

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
MESTRADO EM FILOSOFIA

NÍVEL MESTRADO

MAX BATISTA VIEIRA

HEGEL: A ABSTRAÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS

SÃO CRISTÓVÃO
2014

MAX BATISTA VIEIRA

HEGEL: A ABSTRAÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

ORIENTADOR: DR. OLIVER TOLLE

SÃO CRISTÓVÃO
2014

V658h Vieira, Max Batista

Hegel: a abstração e seus desdobramentos / Max Batista Vieira; orientador Oliver Tolle – São Cristóvão, 2013.
63 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Sergipe, 2013.

1. Consciência. 2. Conhecimento. I. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. II. Tolle, Oliver, orient. II. Título

CDU 1(430)

MAX BATISTA VIEIRA

HEGEL: A ABSTRAÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovada em 14/02/2014

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. OLIVER TOLLE
UFS

PROF. DR. MARCOS RIBEIRO BALIEIRO
UFS

PROF. DR. TÁRIK DE ATHAYDE PRATA
UFPE

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado em Filosofia.

Dr. Oliver Tolle - Orientador
UFS

É concedido ao Núcleo responsável pelo Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe permissão para disponibilizar, reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias.

Max Batista Vieira - Autor
UFS

Dr. Oliver Tolle - Orientador
UFS

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Sergipe, especificamente ao Departamento de Filosofia (DFL) e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF).

À FAPITEC-SE pelo incentivo e o apoio que tornaram essa pesquisa possível.

Aos professores de minha banca, em especial a meu orientador Prof. Dr. Oliver Tolle, pela paciência e atenção.

Aos meus colegas de graduação, pós-graduação e centro acadêmico (CAFILL), grupos que o orgulho de fazer parte.

À minha família. Meu pai, minha mãe e minha irmã. Especialmente, ao meu tio Duarte Nascimento, pelo apadrinhamento da minha formação acadêmica.

A todos meus amigos. Principalmente, a Aline Aguiar pela companhia e pela ajuda dada nos tempos difíceis de graduação e boa parte da pós também, sobretudo, pelas noites perdidas revisando meus textos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
A – Plano de fundo do problema:	1
B – As limitações e as origens do problema.	5
C – Pretensões e problemas da pesquisa.	11
1 – ABSTRAÇÃO, UM CAMINHO PARA O CONHECIMENTO	14
1.1 – Breve explanação acerca do tema em jogo.	14
1.2 – Estrutura geral da <i>consciência</i>	19
1.3 – Primeiros passos da <i>consciência</i>	20
1.4 – A <i>certeza sensível</i> , o saber imediato.	22
1.5 – Do puro <i>Eu</i> na Consciência à simples consciência-de-si.	23
1.5.1 – A <i>relação</i> pela <i>negação</i>	26
1.6 – <i>Universal, particular e singular</i> . Categorias da <i>abstração</i>	32
1.7 – A <i>suprassunção</i> e o conhecimento.	34
1.8 – Afinal, <i>abstração</i> é conceito?	34
1.9 – Ratificação da estrutura da <i>consciência</i>	35
1.10 – Do <i>isto</i> para o <i>fenômeno</i> , um processo dinâmico do <i>entendimento</i>	37
1.11 – O <i>abstrato</i> para além do <i>entendimento</i>	39
2 – OBSERVAÇÕES ACERCA DO FILOSOFAR ABSTRATO	42
2.1 – Apresentação.	42
2.2 – Abordagem ampla do texto.	43
2.2.1 – Sobre os propósitos do texto.	43
2.2.2 – O contexto histórico.	44
2.3 – Aproximação do texto.	46
2.4 – A noção de <i>abstrato</i> frente às críticas dirigidas a Kant.	48
2.4.1 – Abordagem complementar, a <i>Estética Transcendental</i> de Kant.	51
2.5 – Contraponto entre o pensamento <i>abstrato</i> na filosofia e no senso comum.	53
CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
A – Apreciação do primeiro capítulo.	56
B – Apreciação do segundo capítulo.	57
C – Síntese do conceito de <i>abstração</i>	58
REFERÊNCIAS	61

RESUMO

O presente trabalho resulta de uma tentativa de síntese do nosso estudo acerca das discussões realizadas por Hegel sobre a formação da consciência no período de transição entre juventude e maturidade, particularmente entre os anos de 1802 e 1807, anos em que foram publicados, respectivamente, *Fé e Saber* e *Fenomenologia do Espírito*. Aparentemente, nesse período ganha em Hegel ênfase a importância do conceito de abstração para o conhecimento. Como tentaremos mostrar, o autor trabalha esse conceito desde o processo de formação da consciência até o ápice do conhecimento, quando é vencido o limite imposto pela abstração com a conquista do conhecimento do absoluto. Ora, reconstituir alguns dos aspectos principais desse processo de formação nos conduziu a algumas reflexões sobre o papel positivo da abstração, ou seja, de que ela representa não apenas uma perda cognitiva, mas que também é o único meio de passar paulatinamente do particular ao todo.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Abstração; Conhecimento; Consciência.

ABSTRACT

This work results from an attempted synthesis of our study on the discussions held by Hegel on the formation of conscience in the transition period between youth and maturity, particularly between the years 1802 and 1807, years in which they were published, respectively, *Faith and Knowledge* and *Phenomenology of Spirit*. Apparently, this period wins in Hegel emphasis the importance of the concept of abstraction for knowledge. Attempt to show how the author works this concept from the process of formation of conscience to the apex of knowledge when the limit imposed by abstraction with the conquest of knowledge of the absolute is expired. Now retrace some of the main aspects of training process led us to some reflections on the positive role of abstraction, ie, that it is not just a cognitive loss, but is also the only way to move gradually from the particular to the whole.

KEYWORDS: Hegel; abstraction; Knowledge; Consciousness.

INTRODUÇÃO

A – Plano de fundo do problema:

Quando pensamos nas questões pertinentes ao conhecimento, de imediato uma série de problemas salta à nossa vista: como é ele construído em nossas mentes, em que medida ele é confiável, o que ele nos diz sobre o mundo, etc. Essas perguntas são feitas pela filosofia desde a sua origem na Grécia antiga, e possuem tamanha relevância que originaram uma disciplina que se dedica a tratar delas, conhecida como epistemologia ou teoria do conhecimento. Em tantos séculos de tradição, muitas foram as interpretações dos estudiosos acerca deste assunto, e comumente uns discordaram dos outros sobre essas mesmas questões, dando-se assim um movimento de refutações que conduziu à construção de diversos caminhos em busca da elucidação de como acontece o processo de conhecimento.

Esse movimento de refutação não tem por consequência imediata o desmerecimento das obras anteriores, porém, é natural que uma solução posta sobre os escombros de outras (*grosso modo*) tenda a tornar-se mais sofisticada. De qualquer modo, as filosofias antecessoras findam por dar suporte, seja ela favorável ou desfavorável frente ao pensamento mais recente, uma vez que as respostas apontadas pelos filósofos anteriores continuam ao alcance dos que desejarem debruçar-se sobre o problema, e assim, tomar o que se foi dito anteriormente. Assim, muitos argumentos dados como já defasados podem ressurgir num corpo novo, dado por um novo estudioso em uma nova estrutura argumentativa. Isso porque, essas respostas aparecem, antes de tudo, como caminhos possíveis para explicar os problemas filosóficos abordados. Isso torna possível, entre outras coisas, que um pensador retome um argumento dado por refutado por outros sem a necessidade de refutar, ele mesmo, as refutações anteriores.

Esse movimento de retorno às fontes ocorre naturalmente em todas as áreas do conhecimento, entretanto, na filosofia esse jogo de recuperação e refutação de fontes ocorre de uma maneira peculiar, esse movimento pertence à essência do filosofar, isso motiva nos estudiosos dessa área a um regresso quase que obrigatória às fontes originais, e não somente um regresso histórico, uma vez que o pensamento filosófico permanece vivo, esperando para ser revisitado, reconhecido e recuperado.

Assim, em filosofia, a história de um conhecimento exerce um papel fundamental para o próprio conhecimento, isso porque a história do conhecimento é o próprio conhecimento, também a história da filosofia é a própria filosofia. É o que Hegel (1980) afirma na *Introdução à História da Filosofia*: “A filosofia é, então, para si, o conhecer deste desenvolvimento, e é, como pensar que concebe, este conhecimento pensante mesmo. Quanto mais este desenvolvimento prosperar, tanto mais perfeita será a filosofia” (HEGEL, 1995, p. 73).

Esse processo de crescimento e perfectibilidade da filosofia ocorre também em escalas menores, ou seja, o conhecer da filosofia, ao conhecer de um povo, ou em relação ao conhecer de um objeto. Em síntese, tudo que é possível conhecer segue uma trajetória que pode ser conhecida a partir da observação do seu desenvolvimento. Nesse contexto, sobre o que é objeto de análise, não se pode negar influência que um exemplar recebe dada pelos outros de seu tipo, isso é dito sobre as coisas observadas e por analogia se pode ser também concebido ao conhecimento, se o tomarmos como foco de nosso estudo. Como consequência disso, o conhecimento sobre a coisa e sua origem não se separa daquilo que a própria coisa é ou representa, isso marca também sua trajetória e representa uma parte da história do *conceito* para aquilo que ele se emprega.

O autor com qual iremos trabalhar foi talvez o que mais valorizou a história das ideias, na concepção dele, a história é o fio condutor para o conhecimento. A literatura deixada por ele ressalta a importância da história, nesse ponto ele foi grande influência para as discussões acerca do tema. Em sua obra mais consagrada, a saber, a *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992), ele elabora uma espécie de síntese da história do conhecimento, além de acrescentar mediante sua própria perspectiva elementos constituídos a partir dessa síntese, para tal esforço, ele recupera dentro de sua filosofia uma infinidade de elementos argumentativos identificados no pensamento de seus antecessores. Isso confere um caráter próprio à filosofia hegeliana, justamente pelo fato de se apresentar como uma nova solução para o problema do conhecimento justamente utilizando-se da própria história dessa discussão, e sobretudo, por reconhecer e mostrar a solução para o próprio processo no seu acontecer dinâmico ao longo da história do conhecimento.

Assim, os pensamentos de Platão¹, Aristóteles², Bacon³, Descartes⁴, Locke⁵ e Kant⁶ e

¹ Entre as contribuições epistêmicas de Platão estão: A teoria das ideias, presente em boa parte da obra do autor, porém, mais expressivamente presente nos diálogos *A república* (1988) e *Fédon* (1974). Também acerca do problema do conhecimento se destaca o diálogo *Teeteto* (1988), no qual o autor explora o clássico problema de fundamentação do conhecimento (crença, verdade e justificação).

o dos demais estudiosos que compõem cada um com sua reconhecida contribuição para a filosofia, não são vistos por Hegel como fontes a serem refutadas na qual a resolução para o problema do conhecimento precisaria sair de um confronto teórico com essas mesmas filosofias. Ao contrário, eles foram inseridos implicitamente⁷ no pensamento do autor, bem como ocorre com na tradição que os segue, respeitando assim o curso histórico do pensamento e formam um todo que em si mesmo é a própria resposta sintetizada pela resposta de Hegel.

Desta feita, a *Fenomenologia do Espírito*, obra que marca o fim do período de juventude do autor, é uma obra na qual Hegel dá conta de questões pertinentes ao conhecimento a partir da compreensão e da exposição do seu processo histórico de formação. Por esse motivo, nela encontra-se presente de forma sintética o *conceito* de conhecimento. Inclusive ele o apresenta de forma aplicada, com isso, quer-se dizer que o autor toma o conhecimento como problema e utiliza as prerrogativas do próprio conhecimento como meio, ou seja, como elemento direcionador do seu método, uma vez que ele se empenha em resgatar as raízes do conhecimento humano e apontar para o processo e seus desdobramentos como sendo eles o próprio conhecimento enquanto *conceito*.

Segundo ele (1995, p. 62-64), a história do conhecimento, assim como a história da política ou outras, não se distingue da história do *espírito*⁸ (Geist) como um todo. Na

² Na *Metafísica* (2005), Aristóteles discorre sobre o problema das substâncias e de suas causas, dando um importante passo no curso do conhecimento partindo de suas pretensões ontológicas, assim o autor funda a tradição chamada de *Metafísica* (terminologia usada por Andônico de Rodes ao catalogar a obra de Aristóteles).

³ Busca no *Novum Organum* (1979) estabelecer critérios rigorosos para os estudos científicos, e conseqüentemente tornar cada vez mais seguro e confiável o conhecimento. Entre outras coisas, ele reivindica a estruturação de uma comunidade científica organizada que siga padrões para consideração de dados científicos.

⁴ Seguindo a tradição filosófica, numa tentativa de vencer os paradigmas impostos pela escolástica, Descartes, convencido de que o conhecimento com base na sensibilidade não é seguro ou verdadeiro, busca uma nova base epistêmica para seu pensamento, ele encontra no puro pensamento (orientado corretamente, segundo ele) a fundamentação para o seu sistema filosófico. Dessa forma, nas *Meditações* (1999) ele formula o seu *cógitio*, e a partir dele estabelece uma nova base para o conhecimento.

⁵ Em seu pensamento Locke (1983) propõe uma reviravolta nos parâmetros para considerações acerca do conhecimento humano. Seu empirismo nega a possibilidade de *ideias inatas* (concepção aceita na época, influenciada por Platão), considerando a sensibilidade (experiência) como fonte primordial para o conhecimento humano.

⁶ Cujas pretensões filosóficas serão abordadas nesse trabalho em contraponto ao pensamento hegeliano.

⁷ Implícito, porque Hegel não os cita tais autores objetivamente.

⁸ Espírito é a consciência absoluta, uma forma de representar a vontade divina de realizar o melhoramento do

compreensão do autor, todas as histórias, por assim dizer, são parte da história do *espírito* e se afetam mutuamente. Essa *História do Espírito* se confunde com o que se entende como história do conhecimento, uma vez que a história não pode ser sobre o que não é conhecido. A consequência dessa analogia é a consideração de que a o conhecimento é o plano de fundo da História, que por consequência, tem o espírito como motor.

Não é a toa que a *Fenomenologia* está base do sistema filosófico hegeliano. Para Hegel (1992, Prefácio), a procura por conhecimento torna imprescindível que se faça um estudo que investigue o conhecimento desde sua origem mais profunda até o momento em que ele atinge o seu ápice, em outras palavras, um estudo começa com a delimitação do seu objeto, ou melhor, o *conceito* do objeto.

No que diz respeito ao conhecimento, é curioso que caiba a ele mesmo, isto é, ao próprio conhecimento, desvelar-se; daí, então, até que se possa julgar conhecê-lo, não nos restam dúvidas de que tal empreitada é tarefa árdua e cuidadosa que demanda aproximação paulatina. Assim, desde sua origem a discussão sobre o conhecimento é um movimento minucioso que exige do autor, mediante sua pretensão de alcançar o todo, uma aproximação árdua e cuidadosa.

