453.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica (excertos)*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Cursos de estética, volume I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Cursos de estética, volume II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. *Cursos de estética, volume III*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Cursos de estética, volume IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

_____. *Die Positivität der christlichen Religion In: _____ Werke, Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

_____. *Elêusis In: WERLE, M. A. A questão do fim da arte em Hegel*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, volume I*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, volume III*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. 9. ed. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. *Filosofia da história*. Tradução de M. Rodrigues e H. Harden. 2. ed. Brasília: Editora Unb, 2008.

_____. *Filosofia do espírito In: LIMA, E. C. As Preleções de Hegel sobre a "Filosofia do Espírito" (1805/06): introdução e tradução da primeira parte ("o Espírito segundo seu Conceito")*. Tradução de Erick Calheiros de Lima. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v. 3, n. 2, p. 176-194, 2015.

_____. *Fragmento 20 In: LIMA, E. C. Os Fragmentos 19 e 20 dos Systementwürfe 1803/1804, de G.W.F. Hegel: introdução e tradução*.

Tradução de Erick Calheiros de Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 3, n. 1, p. 194-217, 2015.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho In: *Hegel*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

_____; HOFFMEISTER, J. (Ed.). *Briefe von und an Hegel*. 3. ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959.

HERNÁNDEZ, J. D. *Arte como formelle Bildung: a estética de Hegel e o mundo moderno* In: WERLE, M. A.; GALÉ, P. F. (Org.). *Arte e filosofia no idealismo alemão*. Tradução de Pedro Galé. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *Juízo e Ser* In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Reflexões*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

IBER, C. *Conceito, juízo e silogismo: introdução à lógica do conceito de Hegel*. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 4-16, 2012.

INWOOD, M. J. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KNOLL, V. *Imitação e manifestação*. Discurso, São Paulo, n. 42, p. 17-62, 2012.

LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LESSING, G. E. *Laocoonte, ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

LIMA, E. *A linguagem do pensamento e o pensamento da linguagem: reflexões a partir de Hegel* In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. 1. ed. São Paulo: Anpof, 2013, v. 3, p. 171-185.

MENESES, P. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

_____. *Entfremdung e Entäusserung*. Ágora Filosófica, Recife, a. 1, n. 1, p. 27-42, 2001.

MORAIS, J. S. R. *O conceito de sujeito na introdução da “Filosofia do Espírito” de Hegel* In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. 1. ed. São Paulo: Anpof, 2013, v. 3, p. 431-441.

NICOLAPOULOS, T.; VASSILACOPOULOS, G. *On the systemic meaning of meaningless utterances: the place of language in Hegel's speculative philosophy*. Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, Hawthorn, v. 1, n. 1, p. 17-26, 2005.

NOVALIS. *Fragmentos*. Tradução de Mário Cesariny. Lisboa: Assírio e Alvim, 1986.

_____. *Heinrich von Ofterdingen*. Stuttgart: Reclam, 2006.

O MAIS ANTIGO PROGRAMA SISTEMÁTICO DO IDEALISMO ALEMÃO In: SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OVÍDIO. *As metamorfoses*. Tradução de David Gomes Jardim Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.

PERTILLE, J. P. *A faculdade do pensar e as faculdades do espírito*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, a. 7, v. 1, n. 13, p. 41-55, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O banquete* In: _____. *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROSENKRANZ, K. *Hegel's Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

_____; HALL, G. S. *Hegel's psychology*. The Journal of Speculative Philosophy, University Park, v. 7, n. 1, p. 17-25, 1873.

SAFATLE, V. *Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel*. Curitiba: DoisPontos, v. 3, n. 1, p. 109-146, 2006.

SHAKESPEARE, W. *A tempestade* In: _____. *Teatro completo, volume II*. Tradução Barbara Heliadora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

_____. *Macbeth* In: _____. *Teatro completo, volume I*. Tradução Barbara Heliadora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

_____. *Rei Lear* In: _____. *Teatro completo, volume I*. Tradução Barbara Heliadora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da arte*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Obras escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHLEGEL, A. W. *Erster Teil: Die Kunstlehre (Excerto)* In: _____. *Doutrina da arte*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2014.

_____. *Doutrina da arte*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2014.

SCHLEGEL, F. *Conversa sobre poesia e outros fragmentos*. Tradução de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Editora Iluminuras, 1994.

SOARES, M. C. *A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). Filosofia alemã de Kant a Hegel*. 1. ed. São Paulo: Anpof, 2013, v. 3, p. 523-539.

SUAREZ, *Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural)*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, p. 191-198, 2005.

SULZER, J. G. *Imaginação*. Apresentação, tradução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. *Rapsódia*, n. 4, p. 123-140, 2008.

TIECK, L. *A impotência da arte In: A estética romântica*. Tradução de Maria Antônia Simões Nunes. São Paulo: Editora Atlas, 1992.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975.

VACCARI, U. R. *Natureza e arte na aurora do Romantismo*. *Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 151-168, 2017.

_____. *O nascimento da filosofia no espírito da poesia: Hölderlin leitor de Platão*. *Hypnos*, São Paulo, n. 31, p. 267-284, 2013.

VIEWEG, K. *La fuerza suave sobre las imágenes: la concepción filosófica de Hegel de la imaginación*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 35, n. 2, p. 207-225, 2009.

WERLE, M. A. *A aparência sensível da ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005.

_____. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Hölderlin e Hegel: a afirmação trágica e filosófica do idealismo*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v. 24, n. 36, p. 315-327, 2015.

_____; GALÉ, P. F. (Org.). *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.