Conhecer o conhecimento (expor de forma sistemática o conhecimento a ele mesmo em uma obra), esse objetivo que soa de forma tautológica, expressa a dificuldade de toda uma tradição, mas é isso mesmo que vemos ocorrer com o conhecimento, a saber, que ele é retroativo por si só. Disto se segue, por analogia, que tudo que se produz sobre o conhecimento é útil ao próprio método que se usa para conhecê-lo.

O que se pode dizer sobre o mundo – que é o objetivo do próprio conhecimento – quando aplicamos toda essa dificuldade a qualquer tentativa de definição ou mesmo de interpretação? Ora, inevitavelmente torna-se limitado, pouco confiável qualquer descrição de uma coisa que se pretenda como conhecimento. Sobretudo diante das críticas feitas por diversos autores, seja ela sobre a conclusão ou mesmo quanto à validade do método usado, uma vez que, na filosofia, é comum que se encontre a respeito de uma ideia muito mais críticas que assentimentos.

mundo, dito de outro modo, esse espírito seria Deus essência (não teológico). Ver mais em verbete '*Espírito*' no *Dicionário Hegel* (INWOOD, 1997).

B – As limitações e as origens do problema.

Considerando o exposto até o momento, entende-se que o conhecimento é um conceito tão extenso na obra de Hegel, principalmente devido à força do seu vínculo com a história da filosofia, que não é possível tratar dele de forma ampla sem comprometer a pesquisa. Uma vez que o tema é demasiadamente extenso e possui inúmeros desdobramentos, a opção tomada no presente trabalho foi de eleger um elemento componente dessa estrutura para dar-lhe ênfase, e assim, dar conta de expor satisfatória mente o conceito de conhecimento.

Dentre os elementos previamente observados, um dele chama a atenção, a saber, a *abstração (Abstraktion)*, por sua presença constante nos momentos em que o autor fundamenta o conhecimento em cada uma de suas etapas. Ele é também aparentemente o elemento central no seio da noção hegeliana de conhecimento, embora não seja clara sua relação com outros elementos, como também seu valor conceitual não é mensurado. O que ocorre com ele, é que por estar sempre tão presente no texto ele por vezes passa-se por despercebido, no sentido de não receber ênfase frente a outros elementos.

Fica subentendido, nas obras que iremos tratar, que o *abstrato (das abstrakte)* em Hegel, diz respeito a uma suposta categoria que quando aplicação dá adjetivo de proximidade ou afastamento da construção do conhecimento. O abstrato aparece como o produto da relação entre a consciência e o objeto, como um resultado de um esforço de conhecer.

Esse esforço de conhecer empreendido pela existência humana possui como consequência inerente a si a busca por apreensão das coisas externas de modo a serem elas idênticas na subjetividade tal qual se apresentam objetivamente ou, melhor, na exterioridade, o que significa também conhecer verdadeiramente. Esse conhecer de verdade é também o conhecer sobre o *espírito*. Com isso, quer-se dizer que: a consciência humana que se esforça para tornar idêntico ao real, aquilo que ela pensa. A totalidade dessa identidade entre o que a *razão (vernunft)* afirma acerca daquilo que ela apreende, é o que Hegel chama de *conceito*, e esse por sua vez é a máxima expressão do que é o *concreto (konkret)* e, por assim dizer, essa totalidade é o *espírito*.

O propósito da pesquisa é expor o conhecimento por via de uma crítica do conceito de abstração, e dessa forma tornar clara a estrutura teórica conceitual expressa nas obras principais. Isso por que da relação entre abstrato e concreto diz muito a cerca da compreensão dos limites o conhecer.

Ora, a condição antagônica ao que é *abstrato* é o que chamamos de *concreto*, e por sua vez é a *abstração* tudo que se encontre por qualquer motivo, em estado de limitação ou mesmo em desenvolvimento (desdobrando-se). A obra de Hegel faz referência ao *abstrato* em diversos pontos e em todos eles – ou pelo menos é o que se pretende verificar – o *abstrato* esta posto a condição de limitação de algo, o incompleto, o abstrato é a própria limitação no sentido fenomenológico; algumas vezes essa limitação aparece como indicativo de um erro, um problema decorrente da forma como a consciência a conduz seu raciocínio, e por vezes, como uma etapa necessária para que o conhecimento seja alcançado.

Embora seja antagônica, essa relação entre *abstrato* e *concreto* é, em grande medida, de complementaridade, uma vez que, o que é *abstrato* é uma parte de algo que em alguma medida está ou será posto como *concreto*. Soa ironicamente que algo seja produto do seu oposto, porém é isso, um (*abstrato*) é parte do outro (*concreto*) ao passo que são também negações um do outro e dessa forma a aparente contradição se desfaz.

É natural que se espere que se tome todo cuidado em se tratar das partes de algo antes que se possa fazer qualquer pronunciamento sobre o todo. Assim ocorre na filosofia, sobretudo, quando se trata de questões delicadas, tal como é o conhecimento; de forma análoga, isso ocorre quando a consciência se põe a tatear o mundo. O indivíduo aprende sobre o mundo coisas *abstratas* em alguma medida até que tenha conhecimento acumulado suficiente para compreender a coisa de forma ampla, ou melhor, *concreta*.

Conforme visto acima, em primeiro plano, o *abstrato* aparece contraposto ao concreto. Entretanto, embora seja o *abstrato* uma negação do concreto, a relação de negação entre eles não pode ser traduzida como oposição absoluta, uma vez que o *abstrato* está sempre relacionado, de modo complementar, a algo concreto.

O conceito de *abstração* – como também o de *concretude* – é para Hegel uma espécie de ferramenta interpretativa, isso implica dizer que ele julga os limites de algo mediante sua proximidade com tal noção. Para ele, uma determinada coisa pode ser, em alguma medida, mais ou menos *abstrata*. Ele usa *abstrato* e seu antônimo, a saber, *concreto*, para relacionar os produtos da aplicação do pensamento sobre o mundo, este produto não é *fenômeno*, é a coisa mesma compreendida dentro do limite em que a consciência o reconhece. Isso partindo do ponto de vista da consciência.

É implicação necessária que o grau de concretude da coisa seja inversamente

proporcional à sua condição de *abstração*, ou seja, quanto mais concreto for algo, menos *abstrata* essa mesma coisa será. Esse termo, *abstrato*, designa a forma como Hegel desenvolve seu pensamento, ele está intrinsecamente ligado ao método filosófico investigativo especulativo estabelecido por Hegel.

Além de ser de tanta relevância para o pensamento hegeliano, a *abstração* – nem sempre atendendo por esse significante (e suas traduções), mas na forma das nuances pertinentes a tal problema – nem de longe é um tema inédito na filosofia, pelo contrário, os conflitos decorrentes do duele entre o todo e a parte data desde os pré-socráticos⁹ ele é recorrente e se arrasta na história da filosofia marcando presença desde as concepções mais antigas.¹⁰

Nas filosofias clássicas, como é o caso das teorias de Platão e de Aristóteles, é possível identificar traços de semelhança com o problema. Para Platão (1988), o mundo sensível é uma cópia imperfeita de outro mundo, o mundo inteligível, no qual as *ideias*, versões perfeitas das coisas sensíveis, existem como modelos ideais para as coisas. Embora seja visto de modo distinto da compreensão do autor, é perceptível que nessa discussão estabelecida por Platão em *A República* há uma preocupação com a relação de completude e parcialidade, como também quanto à perfectibilidade alcançada pela percepção do homem. Para o ateniense, a percepção sensível torna o homem refém das imperfeições e somente com a contemplação racional o homem seria capaz de enxergar a ideia, a perfeição.

Já na concepção aristotélica (mais aproximada da visão hegeliana), exposta na *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2005, 1-67), o conhecimento das causas¹¹ permite uma compreensão mais sólida sobre qualquer que seja aquilo que se pretenda investigar, e refere-se ao método dos pré-socráticos como sendo limitado à compreensão de apenas uma das

⁹ Demócrito e Parmênides, como colocado por Aristóteles na *Metafísica*.

¹⁰ Porém, por nem sempre esses elementos serem tratados por estas categorias essas conexões tendem por não serem lembradas, puladas ou mesmo deixada de lado para evitar contaminação por ambos os termos, ou seja, para que os leitores não se confundam e se tome temas próximos como o mesmo problema. Dar mesmo que de forma restrita alguma referência histórica sobre o conceito de abstração pode ser dispensável em outro contexto, porém, devido à importância atribuída pelo autor e segundo o método seguido, este trabalho precisa tratar disso, pois se é uma referência tão importante para a construção da filosofia de Hegel, o é então para este, e portanto, não fazê-lo pode soar como uma infidelidade ao seu pensamento.

¹¹ Refere-se às quatro causas discriminadas na terceira parte do livro A da metafísica, a saber: Causa formal (substância e essência); Causa material (substrato); Causa motora (princípio do movimento); Causa final (fim e o bem).

causas ao invés de todas, além disso, ele critica as maneiras como os seus outros antecessores discorreram sobre o conhecimento. De forma semelhante, Hegel acredita que a observação de algo, apenas por uma de suas facetas não produz senão uma compreensão *abstrata* das coisas. O estagirita entende que é realmente preciso investigar as partes, as causas uma a uma, porém, isso tem em vista o todo. Analogamente, o *abstrair* hegeliano funciona como um mecanismo para extrair as causas dos objetos de observação, possibilitando compreender a ordem ou regularidade e a semelhança ou distinção entre as coisas.

Enquanto pensador inserido nessa tradição, Hegel leva em consideração as dificuldades levantadas pelos seus predecessores. E embora ele veja esse problema de forma diferente, tanto que elege para si um método próprio de investigação, este método ainda inclui, considera e de certa forma reavalia as influências da tradição no seio dessas questões. O autor faz tudo isso com licença para se pronunciar diante de tal discussão. Dessa forma, seu esforço não é diferente do empreendido pela maioria dos estudiosos que, como ele, debruçaram-se sobre questões de recorrência histórica. O caráter inédito está em ele não retomar essa tradição no sentido refutativo somente, mas, em maior medida, de modo agregador.

Hegel toma todo o processo histórico como parte do nexos conceitual, isso implica dizer que para ele o *conceito* se faz por meio da apreensão daquilo que compõe a história daquilo que se deseja apreender, o *objeto*¹².

Além das interpretações desses autores, muitas outras se seguiram ao longo da história da filosofia. E boa parte desses escritos refere-se a algo que contribui de algum modo para o desenvolvimento histórico desse conceito (abstração). Isso se deve, por um lado, ao fato de que o próprio filosofar, ou melhor, o ato de pensar está intrinsecamente ligado ao que é comumente entendido por *abstrair*. Do mesmo modo, é também tipicamente retratada a figura do filósofo (o homem em sua busca por conhecimento) como um indivíduo pouco ocupado com a realidade e suas contradições, que tende por enveredar por uma visão de mundo impregnada por abstrações¹³.

¹² Em *A doutrina do Conceito* (Hegel, 2005), parafraseando, está definido que: O conceito é o alcançar da concretude da coisa. Quando a consciência alcança a verdade absoluta acerca de um objeto, atingindo assim identidade entre o subjetivo e o objetivo.

¹³ Essa é somente uma referência ao senso comum que nos ajuda a compreender de que modo o pensamento, bem como o conhecimento de modo geral estão ligados ao que se entende por *abstrato* no nosso cotidiano. Que seria de modo mais rebuscado, o investigar, debruçar-se sobre as partes de um objeto para dele extrair

A própria concepção do que vem a ser um conceito, a principal ferramenta e objeto de estudo da filosofia, é para alguns pensadores entendida como uma forma *abstrata* de interpretação das coisas do mundo (este é o caso da filosofia kantiana¹⁴). Esse, todavia, não é o caso da concepção hegeliana de *conceito*, pois como vimos, para Hegel, o *conceito* fornece uma compreensão concreta (totalidade), e não abstrata (parcial), do objeto, na tentativa de explicação dos *fenômenos*, isto é, daquilo que se mostra.

Como pudemos observar, a *abstração* percorreu um longo caminho até alcançar a concepção hegeliana. Nesse percurso gostaríamos de ressaltar, além das duas perspectivas clássicas já citadas, a contribuição de Francis Bacon, para quem a *abstração* é também um meio para se alcançar o que ele chama de “*axiomas* mais gerais” (1979), como ele sintetiza nos aforismos XVIII e XIX. Porém, para ele, a compreensão de fenômenos cada vez mais isolados poderia dar ao homem acesso a leis gerais do universo, ou seja, ele pretende que a *abstração* dê acesso, sucessivamente, a um conhecimento mais *abstrato*, ao contrário de Hegel, que propõem – mesmo que isso ocorra implicitamente – que a *abstração* seja uma etapa para que se possa alcançar o conhecimento da totalidade.

Além das habituais influências de Hume e Kant, Berkeley é certamente um dos pensadores que contribuiu bastante para a discussão sobre o conhecimento, inclusive em relação à noção acerca da *abstração*, uma vez que ele, distinto de outros autores, não trata da do problema da abstração em segundo plano. Pelo contrário, Berkeley parte da noção de “ideias abstratas” como ponto de partida da sua crítica às faculdades cognitivas humanas. Para ele o conhecimento se firma através da sensibilidade no ponto em que se é possível extrair (abstrair) características comuns entre os objetos observados.

No que diz respeito à abstração, ambos concordam que as características particulares são resultado da aplicação das categorias da consciência, da sensibilidade sobre aquilo que aparece diante do observador.

Berkeley (1980, p. 14) afirma que é indissociável a relação entre o *ser* e o *ser percebido*, abordagem próxima à que propõe Hegel à medida que ele reconhece a identidade entre o *conceito* e a própria coisa. É importante ressaltar também que Berkeley desenvolve em

conhecimento.

¹⁴ Esse caráter *abstrato* do conceito nessa filosofia é consequência da noção de fenômeno desenvolvida pelo autor (ver mais especificamente a seguir, no segundo capítulo).

seu *Tratado Sobre o Conhecimento Humano* uma concepção importante sobre o que vem a ser a *abstração*.

Para o irlandês, a *abstração* exerce um papel fundamental no processo de construção do conhecimento humano, uma de suas críticas mais relevantes à história da filosofia se funda em não conceber que *ideias abstratas* possam fluir na consciência sem que haja uma correlação imediata com a sensibilidade e por assim dizer, nossa capacidade de imaginar e mesclar características possui um limite estabelecido pela própria forma como abstraímos as ideias gerais.

O que é muito enriquecedor na leitura de Berkley é que Hegel não se ocupa especificamente de explicar o *abstrato* tal como o irlandês o faz. E o que muito valoriza tal esforço empreendido pelo autor percussor é que suas concepções se aproximam bastante da forma como o alemão utiliza o conceito, servindo então como guia para compreender e utilizar a estrutura de análise desenvolvida por um, como uma espécie de raio-x comparativo que permita tornar translúcida a concepção do outro. Quero dizer que, se temos uma leitura anterior, que é o caso de Berkley que expõe o conceito de abstração da forma que se deseja fazer com Hegel, podemos usar essa primeira interpretação, não como imediatamente idêntica, mas como ponto de partida para se colocar em comparação.

Essa comparação não será feita de modo explícito no texto, ela tenderá a aparecer pela maneira como o conceito tende a se construir dentro do trabalho, em alguns pontos semelhantes à concepção de Berkley e em outros divergindo, sendo que tais diferenças ficam claras, sobretudo aos conhecedores de ambos os autores, não sendo necessário se fazer presente neste, já que não é seu objetivo fazer um estudo comparativo.

Além de que outros pontos, a tese de que para Hegel o conhecimento é alcançado pela *abstração* e pelo vencimento do *abstrato* em busca do conhecimento da totalidade (o concreto) coaduna com a concepção de Berkeley.

Tendo isto sido dito, o que para nós importa nesse momento do texto é entender que as origens do problema aqui tratado não são novas para o Hegel, e que a discussão sobre o papel da *abstração* nesse processo também possui origem filosófica relevante.

C – Pretensões e problemas da pesquisa.

Embora este trabalho não possua um “problema”, nos moldes em que se costuma esperar de um trabalho de mestrado, é engano subestimar a pesquisa, supondo que por essa razão não existem desafios a serem vencidos, e que ele se se pretende papagaiar o que o autor propõe. De fato, tal posicionamento habitualmente exigido não se faz aqui presente, porém é preciso chamar atenção para a forma como assunto é abordado, e como são feitos os recortes. Uma vez que se prejudica o conteúdo, torna-se possível privilegiar a forma. Isso ocorre de duas maneiras:

O primeiro deles se trata de um Inimigo invisível, a saber, o ilegível hegelianês. Hegel está entre os autores de maior influência na História da Filosofia, ele exerceu influência em diversas áreas da mesma. As temáticas levantadas por ele foram demasiadamente complexas, sobretudo, devido a ser, a de tal autor uma Filosofia a tecer respostas relevantes sobre temas bastante rebuscados.

Porém, essa obscuridade provocada em parte pela tradição e a estética textual da época, associados à dura linguagem própria construída pelo autor – atitude típica na filosofia –, não foram quebradas pela tradição seguinte, pelo contrário, o que se teve foi um exacerbado rebuscamento na linguagem hegeliana, que por vezes, fez dos seus comentadores leituras mais difíceis que a dele próprio. Além disso, ainda mais, por levantar dúvidas sobre a fidelidade acerca de tais interpretações.

O segundo problema, é uma consequência do primeiro, que é a escassez de fontes que se proponham a vencer as barreiras implantadas pela obscuridade já citada. Mesmo assim, mesmo sendo legível a relevância menor da leitura de comentadores em relação ao próprio texto, é preciso reconhecer que mesmo sendo deste modo, a pesquisa não prescinde da palavra dos comentadores. O motivo real para que não se seja lançada mão de comentadores neste trabalho está ligado muito mais ao fato de ter sido esta uma pesquisa empreendida com tempo limitado, e que por isso foi preciso fazer escolhas (algumas delas muito duras, como esta) e infelizmente esse ponto foi sacrificado.

Entretanto, permanece a validade da pesquisa mediante a forma como esta é feita, sobre tudo, quando se está entorno de um autor tão obscurecido pela linguagem dos seus interpretes, como é Hegel.

O que se espera tratar aqui de forma satisfatória é a influência, ou melhor, o impacto da concepção de *abstração* nas obras principais do período de transição entre juventude e maturidade de Hegel, sendo as duas principais: *Fé e Saber* (HEGEL, 2009) e *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992).

Para Hegel, a obtenção de um conceito depende da análise e da compreensão do devir do seu correspondente, isso inclui seu movimento na história, e é fundamental que o observador possua “o conceito daquilo que há de procurar na manifestação de uma coisa” (HEGEL, 1980, p. 341). Dessa preocupação se segue um empreendimento do qual deve resultar uma síntese sistemática do que vem a ser o suposto *conceito de abstração*. Acreditamos assim que seja pertinente laborar um estudo da história do próprio conceito de *abstração* como forma preliminar à discussão, porém, o que se pode apontar das diversas relações entre o autor principal e seus precursores está nas suas próprias linhas, por vezes mais claros como e como caso de *Fé e Saber*, e às vezes nem tanto, como na *Fenomenologia do Espírito*.

Dentre as discussões que nos interessam está a de explicar por quais meios a consciência poderia alcançar a percepção dos objetos, ou mesmo como o sujeito estabeleceria *relações*; como agiria a consciência para identificar *negatividades* perceptíveis entre o objeto e o que há de resto, se não por via da *abstração*. Esse mesmo tipo de questionamento pode ser feito em diversas partes das obras com as quais trabalharemos a fim de descobrir o papel e mensurar a relevância da *abstração* para tais acontecimentos, entretanto as partes que suscitam essa discussão estão mais presentes no início do texto, no momento em que o autor costuma ainda estar tateando o problema.

De antemão é importante pensar a *abstração*, como uma das consequências da ruptura violenta da identidade entre a consciência humana e a natureza exterior – enquanto instância plena e concreta (porém, não conhecida neste ponto) do todo absoluto. Com isso, coube desde esse momento em diante à consciência, a tarefa de traduzir o mundo a partir dos novos limites, que nesse momento já se apresentavam de forma diferente, por assim dizer, estranho a ele mesmo. Daí que não só a si mesmo (o homem), mas outras coisas passaram a ser percebidas de maneira distinta. Assim, a consciência se percebe concebendo o mundo por uma divisão do todo em partes. No primeiro momento por diferenciar o *Eu* do restante, o *não-Eu* (esse momento desenvolve o conceito *negação*), e posteriormente em relações mais complexas em decorrência desta primeira.

Quando se torna capaz de perceber de forma específica partes das coisas, no sentido de conseguir não se debruçar mais sobre grande parte das informações contidas no *fenômeno* e focar-se em apenas uma, a consciência consegue justamente isolar informações mediante as quais é capaz de fazer avaliações do próprio *fenômeno*, esse processo é o que entendemos por *abstração*. Pois não há como fazer tais avaliações se elas não são precedidas por essa capacidade singular, a de *abstrair*: extrair e qualificar o objeto.

Com este trabalho vamos expor de uma maneira peculiar e com uma linguagem comumente não usada que, para Hegel, a *abstração* é a principal característica do *entendimento* (*verstand*)¹⁵. É ela que permite o êxito das ciências da natureza bem como todos os outros processos do conhecimento. Isso é visto de forma mais clara no capítulo “Consciência” da *Fenomenologia do Espírito*, o qual se encontra dividido em: *Certeza sensível*, *percepção* e *entendimento*, seções que serão investigadas mais a fundo no primeiro capítulo.

Como já foi dito, os momentos posteriores tratam com menos frequência da abstração, dando ênfase a outras nuances do texto.

¹⁵ A princípio está dado que a abstração tem um papel importante, mas não se estabelece uma hierarquia de importância com outros elementos, essa exposição conceitual resulta em uma colocação mais específica da abstração em contexto de importância frente a outros elementos, como é o caso da *negação*, *suprassunção*, *relação*, etc.

1 – ABSTRAÇÃO, UM CAMINHO PARA O CONHECIMENTO¹⁶

1.1 – Breve explanação acerca do tema em jogo.

De antemão, é possível dizer também que a aprendizagem – enquanto parte importante para o desenvolvimento cognitivo do sujeito – é condição dependente da capacidade de *abstrair* que o mesmo venha a possuir. Tudo que é apreendido pela consciência: as formas, as cores, o peso, o volume e as demais características contidas nos objetos são apreendidas *abstratamente*, ou seja, absorvidas pela retirada delimitativa de características isoladas de certos objetos. A forma antônima à *abstração* é a *totalidade* ou o *concreto*. Veremos que o *visar (das meinem)* da *certeza sensível* é relativamente concreto, como também é o momento anterior ao espanto no qual o homem se vê em união com seu entorno.

Como consequência disso, viemos a entender também que a *abstração* é uma característica ímpar, que possibilita que a consciência seja munida com informações redutíveis, específicas, acerca da capacidade de percepção do objeto. Disso se deriva a explicação de que somos capazes de pensar separadamente a cor azul apenas enquanto um *universal*, embora uma cor nunca se mostre dissociada de uma superfície específica, como é o caso de qualquer percepção. Segundo esses pressupostos, podemos, também, comparar dois ou mais objetos diferentes, considerando apenas uma unidade de medida ou outro tipo de qualificador.

A unidade de medida ela mesma, por exemplo, é, igualmente a outras características uma forma de representar o que o autor chama de universal, no caso do peso seria a sua relação entre espaço/massa. Essas são formas de mensurar categorias *abstraídas* dos objetos, estas características orientam o observador e permitem estabelecer uma relação entre as diferenças existente nos objetos. No caso do peso, ele serve de referencial inclusive para discernir dois volumes aparentemente semelhantes a partir da relação de massa entre os objetos.

¹⁶ Originalmente o título desse capítulo era “ABSTRAÇÃO, UM PROBLEMA PARA O CONHECIMENTO”, entretanto, o termo “problema” conotava, não propositalmente, que a *abstração* configurava uma barreira para o conhecimento, sendo que, o que se queria era chamar a atenção para os conflitos encontrados nas relações de conhecimento entre o concreto e o *abstrato*. Mesmo assim, embora represente uma problemática, a palavra “problema” deu lugar a “caminho”, sobretudo quando o trabalho ganhou maturidade e as conclusões deram segurança para sustentar tal consideração.

A capacidade de *abstrair* não nos fornece os objetos em sua singularidade, nem somente em sua pura *universalidade*; ela fornece um leque de opções que possibilita, quando usado de forma cuidadosa, o acesso a qualquer informação contida no objeto, desde que o observador incline-se a perceber tal característica de forma adequada. Chamamos a atenção para isso, pois para Hegel o *abstrair* aparentemente é um caminho para alcançar a contemplação do *concreto* e, para tal, é preciso acreditar que do *abstrato* seja possível ascender ao concreto. Essa é uma das razões que justificam também a crença de que existe uma disposição gradual entre os elementos abstraídos, ou seja, que algo possa ser mais ou menos *abstrato*.

Embora se utilize da *abstração* como meio, o objetivo do método hegeliano é justamente seu antagonista, o concreto, o máximo de conhecimento acerca do objeto. Seu método se propõe a incorporar a totalidade dos processos ocorridos no caminho da consciência até o espírito, utilizando de especulação filosófica.

As condições expostas pelo autor para o conhecimento também fundamentariam, entre outras coisas, nossa capacidade de comparação. Imagine que ao observar algo, o sujeito perceba que *isto* (o algo que ele observa) pode servir como suporte para coisas. Para entender melhor a importância desse sentido, consideremos que esse observador não possua a capacidade de reprisar características comuns em outros objetos antes vistos por ele, o que o permitiria identificá-los com mais facilidade.

Prosseguindo, imagine que, tendo um objeto conhecido como “mesa” em sua casa, ao qual ele atribui a principal característica: servir como suporte para coisas; diante disso, esse sujeito, mesmo conhecendo bem as características da sua mesa, não seria capaz de associar um objeto ao outro imediatamente a partir de sua utilidade. A utilidade da mesa da casa do vizinho se esconde por trás das tantas características diferentes entre ambas as mesas.

Assim, para que a identificação desse segundo objeto fosse possível, seria necessário que ele conhecesse a mesa do vizinho de forma singular, ou seja, cada objeto teria que ser conhecido em suas peculiaridades antes que lhe fosse possível atribuir uma função; a esse homem, conhecer o mundo se torna uma tarefa árdua e pouco produtiva. O que se pretende que seja entendido aqui é que, sem a capacidade de *abstrair*, ele nunca poderia associar um objeto a outro, e mesmo que o fizesse, essa associação não adviria de classificações.

Essas pequenas máximas tendem por qualificar os objetos como representações

daquilo que a consciência apreende da coisa, por assim dizer, representações dos *particulares*. Grosso modo, entende-se por *particular* o produto *abstrato* e qualificável da coisa, frente a uma fonte dada na sensibilidade. O *particular* é uma especificidade mais própria do objeto que um *universal*. Por exemplo, as coisas que percebemos possuem cor, o que é um aspecto universal, mas ser azul é particularidade de algumas delas apenas.

No momento retratado acima, o que falta ao observador é a capacidade de eleger universais e, assim, dar sentido simplificado à coisa, no caso, à mesa. Os universais nos orientam diante das outras coisas, em suas *relações*, pelas *particularidades*, pelas peculiaridades pertencentes aos objetos. A primeira, a saber, os universais, resultam do conjunto de características que a coisa possui em comum com aquilo com que se compara (cor, forma, odor, temperatura etc.), enquanto a segunda, o particular, consiste num conjunto de características pertencentes à coisa e que tornam a própria coisa diferente do restante (azul, retangular, frescor, gelado etc.), esse segundo tipo de conteúdo que é *abstraido* da coisa é fundamental para a compreensão do objeto enquanto *singular*, pois é essa gama de elementos, todos agrupados a detalhes ainda mais específicos que torna a coisa única. Este terceiro elemento, o singular, é aquilo que nos permite diferenciar os objetos por mais semelhantes que pareçam.

Embora essas categorias – quaisquer que sejam, já que as categorias são em último caso *abstrações* – estejam distantes de uma determinação última do *fenômeno*, ou seja, de uma apreensão do *fenômeno* em sua *efetividade*, é por meio delas que temos acesso ao mundo de modo simplificado, e seguindo a lógica estabelecida pelo autor não seria exagero dizer que também, uma vez que sem a percepção *abstrata* retornamos ao estado do *visar* da *certeza sensível*.

Quando percebemos um objeto não nos detemos apenas no que é dado pela *certeza sensível*, o *isto*; inevitavelmente evitamos o bombardeio de informações percebendo apenas o que é útil, que nos desperta interesse. Além disso, somos capazes de analisar em partes e posteriormente tentar conhecer como um todo agregando os atributos percebidos. Quando *abstruímos*, o que se tem em primeira instância é um resumo da coisa. Assim, pela *abstração* das principais características são extraídas diferenças e semelhanças entre dois ou mais objetos. Até mesmo a concepção de *número*, que permite delimitar o objeto como um único, está intrinsecamente relacionada com o *abstrair*, pois no “este é um objeto e este é outro objeto” dispensa-se tudo mais que ambos os objetos dizem.

Do ponto em que a consciência torna-se capaz de delimitar as coisas enquanto um *isto* assim distinto de um *outro*, ela se torna também apta a relacionar as coisas umas com as outras. Esse efeito tende a mostrar sobre elas, em um passo após o outro, o que elas não são umas para as outras, restando uma pista de daquilo que elas são, tendo em vista que não ser vassoura é uma das características de ser porta, por exemplo. Essa *negação* entre as coisas, a identificação negativa com as coisas com aquilo que elas não são, exercem de modo mais radical uma delimitação como um *isto* distinto de outro qualquer, deixando também subentendido que um nega o outro reciprocamente.

A *negação*, quando expressada de forma absoluta, que é o caso da *certeza sensível* (*sinnliche Gewissheit*), apresenta-se como o processo no qual a consciência afasta toda alteridade do objeto de conhecimento, isso faz com que a negação seja determinante para a compreensão dos limites do objeto; o *ser* e o *não-ser* das coisas. Por isso, a negação não se estabelece como posterior nem anterior à certeza, mas simultaneamente no objeto compreendido; à medida que se afirma diante dos sentidos, nega todo o resto. Esse negar pode ser entendido também como uma instância do ser abstrato, uma vez que esse movimento torna sensíveis os limites ontológicos do objeto e é em última análise uma delimitação, portanto uma *abstração*.

A *certeza* produzida pelo contato *sensível* com um objeto nos diz o que ele é à medida que diz também o que ele não é. Dessa forma, mesmo que pareça redundante, o que se tem diante de si não é outra coisa senão o objeto *ele mesmo*¹⁷ (que se tem diante de si); com isso quer-se dizer que coisa é coisa enquanto não é o outro ou nada que não seja ela mesma. É dessa forma que a *negação* converte tudo que está em volta da coisa em sua própria afirmação. Pensemos da seguinte forma, uma coisa se afirma à medida que nega todo o restante, então ser espada implica não ser uma série de coisas, na verdade, implica não ser tudo que não é espada.

Essa *negatividade* mediante a relação de algo com qualquer coisa que esteja além do que se determina como objeto, por isso, é cogente que no próprio objeto, quando nos esforçamos para compreendê-lo em sua complexidade e assim o *abstrairmos* diante de si mesmo, nos deparemos assim com mais negações. Para tanto, o espectador nega as outras características de um mesmo objeto a fim de extrair o máximo de informação da parte

¹⁷ Maneira que a linguagem hegeliana tem de enfatizar a relação íntima da coisa consigo mesma. Ver mais no verbete EM SI, PARA SI, EM E PARA SI, ELE MESMO do *Dicionário Hegel* (INWOOD, 1997).

abstraída, e assim se delimita outro objeto mais específico que o primeiro.

Ao passo que concebemos a *abstração* como noção base para toda estrutura de conhecimento, é pertinente falar de uma negação como uma etapa mutuamente condutora para a *abstração* ou como uma forma determinada de *abstração*. Em todo caso, um elemento não funciona sem o outro, e embora juntos eles se complementem dinamicamente ainda existe uma tendência para compreender a *abstração* como mais abrangente e, portanto, tende a incorporar a negatividade dentro dele, sendo assim em alguma medida a negatividade subordinada à instância da *abstração*.

Se a *abstração* abre sempre precedentes para uma *abstração* cada vez mais profunda (*abstrações* mais abstratas), a busca por conhecimento pode se tornar uma espécie de abismo para quem o procura. Como, também, as dificuldades para obter o conhecimento da totalidade podem causar a ilusão de que tal conhecimento não seja alcançável. Embora pareça ser o desvelar cada vez mais *abstrato* o papel da ciência de modo geral, o foco da filosofia é justamente o contrário (ou deveria, segundo Hegel).

O método hegeliano pretende obter o vencimento dessa limitação, ele se ocupa de uma compreensão mais geral, que busca no *dever* das coisas uma compreensão lógica plausível. Não se trata de uma tentativa de extrair uma suposta regularidade do *dever*, tão pouco de concebê-lo como mera contingência despropositada, mas, de compreender o movimento como história do espírito. Com isso, qualquer filosofia que contemple o conhecimento de forma menos pretenciosa é ela *abstrata*. A discussão levantada aqui, trata de filosofias que se propõem como solucionadoras de dificuldades epistêmicas, quando são na verdade *abstratas* em seu fim, que é o caso das *filosofias críticas*.

Em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009), o autor discorre acerca dos problemas consequentes de algumas filosofias com esse caráter, a busca pelo absoluto e os problemas dos limites estabelecidos por seus contemporâneos.

Como visto acima, do embate levantado sobre a *abstração* resulta uma tensão que se concentra entre a totalidade e a própria *abstração* e no qual o homem, enquanto espectador, enfrenta uma tendência a afastar-se ao invés de aproximar-se da natureza (enquanto momento originário), quanto mais favorece a postura abstrata a que se entrega quando busca conhecimento diante do mundo, pois, pela forma como a analisa, a natureza passa a ser cada vez menos natureza e, consequentemente, o *Eu* passa a ser menos *Eu*. Eis aí o ponto em que,

para Hegel, o homem se perde para o espírito. Sobre isso, pode-se vislumbrar um possível retorno à totalidade depois de ser contemplado todo o conhecimento.

Paira sobre esse assunto uma hipótese geral na qual a *abstração*, apesar de ter um papel fundamental no momento da ruptura do homem com a natureza, tendo uma vez essa ruptura acontecido, o homem é colocado em uma situação de dependência em relação a ela mesma, à própria *abstração*. E, para encontrar-se novamente com a natureza, seria preciso vencê-la.

Cabe também verificar em que medida essa tendência força a uma interpretação na qual a *abstração* é vista como uma vilã (empatadora) do próprio conhecimento, já que em primeiro plano ela aparece como o desmembramento que atenta para a direção contrária à da filosofia, que seria o absoluto, o todo.

Embora os exemplos mostrem *abstração* como um elemento de funcionalidade universal para o conhecimento, na qual ela pode servir como ferramenta, tanto para a ciência natural como para a filosofia, mesmo que essas sejam áreas com metas tão diferentes, ainda sim é mais fácil crer que seja pela síntese de ambas as concepções que ela, a *abstração*, se revele. Diante desse empasse, é preciso verificar mais especificamente se o autor trata da mesma coisa quando fala de *abstração* nas diferentes circunstâncias em que o termo é encontrado, ou mesmo se essas diferenças se acentuam ou tornam-se sutis à medida que são expostas. Enfim, se existem diferentes abstrações ou se essa diferença é uma falsa impressão criada pela flexibilidade do conceito.

O primeiro passo dessa jornada é a *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual já tivemos uma inserção prévia até este ponto. Nela encontraremos o caminho do conhecimento trilhado passo a passo, onde se pode perceber com mais vigor a presença do conceito de *abstração* e o modo como a consciência vem a *suprassumir* (*aufheben*) essas limitações, uma vez que nela está posta a trajetória da consciência em direção ao conhecimento do absoluto.

1.2 – Estrutura geral da *consciência*.

O homem, quando levado pela primeira vez ao questionamento sobre si mesmo, produz em geral um auto-reconhecimento, no qual, de forma elementar, é conduzido a concluir que é um existente diante do que ele mesmo percebe; assim, ele também se dá conta de que é dotado do que chamamos de *consciência*. Isso desperta no homem a capacidade de ir além da mera existência, porque dessa forma peculiar ele conquista a capacidade de refletir

sobre si mesmo, vendo a si mesmo conectado a uma grande quantidade de coisas existentes à sua volta, as quais se movem e se modificam independentemente dele. De forma bastante concisa, eis o mundo para o sujeito dotado de uma consciência no sentido hegeliano.

Nesse primeiro momento, ainda não ficou claro para a consciência a noção de que aquilo que se percebe está na base de nossas ideias, ou que isso depende de uma estrutura dotada de um aparato cognitivo complexo. Pelo contrário, esses são pensamentos tardios, resultantes de uma investigação póstuma da consciência sobre si mesma.

O que ocorre em primeiro plano é, em todo caso, algo mais simples, o reconhecimento de um *Eu* diante de um não-Eu (no caso, a concepção do mundo em geral). Diante de si mesmo, o *Eu* vê tudo passar por ele, inclusive aquilo que identifica como o que é mais próprio a si mesmo, o próprio corpo como algo estranho. Dessa forma tem início a saga do conhecimento na tentativa de vencer esse estranhamento.

Vencer o *Estranhamento*: A investigação empreendida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* tem essa pretensão, ou seja, a de resgatar os momentos mais primitivos da consciência, para revelar sua origem de forma pura e grifar os estágios do seu desenvolvimento. E é dessas etapas que o autor trata no primeiro capítulo, com exceção do retorno à natureza, pois essa é tarefa para todo o texto. A *Fenomenologia* se inicia descrevendo o momento no qual a consciência desperta para o *conhecimento* (*erkennen*) e segue ao longo da obra discursando sobre como se dá seu desdobramento. No decorrer dessa argumentação alguns elementos conceituais são chave, alguns deles já não nos são mais estranhos. Dentre os termos mais presentes na obra, *abstrato* e *concreto*, são os que mais nos interessam. Eles designam a relação de completude na qual o *concreto* designa o mais completo, enquanto o *abstrato* está para o menos completo da coisa.

Para adentrar a esse campo é necessária uma compreensão preliminar de outros elementos que estão diretamente interligados com a *abstração*, sendo os mais influentes: *negação*, *relação*, *coisa*, *fenômeno*, *sensibilidade*, *entendimento* e *consciência* em suas várias etapas. Consequentemente, essa aproximação remete-se à leitura dos três primeiros capítulos que constituem a primeira parte da *Fenomenologia do Espírito*, a saber, a *Consciência*.

1.3 – Primeiros passos da *consciência*.

Hegel afirma que a tomada de conhecimento sobre as coisas à nossa volta é consequência de um momento anterior, no qual a consciência desperta de uma imersão no todo no qual nada é estranho ao homem. Pelo contrário, tudo se dá como se ele mesmo fosse

um só com todo o resto, até que em um dado momento a consciência, mediante um incomensurável nível de maturidade¹⁸, passa a questionar-se sobre o que há diante de si.

O ponto de partida para a formação da *consciência* é descrito pelo autor como um momento em que o ser descobre não somente o mundo, mas a si mesmo por meio de um espanto. E como consequência ele constrói uma convicção pura diante daquilo que ele vê (*visar*), a certeza da existência do que se põe diante dele, a *certeza sensível*. Passo a passo, o autor desvela este acontecimento seguindo em suas especulações, tentando compreender as questões atinentes a este problema e resolver as dificuldades que surgem da tentativa de compreender a consciência *ela mesma*¹⁹. Trata-se, em última análise, de um exercício da consciência explicando a si mesma.

A consciência, por sua vez, mediante o espanto, constata a diferença entre si própria e o restante, momento que corresponde à ruptura do homem com a natureza. Depois disso, o homem, tragicamente, não é mais capaz de sentir-se em unidade plena com a natureza, o mundo ao redor dele. Como também, não é mais possível para a consciência reverter o caminho uma vez que tenha começado a ser trilhado, o conhecimento ainda em seu estado embrionário, já se torna um fardo inevitável ao homem.

O que se mostra como fruto do *estranhamento* não denota imediatamente uma aversão à natureza, mas sim uma mudança no modo como o homem a vê. Ele passa a reconhecê-la como um *outro*, algo fora de si. Nessa relação de alteridade, o que chamamos de natureza é simplesmente a totalidade das coisas que não são a própria consciência. De fato, até então, pouco se pode dizer dessa relação dicotômica, pois o que se tem é apenas a noção dos limites do *eu* e do mundo.

Do esforço para superar o estranhamento a consciência dá início a uma busca pelo próprio conhecimento, a consequência disso e também o plano do espírito para o homem é que, por fim, ele possa reencontrar-se com a natureza, um reencontro *suprassumido* pela experiência do próprio conhecimento da totalidade. A crença na reconciliação entre o homem e a natureza, comum não somente na filosofia, mas também em algumas religiões – no caso

¹⁸ O autor não discute explicitamente as motivações (causas) que de se obter o estado de estranhamento, porém, considerando a teoria hegeliana de modo geral temos a intuição de que tal acontecimento seja movido pela vontade eminente do espírito de se realizar como está dito em diversas obras do autor, por exemplo, nas *IHF* (1995) e nos cadernos denominados de *A Razão na História*, “A história do mundo é a manifestação do Divino, o absoluto desenvolvimento do Espírito em suas formas mais elevadas.” (Hegel, 2008, p. 103). Para tanto, o termo maturidade foi escolhido para representar essa noção.

¹⁹ Ver o verbete: ELE MESMO no *Dicionário Hegel* (INWOOD, 1997, p.109).

de Hegel se relaciona imediatamente com as duas – está pautada, no ideal de obtenção do conhecimento absoluto, isto é, do desvelamento de todos mistérios que cercam o homem.

Embora constatemos que na obra ele possui uma relação próxima com elementos teológicos, sua teoria não pode ser vista como uma teologia do conhecimento. É fato, também, que Hegel pretende atingir um nível de compreensão da totalidade muito além do que pretendiam os outros idealistas (subjetivistas, segundo ele), sobretudo o idealismo transcendental, mas, para ele, o caso é que nenhum de seus antecessores investiu em atingir o ponto a que ele se propõe, e se o tentou, o fez por via insatisfatória.

1.4 – A *certeza sensível*, o saber²⁰ imediato.

O estranhamento com o mundo provoca na consciência o questionamento sobre todas as sensações a partir de então recebidas. Dessas sensações deriva-se aquilo que se é entendido como *certeza sensível*. Ela se caracteriza pela pura recepção sensível da coisa, ou também é traduzida como um saber imediato, por assim dizer, um saber sem qualquer refinamento ou reflexão. O produto deste “saber imediato” é uma forma primária de juízo verdadeiro derivada da convicção de que o objeto *é* (ser um *isto*).

A *certeza sensível* não conhece o objeto em sua complexidade, pelo contrário, ela é “a verdade mais abstrata e mais pobre. [...] Sua verdade apenas contém o ser da Coisa” (HEGEL, 1992, p. 74, § 91). Nessa instância inicial nada se pode concluir da coisa observada, a não ser que ela é apenas como algo que está diante da consciência, despida de todos os seus atributos. Em contrapartida, por compreender o objeto sem remover dele nenhuma característica, essa certeza é também o conhecimento potencialmente mais rico, assim ela é também uma fonte ilimitada de conhecimento.

Para Hegel, a *certeza sensível* é ao mesmo tempo imediata e mediatizada. Ela é imediata à medida que não dispõe de nenhuma relação exterior entre *Eu* e *objeto*, o que em outras palavras significa que a certeza ainda não sabe nada do objeto, permanecendo apenas no patamar da constatação de que tem algo diante de si. Entretanto, essa relação é consequência necessária da objeção (*negação*, diferença) entre os dois elementos: consciência e objeto, essa mediação é interna, íntima, pois ocorre apenas entre ambos, sendo assim, um a medida do outro. Ou seja, a consciência, por via da sensibilidade, não sofre mediação

²⁰ Grande parte dos usos da palavra “saber” nesse texto se remetem ao sentido de saber enquanto *erkennen*. Saber como *wissen* será usado apenas quando se tratar do sentido conceitual de saber dado em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009) ou em raras exceções, nos quais o texto tentará dar entender sobre o sentido utilizado. Ver mais ao consultar o verbete CONHECIMENTO, COGNIÇÃO E CERTEZA do *Dicionário Hegel* (INWOOD, 1997, pg. 75).

(externa) no momento em que apreende do objeto seu *ser* mais simples.

Não há elemento externo mediador na relação do sujeito com o objeto. Porque, a consciência está nessa relação como puro *Eu*. Vejamos:

não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a Coisa de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros. (HEGEL, 1992, p. 74, § 91).

Depois de tal colocação, fica claro que a complexidade do conteúdo concreto do objeto ainda não se faz presente para a consciência nesse momento. Pelo contrário, a consciência aparece tal qual a coisa, rica em verdade e pobre em complexidade. Por essa razão, Hegel diz que “o eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades”(HEGEL, 1992, p. 75, § 91), justamente pelo fato de ambos os termos manifestarem o sentido unilateral, portanto, o mais *abstrato* de suas respectivas potencialidades e significações.

Isso nos leva a concluir que, se a consciência não tivesse se colocado diante do que a cerca da forma como foi posto acima, ela, por não ser capaz de identificar um outro, também não seria capaz de chegar à conclusão de que é para si, e, portanto, não seria consciência.

1.5 – Do puro *Eu* na Consciência à simples consciência-de-si.

Por não poder inferir nada, inclusive sobre si, também não pode saber que sabe, ou sequer sentir que sabe, então nada pode concluir. Por mais que este *Eu* exista, ele o faz de tal forma como um animal ou uma pedra, ele existe sem produzir uma reflexão ou uma consciência de si. E assim sendo, este *Eu* seria em si, mas não para si, o que quer dizer que este *Eu* vegetaria do ponto de vista do conhecimento, existiria, mas não saberia, não teria consciência disso ou de qualquer outra coisa. Com isso, quer-se ressaltar a importância desse momento para o saber.

O homem, antes de perceber-se *outro* para com a natureza, antes de perceber-se a si mesmo, simplesmente *não era*, ou melhor, não se reconhecia. Esse não ser é, por assim dizer, não um não-existir ou um não-ser em si, mas sim um não ser capaz de olhar o todo de forma abstrata, ou seja, em partes componentes desse todo. Assim, o homem do momento anterior à tomada de consciência existia e interagia com o mundo da mesma forma que um rio enquanto uno com o ecossistema ao qual pertence, ou da mesma forma que a fauna é indissociável da floresta.

Frente a essa ausência de *mediação*, o objeto mostra-se como essência enquanto para o *Eu* do espanto provocado pela consciência traz consigo o estranho. Como se aquisição da capacidade de elencar a máxima de que: “o *Eu*, um saber, que sabe o objeto só porque *ele é*” (HEGEL, 1992, p. 75, § 93) tornasse impuro o objeto e ele mesmo, e fizesse com que ele desse-se conta de sua condição de observador, na qual a partir daí a veracidade da coisa passasse a depender da relação entre a coisa e ele. Assim, o *Eu* (observador) tornar-se-ia passivo de apreensão diante do seu entorno²¹.

Embora seja fruto de uma descoberta abrupta, este momento de espanto não é ainda uma atividade de conhecer propriamente dita, uma vez que o grau de *abstração* do objeto ainda não o atingiu enquanto objeto²², ou seja, mesmo que a separação que deu origem ao *Eu* seja derivada de uma circunstância de *abstração* da totalidade, ela ainda não atingiu o *isto* como objeto. Nesse ponto, o objeto serve de ponto de partida para a tomada de consciência do todo a partir de suas partes.

Mesmo que a circunstância anterior frise o homem como um ser em unidade com o seu entorno, isso não equivale a dizer que ele tem consciência dessa unidade, essa constatação é resultado da tomada de postura da consciência em voltar-se para seu ponto de origem, fazendo com que ela dê conta de sua condição anterior²³. A sensibilidade provoca no homem um simples estranhamento com o objeto, que nessa instância aparece como a totalidade das coisas, ou seja, como todo o restante conjugado consigo mesmo. Em resumo, o saber desse estranhamento é desprovido de especificidades, sua única delimitação negativa é o próprio *Eu*.

Na *certeza sensível*, da construção de proposições deriva-se um confronto entre diferentes objetos e não de um aprofundamento em um objeto. Em primeira instância esse confronto é responsável por um esvaziamento da essencialidade das coisas, pois, por tornarem-se incapazes de permanecerem incontrariáveis os objetos se negam e encontram-se agora sujeitos à comparação e à transformação. Por fim, mostram sua fragilidade uns diante dos outros. Com isso, nada mais parece perene, e do ponto de vista lógico a consciência

²¹ Dessa forma a consciência estabelece o objeto enquanto fonte e assim descende dele, pois: “o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido” (HEGEL, 1992, p. 75, § 93).

²² Isso porque, não se pode *abstrair* nada da pura percepção sensível a não ser a própria percepção da coisa.

²³ Essa constatação apenas torna-se possível depois que a experiência experimenta a diferença, com isso, a tomada de consciência de uma condição depende da experiência de uma condição distinta da vivenciada.

sucumbe a uma negação imediata (porém equívoca) da veracidade das coisas. Pois, se se perde a essencialidade, nada mais possui uma verdade intrínseca e, portanto, a validade das proposições torna-se meramente circunstancial. Ou seja, o *isto* permanece o que é apenas quando aparece naquela circunstância e daquele modo. Esse movimento é também o que desvela para a consciência o *devir* em contraponto ao *éter*. A consciência experimenta a vicissitude da experiência e passa, então, a atribuir importância à história das coisas como parte do processo de conhecê-las.

Pode-se entender, a partir daí, que as alegações levantadas como verdadeiras em um dado momento tendem a perder a veracidade mediante a vicissitude dos acontecimentos. E isso tende a ocorrer potencialmente em todos os fenômenos fazendo com que a opinião, mediante o *visar*, torne-se dúbia, ou seja, admita respostas diferentes em momentos diferentes sobre o mesmo aspecto. Isso ocorre até o ponto em que a consciência passa a acomodar as contradições e concilia as verdades que dão aspecto de oposição ou de absurdo. Como é o caso do exemplo do dia e da noite. Quando perguntado a alguém se é dia, e de fato for dia a pessoa indagada constatará para si e responderá que: ‘sim, é dia!’ e o mesmo ocorrerá se for perguntado a ela doze horas mais tarde se agora é noite. A pergunta se refere ao mesmo aspecto, no caso, ao estado do agora ser noite ou dia, note que a depender do horário qualquer uma das respostas pode ser verdadeira ou falsa (HEGEL, 1992, p. 76)²⁴. Não somente isso, mas que mesmo quando verdadeira, qualquer uma das respostas é válida apenas para quem se dirige naquele instante. Com isso, Hegel explana que se todas as coisas estão sujeitas a essa conclusão, a saber, tanto de verdade como de falsidade, e se são de caráter subjetivo, então não há de fato uma essência no que é *visado*.

Nota-se que nesse ponto Hegel tenta dar conta das condições variáveis a que se expõe a *concretude*, e desse modo conseguir de forma lógica conferir plausibilidade ao *Devir*. Dai por diante, a consciência passa a entender a contingência sob seus aspectos universais. Essa universalidade se manifesta como consequência do confronto entre as várias possíveis proposições, embora o *isto* (anteriormente) seja também um universal. Enquanto que o elemento mediador entre o *Eu* e a coisa revela-se um outro, um terceiro. Essa *relação* é demonstrada pela mútua contestação das proposições. E por essa razão, o dia torna-se dia à medida que é não-noite e vice-versa, com isso, essa contraposição faz de um e do outro o que eles são.

Este conhecimento está num ponto em que ao mesmo tempo se *nega* e se extrai, ou

²⁴ O exemplo do dia e da noite. Parágrafos 95 e 96.

melhor, *abstrai* do conteúdo concreto da *certeza sensível* aquilo que à consciência interessa. Como resultado deste jogo, o objeto que por hora é infinito em possibilidade de apreensão, após ser negado, logo, *abstraído* torna-se delimitado e pobre, porém alcançável. O saber anterior a essa *abstração*, a saber, o *isto* a *certeza sensível*, é também verdadeiro e puro, visto que é garantido pela convicção imediata da consciência (sujeito, *Eu*). Esta por sua vez é fornecida pela sensibilidade, e tão despreziosa de modo que esta pura certeza é sua própria essência, ainda não destituída de essência pela *relação*. Neste momento nada se distingue do que é observado, a coisa, aquilo que se tem (o exemplo) do que é pensado, ou do que faz da coisa aquilo que ela é (seu próprio ser). Assim, o puro saber que *é*, por não se poder atribuir nada a ele, ou mesmo dar-lhe característica, não é passível de qualquer comparação, tornando-se então, mediante à negação, comparável, melhor dizendo relacionável, neste ponto, já enquanto *universal*.

1.5.1 – A *relação* pela *negação*.

O saber produzido pela *certeza sensível* é desprovido de qualquer relação externa, ele simplesmente é, como resultado da restrita relação do *Eu* com seu objeto. Portanto, ele é também livre de significação²⁵, enquanto a consciência assim o vir. Nesse outro momento, a saber, o da *negação*; o saber da relação entre vários objetos se enche gradualmente de significados, ele surge das nuances da comparação entre eles. Com isso, o sujeito que se percebia também puramente como *Eu*²⁶ e percebia a coisa como um *puro isto*, ambos como pura *universalidade*, ou seja, como *ser em geral* e pura *negatividade*. Deste ponto em diante, a consciência passa a questionar-se, a identificar, a contra identificar e se contra identificar, ou seja, negar as coisas diante de si, inclusive a si mesmo diante das coisas, tornando mais forte a condição de um para com o outro²⁷. À medida que as negações se acentuam crescem também,

²⁵ Neste ponto o objeto sequer pode ser nomeado, como se após o rompimento com a unidade o homem engatinhasse em direção ao seu recém descoberto outro, sem sequer dele fazer qualquer juízo posterior à sua existência.

²⁶ Essa *certeza* compreendida por Hegel é uma referência não direta à certeza cartesiana, estabelecida no *cogito*, na qual o *Eu* se iguala a si mesmo ($Eu = Eu$).

²⁷ Em ambas as etapas, certeza é garantida imediatamente pela sensibilidade. Ao entender o processo dessa forma, Hegel, entre outras coisas, concorda com a clássica proposição kantiana de que “todo o nosso conhecimento se inicia com a experiência” (KANT, 1999. p. 53), proposição esta, concebida em consequência ao famoso “despertar do sono dogmático” ocorrido após a leitura de Hume. Assim, também para Hegel, o ponto de partida é a sensibilidade, à medida que ela é a fonte para a apreensão das coisas. No entanto, Hegel não repete o esforço kantiano de tentar discorrer sobre as condições de possibilidade para o *entendimento*, ou seja, uma crítica às faculdades cognitivas humanas. Enfim, as pretensões de Hegel se aproximam mais de um esforço em compreender como os saberes se relacionam no processo de formação do conceito, o que denota uma ênfase maior no próprio conceito, do que de fato no sujeito cognitivo e seus limites. Mesmo assim, é imprescindível

proporcionalmente, as afirmações, ou seja, as condições de positividade da coisa.

A consciência expressa o *visar* na forma de um universal, é ele a representação do que foi experimentado pela sensibilidade, nele a única negação presente é a de que não é o *Eu* que o *visa*. Assim também, a linguagem aparece como negação do sensível de diversos modos, em primeiro plano, por ser o universal uma *não-coisa*; em segundo, por ser “totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’”²⁸. O produto da percepção dá-nos elementos para formar representação, entretanto esses por sua vez, não são o *visado* ele mesmo, ou seja, o visado é ele mesmo, enquanto representação, uma negação do objeto, por isso, entende-se que embora seja um esforço de explicar a coisa, o universal não expressa a coisa *em si*. Não é possível exprimir o mundo se não pela linguagem, por esse motivo, o autor afirma que “a linguagem é o elemento mais verdadeiro”²⁹: nela refutamos imediatamente o visar, e porque o universal é o verdadeiro da *certeza sensível*” (HEGEL, 1992, p. 76, § 97), mas não o da coisa no sentido concreto.

Detemo-nos aos universais por não sermos capazes de exprimir a singular infinitude do concreto. E dessa forma, o universal acontece na consciência no momento em que se inicia a construção do sentido do visado e imediatamente assim se faz a linguagem, a quem se devem os universais e particulares da consciência. Com isso, o visado é imediato em relação à própria representação, pois uma é a outra.

O *isto* é para seu observador um *aqui*, e permanece assim enquanto os sentidos lhe fazem contato, entretanto o momento da perda do contato sensível com o objeto faz com que reste apenas na consciência a representação de um universal, isso ocorre mediante o desvanecer da experiência. Daí então, do objeto, finda por restar apenas sua referência *abstrata*, uma vez que por não mais está diante do seu observador é reconhecível e está acessível a ele como um *universal*. Não só o universal é uma *abstração*, mas também a estrutura que o desvela para a consciência.

O *puro universal* é a essência *abstrata* do objeto, que funciona como mediador entre a

atentar-se sobre muitas terminologias recorrentes que implicam em concepções distintas, como é o caso do significado de *razão*.

²⁸ Neste trecho o autor frisa a incapacidade da linguagem de alcançar complexidade do visar, tendo em vista a riqueza que o visar possui em termos de conteúdo.

²⁹ Para Hegel o universal expressa a veracidade do objeto é equivalente ao observado, pois como diz Arantes: “Para ele [, Hegel], enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará sendo mero princípio subjetivo” (ARANTES, 1980; p. X).

consciência e o objeto em si, ela é a síntese do que foi *abstraido* do *isto*. Por isso, é puramente *abstrata*. Esse *abstrato* é o expressado pela linguagem³⁰. Ao passo que o universal se constrói, a relação com o visado (o próprio objeto) se modifica, fazendo com que o objeto, fonte para a percepção, deixe de ser essência, portanto, se torna *não essencial*. Como consequência disso, a consciência afasta-se do objeto privilegiando seu universal dando a ele o caráter, mesmo que provisório, de essência. Embora a relação de mediação se modifique, ela não o faz por *suprassunção*, pois o objeto em si não foi superado pelo visar, ele é ainda uma *abstração* à fonte da *certeza sensível*, e por isso, não foi ai ainda superado. Sem essa construção o visar não avança, não supera o *aqui*, no qual o sujeito convence-se imediatamente diante do que vê, e a cada instante, não o confrontando. Nesse caso, ressalta-se a capacidade da consciência de construir representações (abstratas) a cerca do *visado*. Sem isso, as proposições antitéticas não se confrontam, pois, uma “desvanece na outra” (HEGEL, 1992, p. 77, § 101). Mediante isso é o *Eu* a quem se confirma sucessivamente, por permanecer o mesmo diante das vicissitudes do *visado*, permanece como um simples universal diante do resto.

É a junção dessa gama de ‘*agoras*’ que possibilita a revelação desse *Eu singular*. Ele aparece como consequência da relação entre o “este aqui, este agora” (HEGEL, 1992, p. 78, § 102)³¹ com o seu momento posterior (um outro agora), no qual ele é, por sua vez, negado. A relação altera entre esses dois singulares suscita na consciência a noção de que

a certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no *Eu*, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que *viso* em ambos é antes um inessencial. Ora, o objeto e o *Eu* são universais: neles o agora, o aqui, e o *Eu* – que ‘*viso*’ – não se sustentam, ou não são. (HEGEL, 1992, p. 78, § 103).

Com isso, a vicissitude do visado desfaz a sua essencialidade.

Esse jogo de ser/não-ser faz o sujeito encontrar a si mesmo como mediador dessa relação. Uma vez que o ser do visado se subjeta a sua perspectiva, e percebe-se como o “*Eu para quem é noite*” (HEGEL, 1992, p. 79, § 105) ou dia (como no exemplo). A consequência agravante dessa condição é um estreitamento abrupto no campo de conhecimento no que diz respeito à consciência, que se vê diante de uma veracidade agora subjetivada, pois o conteúdo verdadeiro do visar aparece agora como uma verdade para si, uma verdade restrita às condições do *aqui* e *agora* a que ela se insere.

³⁰ Diferente do limite posto por Kant, a incapacidade de representar o objeto não está na mediação entre o objeto e a consciência, mas sim, na dificuldade que a consciência encontra em *abstrair* o máximo de características do objeto a que se está diante. Com isso, a consciência tem sim acesso à coisa em si, mas, não é capaz de representá-lo.

³¹Grosso modo, essa estrutura refere-se ao tempo e espaço.

Este *agora* a quem Hegel se refere se apresenta em três instâncias. A primeira, na qual ele é indicado, sua relação é imediata e sua recepção é pura, entretanto, ele se desfaz no momento em que se faz referência a ele, pois, este se torna um outro agora, que por sua vez embora seja resultado da referência ao primeiro é uma negação dele, ou seja, não é ele no próprio momento a que se faz referência, mas sim, um outro momento ao qual o primeiro se vivifica na consciência. No terceiro momento, tanto o primeiro (o contato com a coisa) como o segundo (a representação da coisa) momento são *suprassumidos*³², no qual se afirma o primeiro momento de forma complementar ao segundo. O produto deste momento é o próprio *isto*. Esse terceiro passo coincide com a tomada de consciência do *isto* como parte de uma sucessão, um processo que força o *isto* a superar-se momento após momento, até deixar de ser *isto*.

A expectativa do movimento é um ponto peculiar nesse processo no qual o *dever* aparece, e no qual a consciência se surpreende instantâneas e sucessivamente diante de inevitáveis negações.

Hegel explica que o novo é na verdade um produto da *supressão* (*suprassumir*) do que veio antes, que o movimento transforma o ser em outro a partir de si mesmo, dessa torrente de vicissitudes resulta que o *isto* se torna novamente sua própria negação, porém não o faz singularmente, pois, o *isto* não retoma jamais ao seu estado original, ele será sempre um *Outro*, em outro *onde* e outro *agora*³³, isso porque foi *suprassumido*. O resultado disso é que o *agora* de algo é também síntese de seus sucessivos tempos presentes o que torna o *agora* um universal da coisa em geral, bem como o seu *aqui* é também indicado complexo que não somente se apresenta diante do indicado, diante do *isto*, ele cerca, envolve o ser, no qual “esse aqui universal é multiplicidade simples de aquis” (HEGEL, 1992, p. 80, § 108).

Em síntese, Hegel afirma que: “a dialética da *certeza sensível* não é outra coisa que a simples história do seu movimento ou de sua experiência; e a *certeza sensível* [ela] mesma não é outra coisa que a [sua] história apenas” (HEGEL, 1992, p. 80, § 109)³⁴. Com isso, um objeto visto como confluência de *agoras* e *aquis*, é em sua história um universal e expressa o

³² Essa sentença gera a implicação lógica de *negação da negação*.

³³ Conforme traduzido por Váz: “Este *ser-Outro*, ou supressão do primeiro é, ele próprio, *novamente suprimido*, e retorna assim ao primeiro. Mas esse primeiro refletido em si não é exatamente o mesmo que era antes” (HEGEL, 1980, p. 60.).

³⁴ No original: “die Dialektik der sinnlichen Gewissheit” (HEGEL, 1807, p. 31).

verdadeiro da coisa, a realidade da experiência. A experiência supera o ceticismo³⁵, uma vez que sua verdade sensível é absoluta para a consciência.

Para o autor, embora pareça contraditório que o *isto* perca sua essência por ser sucessivamente contrariado pelo seu próprio *tornar-se a si mesmo*, ela é como um todo, como experiência, um *universal* verdadeiro, como ele exemplifica no caso da árvore que agora é casa³⁶ no qual os *istos* se sobrepõem. Ou seja, para um espectador inocente, a forma como os contrários aparecem faz com que ele veja todas circunstâncias (*agoras*) como falsas e que as conceba como circunstâncias que se anulam em veracidade uma diante da outra.

A experiência, enquanto síntese desse processo, quando vista de modo geral, afirma toda ela como um universal verdadeiro, contrariando a concepção de falsidade, pois, ela é uma ilusão que tende a atingir os espectadores mais inocentes. Contudo, a consequência dessa iniciação, a partir do momento que se toma consciência de que o verdadeiro do objeto está no seu próprio sentido de mudança, se toma consciência da condição de *nada* (inessencial) das coisas e posteriormente de si mesmo. Mas o autor explica que

nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essentes, mas desesperando dessa realidade, na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem (HEGEL, 1992, p. 81, § 109).

Com isso, ele diz que os animais não agem com encanto diante da obra da natureza, eles simplesmente se servem dela de forma indiferente, desprovidos de qualquer, reflexão.

Hegel afirma ainda que a verdade só pode ser transcrita enquanto um universal e que o puro *visar* não tem *verdade* por ser indizível, com isso a verdade submete-se à circunstância de síntese de um processo no qual somente uma compreensão de caráter universal pode alcançar, esse dizível é ele por excelência um ente *abstrato*.

Dentro dessa estrutura argumentativa a *negação* tem um papel lógico importante. Por exemplo, na *certeza sensível*, no momento em que o homem se percebe diferente da natureza, ocorre *anegação* da natureza como parte do homem, e vice-versa, esse momento é taxado como uma *negação* absoluta frente ao *Eu*. Assim, o homem se vê obrigado a reconhecer a

³⁵ Ceticismo aqui repercute como a dúvida que se constata nos momentos do espanto. Essa dúvida é retomada outras vezes pela consciência, porém, essa por ser a mais primitiva, é a mais importante, sendo as outras, derivações desta primeira.

³⁶ No qual uma hora o homem vê diante de si uma casa e em outra ele vê uma árvore, sendo que, esse efeito é causado pelo próprio deslocamento da consciência no mundo a sua volta. Na verdade, tanto a casa como a árvore existem e são verdadeiras, mas, no estágio de desenvolvimento em que a consciência se encontra ela só consegue comportar uma delas de cada vez.

natureza como outro, ou seja, um *não-Eu*.

Para compreender melhor o uso do termo *negação* é preciso relacioná-lo a outros usos, nota-se que o uso corrente do termo *negação* ocorre como no seguinte contexto:

- Senhor, o feijão já cozinhou?
- Não, ainda precisa de mais fervura.

Este uso de *negação* preocupa-se se a coisa é ou não é o que se propõe na pergunta, que no caso é se o feijão está ou não pronto, como poderia ser, em outros exemplos, está ou não vivo, existe ou não existe. Este é também, o uso dado por alguns sistemas de lógica para *negação*, como e o caso dos silogismos da lógica clássica (aristotélica), quando em:

- Nenhum herói é covarde.
- Alguns soldados são covardes.

– Logo, alguns soldados não são heróis.

Nesse exemplo, a importância da sentença se resume a atribuir o juízo de existência ou não de uma característica em certa quantidade de soldados. Diferente disso, a *negatividade* das coisas, para Hegel, ocorre de forma mais ampla. A *negação* absoluta de algo é, por exemplo, tudo o que não é este algo. Para ele, é da relação entre o algo e o não-algo, que a coisa se afirma, ou seja, ele torna-se o que é, à medida que tem os outros como referencial *negativo*.

A *negação* exerce um papel essencial para o ser na consciência. Isso porque, tanto o sujeito como o objeto estão, um para o outro, em condição de necessidade um para o outro, de modo que o sujeito é somente sujeito, enquanto é *ser* diante de um objeto e vice-versa.

Seguindo a consciência em sua jornada, retomemos o momento em que ela se questiona sobre a coisa: “o que é isto”, momento impactante no qual, em alguma medida, torna-se doloroso para a consciência perceber-se diante do desconhecido. Essa que é reconhecida por muitos estudiosos como a pergunta originária da filosofia³⁷ teria sido feita pela consciência diante do seu entorno. Hegel considera o momento que o homem se separa sistemicamente da natureza (*negação*), originando imediatamente o pensar a si mesmo como *Eu*³⁸. Nesse ponto, a capacidade de indagação da consciência diante da coisa ainda se limita

³⁷ Hegel (1980, p. 57); Aristóteles (2005, Metafísica liv. ‘A’); Heidegger (1979, *Que é isto: a filosofia*).

³⁸ Levando essa posição do *Eu* à última consequência, nos deparamos no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, com uma explanação que abrange o tipo de pensamento abstrato que estudaremos no segundo capítulo desse trabalho, saber, sobre Estoicismo, Cepticismo e Consciência infeliz (o *Euabstrato* presente em tais formas de pensamento). Essa colocação nos mostra que nem sempre a consciência percorre o mesmo caminho pelo

ao mero *isto*. Esse *isto* aparece como uma espécie de reflexo empobrecido da coisa no qual a única constatação possível sobre o que se tem diante de si é que a coisa *é*, ou seja, existe e nada mais. Essa afirmação que parece pobre vem a dar início ao que é entendido como uma saga da consciência em busca pelo conhecimento pleno da coisa. Assim nota-se uma tendência para a classificação a partir da *relação*, grosso modo, definir e distinguir as coisas de suas *negações*, esta etapa do conhecimento é completamente *abstrata*, mas é marcada pelo esforço para se vencer essa *abstração*, como se propões o processo segundo o autor.

Retomando o exemplo do dia e a noite, notamos que da relação existente entre os elementos pertencentes a um conjunto de considerações classificáveis como de mesmo tipo surge o *universal*. O *universal*, por sua vez, nada mais é que aquilo que há de comum a todos em uma determinada relação. No momento do *visar* da *certeza sensível*, a *universalidade* aparece na forma de um elemento comum a todas as coisas, conforme se constata serem elas um *isto*.

1.6 – *Universal, particular e singular*. Categorias da *abstração*.

Já na fase em que a consciência questiona a si mesma, a *universalidade* aparece por meio do que há em comum a tudo que é observado, dessa vez já vista em partes. Por exemplo, quando um observador se põe diante de um pomar com árvores diversas e analisa (*abstrai*) suas características na tentativa de identificar quais são os pés que ali existem, ele o faz de modo a classifica-los pelos que se parecem mais e separando os mais diferentes, porém, algumas características as quais ele usa para avalia-los são comuns em maior medida em alguns grupos dentre os que ele vê.

Ora, quando se busca separar as árvores maiores das menores, as mais vivas das de cor menos vivaz ou mesmo pela forma de suas folhas. Existem características que são comuns a tudo que é observado, são elas as mais elementares: peso, forma, coloração, localização espaço temporal etc. Hegel chama de *universal* os atributos que imediatamente fazem remeter ao que é passível de perceber por meio da sensibilidade, as outras características que se relacionam com os universais, a saber, os *particulares* e os *singulares* estão postos em de outra forma na coisa.

Os *particulares* são as características específicas que diferenciam as coisas que observamos em relação ao que é *abstrai* e inicialmente, *universais*, a exemplo das cores, quando se deseja classificar por afinidade. Assim, se alguém separa, do meio de um

conhecimento.

amontoado de lápis-de-cor, um conjunto específico, ele o faz porque é capaz de distinguir em cada um deles uma cor que é comum aos outros lápis agrupados, enquanto que deixa de lado os que não fazem parte daquele grupo. Suponhamos que ele tenha agrupado os vermelhos e deixado à toa os verdes, os marrons etc. A pessoa os manipula dessa forma porque é capaz de classificar os lápis-de-cor por aquilo que eles têm em comum uns com os outros e igualmente separar os que não são.

Essa forma de classificar exemplifica as particularidades entre os lápis-de-cor. Se nesse caso, o vermelho é particular em 4 (quatro) desses lápis, enquanto que o verde se apresenta em apenas 2 (dois) deles, já os marrons somam 7 (sete), o restante dos lápis, em outras cores aleatórias sem repetição, cada uma dessas cores representa uma particularidade que por sua vez obedece a uma regularidade na natureza, no caso da cor, que pode ser observada nos objetos em maior ou em menor grupo de objetos. Vale ressaltar que nesse exemplo, o que entendemos por *universal* se apresenta na forma da cor em geral, ou seja, o padrão de comparação obtido.

Particulares são características menos gerais que os *universais*, porém, observáveis em uma regularidade na experiência, por essa razão eles são comuns e importantes para a produção do conhecimento. Dentro dessa estrutura do *entendimento*, no qual tudo se liga à *abstração*, cada um desses elementos conceituais exerce seu papel para a consciência.

Os *singulares*, são os únicos, aqueles sobre os quais se identificam pelo “este”. Retomando o exemplo dos lápis-de-cor, imagine que separamos todos os lápis marrons, depois disso cada um deles seria observado um a um, e assim, seria possível notar que mesmo existindo diversas características comuns entre eles, cada lápis marrom é um *isto* dotado de peculiaridades, características pertencentes apenas a ele, isso ocorre porque, mesmo parecidos, cada lápis é em si mesmo um *singular*, ele tem suas próprias características, essas por sua vez nem sempre são classificáveis, mas mesmo assim, cada lápis independente de ser um *particular* dentro de um conjunto de lápis de cor é um singular enquanto é um “este lápis”.

Isso explica como o conhecimento é extraído (abstraído), porém não revela o modo como ele se desenvolve. Para dar movimento a esse jogo de percepções, Hegel desenvolveu um conceito próprio que designa o *devenir*, a forma como a consciência o apreende e evolui as percepções e seus conteúdos, este é o *suprassumir*.

1.7 – A *suprassunção* e o conhecimento.

Abstração diz respeito à capacidade do sujeito de extrair características do *fenômeno*. Faça-se entender *fenômeno* como aquilo que se mostra, que aparece, o que pode ser apreendido do mundo. Tudo que a consciência apreende – pelo entendimento – é em alguma medida *abstrato*. A consciência segue enriquecendo-se de conhecimento e vencendo gradualmente a ignorância acerca da coisa. Continuamente ela *suprime* (*suprassunção*) essa ausência de dados sobre a coisa e em seguida a *supera*, criando uma atmosfera apta à recepção de mais informações.

Note que o passo anterior não é abandonado, ele é somente guardado em proveito de uma esfera mais enriquecida, da mesma forma como ocorre com os pensadores na história da filosofia. Esse movimento ocorre de tal forma a parecer que o sujeito uma vez diante do objeto dissesse: certo, você existe, mas sim e daí, o que há mais a dizer, além disso? Daí se seguem as classificações, comparações e todo o procedimento possibilitado pelo *entendimento* até que se chega a um espírito. Em todas as etapas que vão do *isto* ao *espírito da coisa* nunca se perde o que de antemão foi aprendido, dando o caráter de construção a esse conhecimento³⁹.

Ser *suprassumido* significa que o que foi recebido foi processado e que o seu vetor – aquilo que está em processo de *suprassunção* – ao fazê-lo, está pronto para o próximo passo. Ou seja, *supera*, à medida que avança, mas não abandona o que foi apreendido anteriormente, pelo contrário, ele é incorporado à próxima fase daquilo que se desenvolve. Este é o movimento básico do *devir* hegeliano.

1.8 – Afinal, *abstração* é conceito?

Como vimos, a *abstração* é um axioma complexo que depende de outros axiomas para encontrar-se no pensamento hegeliano. E no meio dessa discussão surge a pergunta: *abstração* é conceito?

Embora essa questão esteja sendo feita apenas agora, já se vem tratando do mesmo (*abstração*) como conceito desde o início do trabalho. Ocorre que, tal questionamento não é supérfluo, sobretudo por que a *abstração* nas obras que exploramos não é um conceito, ou pelo menos não é exposta de modo conceitual, como também não o é somente por aqui. É a conjugação entre o texto e o comentário que provoca a compreensão conceitual do *abstrato*.

³⁹ Esse movimento é o que Hegel chama de *aufheben*, traduzido por *suprassunção* por Paulo Meneses (HEGEL, 1992), também por *suprimindo* ou *superar conservando* por Lima Vaz (HEGEL, 1980).

Como produto de cada momento dessa busca por conhecimento, o autor destaca a consequência de que no caso do *visar*, esse momento no qual vimos o *isto* se afirma diante da consciência. Além da *certeza sensível*, o autor destaca outros dois que respectivamente correspondem aos dois temas tratados pelo autor nos capítulos seguintes. Sendo eles: os *universais* para percepção e os *fenômenos* para o *entendimento*. Não por acaso, a *abstração* é tomada como conceito guia nessa leitura sobre o conhecimento, uma vez que esse conceito não somente se faz presente, mas é de suma necessidade para a interpretação de todo o contexto em que ele se envolve. Toda a estrutura que analisamos (o *visar*, o *entendimento*, etc.) é em alguma medida abstrata, e a partir da compreensão do sentido que se tem de *abstrato* acerca do problema, pode-se alcançar a compreensão do papel de cada uma dessas etapas para o conhecimento, e conseqüentemente das etapas posteriores, já que esse conceito aparece ao longo de todo o texto⁴⁰.

Um dos objetivos deste trabalho é mostrar o abstrato em sua estrutura em suas nuances, suas relações conceituais, neste trabalho ele é objetivado. É, portanto, exposto de forma potencialmente *concreta*, por essa razão, por ter sido tomado como objeto de análise é que se entende a *abstração* como conceito.

1.9 – Ratificação da estrutura da *consciência*.

Considerando que a fonte originária de todo o conhecimento é o próprio objeto; a *certeza sensível*, por preservar tudo que pode ser conhecido sobre a coisa, impede, devido à sua tamanha completude, que algo seja acessível ao conhecimento antes dele vir o *visar*, então, esse primeiro momento serve à consciência como uma espécie de porta de entrada para o conhecimento, uma vez que o objeto é reconhecido enquanto alvo de observação.

A transição deste para o segundo passo ocorre em decorrência da múltipla constatação desse mesmo aspecto, o *isto*, em outros objetos. Assim, as diferenças entre os objetos do *visar* os expõem a uma segunda etapa de conhecimento, na qual as partes dos objetos passam a suscitar semelhança ou diferença umas em relação às outras. Com isso, a consciência encontra a possibilidade de definir a coisa por aquilo que ela não é, *abstraindo* das coisas características particulares. Essas características que são também conhecidas como *universais*.

⁴⁰ Embora o abstrato possua um papel relevante em todo o texto, nossa exposição não vai além do entendimento. A princípio, ela sequer chegaria ao entendimento, porém, durante a pesquisa notou-se a necessidade de avançar até tal ponto. Esse corte foi feito para evitar redundâncias, uma vez que as nuances do conceito de abstração são compreendidas satisfatoriamente no texto até onde está exposto, além de que a incidência do termo abstrato diminui bastante depois de tais cessões, o que é natural, já que é no início que os conceitos fundamentais são tratados e paulatinamente esses conceitos dão lugar a outros.

Características comuns, abstraídas das coisas pela percepção.

Essas características comuns permitem, mesmo em um grau *abstrato*, que seja possível a comparação entre os objetos, por meio dela é feita a aproximação ou o afastamento de uma coisa em relação à outra. Para Hegel, quando a consciência se debruça sobre um objeto é a partir da comparação com os outros que ela identifica suas particularidades e pode assim então defini-las. Essa definição compreende em última análise uma dimensão *abstrata*, porém real, da coisa, uma vez que ela não é a própria coisa, mas sim um meio simplificado de identifica-la, e ainda este algo é obtido da própria coisa.

O *negativo*, que é esse *não ser* que permeia a relação entre todos os objetos, é o fator que movimenta as descobertas, ou seja, é em consequência da *negatividade* que a positividade se apresenta, e vice-versa. Assim, o conhecimento acerca de uma coisa se constrói pela *negação* dela em relação às outras coisas: Nesse caso o que está diante do sujeito é num primeiro instante apenas um *isto*, mas, devido à constatação contínua dessa mesma verdade quanto às outras coisas, tornasse perceptível que existam diferenças entre os diversos *istos*, então a partir daí a consciência é conduzida a perceber o objeto de uma forma ainda mais abstrata⁴¹, para então perceber as particularidades da coisa, suas semelhanças e diferenças.

A *negatividade* está presente desde o início do processo de descoberta e de busca pelo conhecimento acerca da coisa. É a *negatividade* quem torna evidentes as *relações* mediante sua própria natureza está, em algum grau, posta em oposição a todo o restante. Dito de outro modo, ela faz com que uma coisa seja reconhecida por não ser a outra. Exemplificando, isso faz com que a consciência entenda cadeira como cadeira a partir do ponto em que se constata que ela não é mesa, nem toalha, nem arranjo, assim por diante.

Posterior ao momento no qual a *negatividade* aparece em uma forma embrutecida, como quando as oposições são de caráter externo e se constata mediante a comparação de um *isto* em oposição ao outro, a consciência tende a avançar para uma esfera mais fechada do objeto, na qual estão em foco as suas características peculiares. Daí em diante a consciência passa a agrupar o conjunto de características apresentadas pelo objeto de forma complexa, dando ao que antes se apresentava como *isto* um caráter mais específico, uma vez que por estar sendo caracterizado em suas particularidades, ele adquire para a consciência forma e conteúdos reconhecíveis através das características apreendidas pela sensibilidade.

A *sensibilidade* é o meio pelo qual o objeto é reconhecido por suas características

⁴¹ Considerando a etapa do 'visar' também como *abstrata*.

aparentes. Todo conhecimento tem como fonte a sensibilidade, ela é a estrutura que provoca nesse ponto a aproximação entre o sujeito e o objeto e está ligada diretamente como o *entendimento*.

O *entendimento* é para Hegel uma categoria do pensamento no qual consciência atinge maturidade, embora não deixe de ser ela também abstrata. Essa concepção rendeu, por exemplo, a acusação de que algumas filosofias do seu tempo, inclusive a kantiana, da primeira crítica, eram de cunho *abstrato*, ou seja, não davam conta da completude do processo do conhecimento.

1.10 – Do isto para o *fenômeno*, um processo dinâmico do *entendimento*.

Quanto ao seu papel, Hegel explica que o *entendimento* permite à consciência compreender o processo dinâmico no qual os jogos de força dão movimento ao mundo, assim, o *entendimento* tenta dar conta não somente do objeto tal qual está posto, mas também do seu deslocamento no espaço e de suas transformações. Para chegar a isso o *entendimento* separa os atributos particulares dos objetos, o que permite que ele, entre outras coisas, seja capaz de identificar o objeto como o mesmo apesar de uma mudança sutil (ou nem tanto), por exemplo: Se um homem passa por uma rua todos os dias e vê sempre na frente de uma loja um carro estacionado, porém, percebe todos os dias mudanças sutis, como sujeira ou um arranhão na lataria, depois de algumas ocasiões o observador pode então notar que, apesar de algumas diferenças, predomina no carro uma série de características vistas anteriormente, o que tende à conclusão de que, embora possua aspectos diferentes, trate-se do mesmo carro em todas as ocasiões. E por fim, produz no *entendimento* um efeito de acomodação da noção de que o carro sofreu mudanças.

O *isto* que aparece no *fenômeno* não é compreendido somente como uma instância imutável, pelo contrário, ela nunca permanece a mesma, negando-se continuamente. Esse movimento de transformações e de mútua afetação dos corpos é entendido por Hegel como uma ação universal de todos os corpos uns contra os outros, e uns mediados pelos outros.

Essa noção hegeliana designa toda a dinâmica do universo, na qual os conflitos originados entre as forças geram uma reação em cadeia que põe e mantém o mundo em movimento, dando também condições para as mudanças nas coisas. Como um movimento de deixar de ser e tornar-se outro (mantendo-se o mesmo): é assim que as coisas aparecem para o *entendimento*, e esse conflito tende a abrigar também aparentes contradições, uma vez que a consciência até aí só alcança a coisa de forma abstrata. Isso ocorre, porque o *entendimento*

não alcança a completude da coisa, ele não admite o deixar de ser (mudança) como algo também inerente a ela, como parte do seu desenvolvimento. Ou seja, embora capte as mudanças, o *entendimento* não é capaz de ler isso como um acontecimento necessário e conectado com todos os outros acontecimentos simultaneamente.

Diante desses limites, temos o *fenômeno* como o produto da aplicação do *entendimento* sobre a *coisa*, no qual, esse ser do *fenômeno* em si, já pressupõe uma instância *abstrata* na qual o objeto é compreendido em um limite de afetações e consequências de seu próprio ser. De certa forma isso é necessário, a princípio, como uma etapa para um conhecimento mais completo e elaborado. Isso porque a coisa só pode ser reconhecida a partir de uma instância em alguma medida abstrata. Sem a *abstração*, a visão inunda de informações com o todo e acaba por ficar sem foco, a consciência voltaria ao estado anterior ao *visar*, a consciência regrediria, melhor dizendo, sem a abstração nunca sairia de seu estado de comunhão com o todo.

A compreensão do *fenômeno* sobre o objeto de conhecimento se estende de forma semelhante a um raio de visão no qual se estabelece um ponto de fuga, um ponto central de onde parte um raio limitado de alcance do acontecimento, no caso do conhecimento, o *entendimento* se estende a uma visão abstrata do fato, porém, essa visão pode ser aumentada à medida que se amplia a capacidade de visão do observador. Da mesma forma os horizontes de um *fenômeno* podem se ampliar, mas antes disso ele precisa ser abstraído, essa etapa é mais que uma fase anterior ao pleno conhecimento, ela é parte integrante desse processo de conhecer.

O *entendimento* é como um formatador *abstrato* da coisa dentro da consciência, como foi visto, ele não capta a coisa em sua completude, mas discerne nela os seus atributos e então pode os comparar com as outras coisas, isso possibilita também reconhecê-los. Sendo assim, a consciência atende e se serve desse conhecimento, mas não o pode dar por concluído, uma vez que entender a coisa pressupõe ter conhecimento não somente de suas características imediatas, mas também de suas causas, de sua trajetória, bem como de suas potencialidades. Nesse ponto o *entendimento* dá à consciência o apontamento sobre a relação existente entre outras coisas e dessa coisa consigo mesma.

O ser imediato da coisa (com suas características particularidades e singulares), suas causas, história, bem como as suas potencialidades, quando expostos separadamente – ou mesmo na ausência de um deles – mostram a coisa de maneira abstrata. Entretanto, esse conjunto de características quando presentes conjuntamente formam o que entendemos por

conceito, a condição concreta do conhecimento.

Por esse motivo o autor considera o próprio objeto o *conceito*, já que todo o conhecimento se encontra sintetizado na própria coisa. Evidentemente, essa condição de conhecer ainda depende da identidade entre a representação feita pela consciência e o objeto ele mesmo.

1.11 – O *abstrato* para além do *entendimento*.

As transformações sofridas pela coisa traduzem as relações de força existentes entre todas as coisas entre si e consigo mesma, assim, a contínua observação das mudanças nos contextos conduz a consciência a explorar o *entendimento* ao máximo.

Essas manifestações da consciência de como o *entendimento* atua no processo de aproximação com as características mais abstratas de um objeto, são facilmente exemplificáveis da seguinte maneira: Suponhamos que um observador ao focar sua atenção para um objeto, no caso de uma mesa, e que ao notar dentre suas características que esse objeto possua uma superfície planificada. Imediatamente ele é capaz de deter-se não mais na mesa como um todo, mas agora somente em sua superfície, sucessivamente após observar a superfície, a consciência pode deter-se em um ponto ainda mais *abstrato*, em uma ranhura da superfície, por exemplo. Assim, enquanto o observador for capaz de coletar informações sobre o seu foco de observação e em alguma medida for capaz de conhece-lo, ele poderá avançar no procedimento para abstrair mais e mais características do seu foco de conhecimento. Uma espécie de *Zoom* que se especifica e se amplifica à medida que as atenções da consciência se transformam.

Esse processo permite identificar objetos dentro de outros objetos, o caso é que qualquer objeto, para sê-lo, depende de uma definição *abstrata* na qual os limites para o que se determina como *coisa* são estabelecidos arbitrariamente, já que para que isso ocorra é preciso que a consciência ignore as relações existentes entre aquilo que se quer delimitar e seu meio. Assim, a condição de objeto é ela mesma uma *abstração*, por se tratar de um recorte feito a determinado conjunto de relações de força, complexos e interligados. Retomando o exemplo da mesa, possivelmente, se o observador em algum momento distinguiu a mesa do seu meio, suponhamos que o ambiente onde ela se localize seja uma sala de jantar, para localizar e distinguir o que é a mesa naquele ambiente, o observador empreendeu um esforço para discernir a mesa do restante, semelhante ao que foi feito para distinguir a superfície da mesa de todo o corpo da mesma, porém, em uma proporção maior.

O que esse exemplo torna claro é que não existe uma limitação objetiva para a coisa, qualquer determinação é em si e em alguma medida abstrata. Essas determinações de limites que culminam em denominar e abstrair as coisas do seu meio são artifícios da consciência para conseguir dar conta de uma instância tão complexa quanto a própria coisa. Nesse caso, é a razão quem abstrai a estrutura por trás do que é percebido pelos sentidos, o *entendimento* tem um papel fundamental nesse esforço, ele é sintetizador da sensibilidade. Porém, o produto da aplicação do *entendimento*, como em qualquer instância abstrata, possui suas limitações e a consciência se vê forçada a transcendê-la, por essa razão a consciência tende a migrar sempre para ao lado mais contextualizado do conhecimento, por essa razão o *abstrato* é entendido como um meio para se alcançar o conhecimento, ele é um passo necessário para se chegar à completude.

Ainda que o aspecto limitador seja o principal denominador do *entendimento*, e sendo essa limitação a porta que dá condição de possibilidade para o próprio conhecimento, uma vez que não é possível atingir um conhecimento amplo sem que antes se deva galgar passos minuciosos por meio de observações, que por si, ela se designa inicialmente como abstrata.

Embora o objeto, enquanto parte integrante de um todo, não seja capaz de representar esse todo de forma satisfatória, o caráter *abstrato* de uma delimitação não abala a noções de veracidade sobre o que se observa. Ser *abstrato* não significa o mesmo que dizer ilusório. A parte que se *abstrai* de algo é verdadeira sobre a coisa em quanto sua parte. Nesse ponto, Hegel discorda da concepção clássica de que os sentidos são enganadores.

O caráter ilusório, no sentido de ser falso, no *abstrato* está a desconsideração das condições de *abstrato* da coisa, não se pode esperar que se tenha tudo sobre a coisa a partir de sua parte, mas também é preciso perceber a coisa pelas partes, antes de se ter aquilo que entendemos por *concreto*.

O *entendimento* abstrai das coisas seus dois extremos, por um lado o *universal*, ou seja, o que há de comum entre aquilo e outras coisas, e por outro o *singular*, aquilo que é próprio daquilo que se observa. Um ponto curioso dessa estrutura é que ela torna todas as coisas, em algum grau, interligadas, esse problema aponta para uma dupla relação entre *abstrato* e concreto, não somente de oposição, já que se pode entender que a percepção extrai uma parte de um todo. Contudo, o todo não deixa de ser todo para tornar-se *abstrato*, essa nada mais é que uma tarefa da consciência, enquanto tenta dar forma ao *espírito subjetivo*⁴².

⁴² O foco de toda apreensão, o espectador enquanto consciência em processo de conhecer. Ver mais nos verbetes

Como também, isso não significa dizer que o *abstrato* seja necessariamente uma ilusão. Ele existe, está no *isto* enquanto parte dele, coexistindo com o todo inclusive no concreto.

Hegel compreende que tanto na *certeza sensível* como no *entendimento* a verdade aparece como um *outro*, isto é, como algo diferente do próprio objeto conhecido. Na certeza, esse outro é uma forma *abstrata* derivada da impossibilidade de a consciência dar conta do objeto. Para Hegel, essa limitação só é vencida se o sujeito se volta novamente para a efetividade. Em outras palavras, Hegel quer dizer que o conhecimento da coisa não pode ser diferente dela e, portanto, se se pretende alcançar o seu conhecimento, é preciso que ele corresponda à própria coisa.

Assim, tudo aquilo que a *certeza sensível* e o *entendimento* acredita-se conhecer é, na verdade, uma *abstração*, que no fundo não fala sobre a coisa como um todo, mas a compõe e a torna aquilo que ela é.

2 – OBSERVAÇÕES ACERCA DO FILOSOFAR ABSTRATO

2.1 – Apresentação.

O que foi tratado até o momento sobre a *abstração* se concentrou em sua contribuição frente ao processo de formação da *consciência* e na maneira como a consciência apreende o mundo, o que já elucida de forma consistente o que o autor pretende com tal elemento, e de que forma ele interage com a noção de *abstrato/concreto*. Entretanto, em nossa introdução vimos que a noção de *abstrato* permeia toda estrutura de pensamento do autor. Para que tal observação atinja o objetivo almejado – que seria expor conceitualmente o *abstrato* de forma conclusiva –, seria preciso ainda observá-lo em outro contexto.

O que esse capítulo pretende mostrar é justamente uma faceta dessa relação, na qual Hegel em um escrito do mesmo período apresenta uma crítica às filosofias idealistas estudadas em sua época, a saber, o ensaio *Glauben und wissen* (1802). Nele Hegel dirige sua atenção à análise do pensamento de três estudiosos de sua época (Kant, Fichte e Jacobi). Sendo que dentre eles Kant ocupa um lugar de destaque⁴³.

Nesse escrito, ele afirma que essas filosofias criticadas seriam, em alguma medida, de caráter *abstrato*. É sobre essa acusação, suas razões e desdobramentos que se foca nossa leitura. Pois, na medida em que essa crítica é apropriada a tais filosofias, nos cabe a reflexão se, ou em que contexto, o que o autor exprime está relacionado ao que ele expõe como *abstrato* na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992). Dito de outra maneira, no mesmo momento em que é possível diagnosticar como *abstrato* o pensamento presente em tais filosofias, também se torna perceptível o objetivo implícito na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992) de vencer tais dificuldades. Assim, existe a princípio uma relação de complementariedade entre o que se entende por *abstração* nas duas obras hegelianas aqui citadas.

A primeira parte desse esforço se concentra na compreensão do contexto filosófico no qual o escrito está inserido, e esta é por sua vez uma abordagem mais superficial. E em segundo plano, uma compreensão aprofundada no conceito empregado pelo autor, aqui então

⁴³ Para o interesse deste trabalho não é necessário investir na análise dos três autores. Quanto à influência desses pensamentos frente ao conceito de abstração, as três filosofias não produzem resultados distintos, por essa razão a crítica a Kant, o principal representante da tradição idealista transcendental, é dada como bastante.

partiremos para a observação de elementos que estão ligados mais intimamente ao problema. Por uma razão de didática, ambas as abordagens são necessárias.

2.2 – Abordagem ampla do texto.

2.2.1 – Sobre os propósitos do texto.

Fé e Saber (HEGEL, 2009) foi escrito num momento tardio da juventude do pensador alemão, no qual sua escrita já se aproximava do Hegel da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992)⁴⁴. Razão que permitiu a Tolle afirmar, na introdução da tradução para português do ensaio, que era esse o intuito de Hegel quando escreveu e publicou esse ensaio, para ele:

o periódico⁴⁵ se propunha submeter em suas páginas o pensamento de autores contemporâneos ao escrutínio da razão especulativa, o que significa, em outras palavras, combater as consequências céticas do idealismo transcendental, sem recusar a nova ordem filosófica estabelecida pelo criticismo kantiano. (TOLLE, 2009, p. 9).

Por essa razão, “o texto pode ser visto como uma antecâmara para o nascimento da filosofia do espírito absoluto” (p. 10), com a pretensão futura de fazer assim com que o *idealismo transcendental* (kantiano) dê lugar ao *idealismo absoluto* (hegeliano) promulgado na *Fenomenologia do Espírito*.

Visto desse modo, o ensaio em questão atende prontamente à tarefa de preparar o terreno para a *Fenomenologia do Espírito*, uma vez, que apresenta uma crítica consistente de tal modo a determinar os rumos especulativos do pensamento hegeliano. Outro ponto interessante é que a filosofia hegeliana começa a apresentar sinais de sua tendência conciliadora já nesse trabalho. Dizemos conciliadora não ainda como *suprassumir* da história da filosofia, mas no sentido de reaproximar a consciência da coisa em si, ou melhor, o sujeito do objeto ele mesmo, não somente enquanto objeto sensível, mas também, e principalmente no sentido especulativo. Com isso, Hegel alarga absolutamente o leque epistêmico, antes estreitado pelo idealismo transcendental, mesmo que no ensaio esteja presente somente, aparentemente, em forma de crítica.

Cientes da importância de tal texto, vejamos como se dará sua abordagem. Levando em consideração nossa finalidade, a melhor forma de estabelecer o contato com a obra em questão, é pela motivação do próprio texto, ou seja, pelo problema que instigou tais

⁴⁴ Os pesquisadores creem que Hegel já havia iniciado a escrita da *Fenomenologia do Espírito* neste período.

⁴⁵ Referindo-se ao *Jornal Crítico de Filosofia*, no qual o ensaio foi publicado.

inquietações no autor. De modo geral este problema está relacionado ao suposto estabelecimento de limites para o conhecimento humano em geral. Dizendo de outro modo, Hegel apresenta nele uma crítica aos caminhos e limites estabelecidos para o conhecimento humano. Na introdução do ensaio, ele faz um esboço de como a metafísica é de certo modo excluída do campo teórico da filosofia, por ocasião de mudanças históricas⁴⁶ na forma como a filosofia passa a entender as discussões que a ela cabem, por exemplo, quanto ao esforço da filosofia em compreender os limites da cognição humana. Por assim dizer, a tendência das filosofias desta época era de abandonar pressupostos de caráter metafísico (especulativo) por considerá-los obscuros. Assim, empregando uma limitação considerada pelo autor como exacerbada, essas filosofias findam por imprimir um limite precoce ao próprio conhecimento.

De antemão, é preciso esclarecer as nuances do problema abordado neste trabalho. Quando o autor trata de metafísica ele se refere, nesse contexto, à tradicional disciplina filosófica que se dedica a dar conta de problemas do conhecimento humano que não são acessíveis por meio de observação sensível (ciência positiva). Os contemporâneos de Hegel viam com desconfiança as filosofias que se proclamavam metafísicas. Isso ocorreu devido ao *fenômeno* histórico de desvalorização dessa forma de discurso em função dos ataques empreendidos pelos céticos à tradição escolástica (grande representante da metafísica segundo essas concepções). Nesse ponto teve bastante importância a crítica de David Hume⁴⁷, que por sua vez instigou a reviravolta no pensamento kantiano, tendo como consequência as filosofias críticas, nascidas como resposta teórica ao empirismo cético.

2.2.2 – O contexto histórico.

Fica claro no ensaio que esse jogo de desdobramentos teóricos afetou profundamente o pensamento de Hegel. Porém, Hegel não abandona a metafísica, conforme foi esperado pela tradição que se seguiu. Pelo contrário, o projeto filosófico de Hegel pretende dar uma nova forma à metafísica, chamada por ele de filosofia especulativa. Grosso modo, nessa nova roupagem, o pensamento especulativo de Hegel procura dar conta dos pontos vulneráveis da metafísica clássica para diferenciá-la, como também se diferencia, a maneira como essa nova metafísica tratou das suas heranças críticas, assim, em relação à recepção, essa nova metafísica (digamos assim) incorpora pressupostos das tradições anteriores, seja por tentar resolver suas questões ou por rever de forma dinâmica o que nelas se tem de relevante. Por

⁴⁶ Mudanças históricas, no sentido de que tais mudanças não ocorreram abruptamente, pelo contrário, ela foi resultado de um processo longo de refutações filosóficas que se inicia desde a origem da própria tradição metafísica.

⁴⁷ *Tratado da Natureza Humana*.

assim dizer, o autor considerava a forma anterior da metafísica (como também o são suas teorias concorrentes) uma abordagem abstrata dos temas clássicos da filosofia (a ontologia, teologia e a psicologia), por esta razão elas não dão conta das questões a ela postas. Hegel propõe um discurso que pretensiosamente vence os dogmas da metafísica clássica, os obstáculos epistêmicos impostos pelos cétricos, e as supostas soluções abstratas oferecidas pelas filosofias seguidoras do idealismo transcendental. E nesse ponto, não no esgotamento dos autores dessa tradição acerca de tais temas, mas no caráter limitado dessa forma anterior de pensamento, é que se concentra o objeto de análise.

Em *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I (HEGEL, 2005) o autor divide as formas preliminares desse pensamento especulativo enquanto suas objetividades, sendo elas: metafísica, empirismo, filosofia crítica, e por fim, o saber imediato. Ele os divide dessa forma para que se possa discorrer sobre suas características, na sessão sobre empirismo o autor identifica a concepção de Hume como sendo cétrica, não na mesma medida que os antigos, embora enquadrada em maior medida nos moldes do empirismo, por depositar sua crença no sensível.

De modo geral, para Hegel, tais abordagens, as dadas à metafísica, eram abstratas porque não consideravam as dificuldades inerentes tanto ao pensamento filosófico como ao religioso. Conforme diz Hegel na Introdução:

A filosofia não tem a vantagem de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, a filosofia tem de fato seus objetos em comum com a religião. As duas tem a *verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a verdade, e *só* ele é a verdade. (HEGEL, 2005, p.39)

Essa colocação expõe todo o problema que se encerra ao se tentar implementar um discurso especulativo convincente. Embora a obra supracitada não esteja enquadrada dentro do recorte metodológico, é importante ressaltar que algumas das proposições mais importantes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. I (HEGEL, 2005) encontram-se, grosso modo, em estado germinal em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009). Mesmo assim, recorreremos ao texto de 1830, não como uma forma de ratificar o pensamento do autor em uma fase mais madura do seu pensamento, como é possível imaginar. A intenção é, na verdade, apenas de usar o próprio autor como uma espécie de comentador de se si mesmo, forçando uma complementação do conteúdo principal, que no caso é o ensaio de 1802. Isso porque existe uma identidade entre o objeto de ambas as obras, provocando essa inevitável referência.

Retornando a *Fé e Saber* (HEGEL, 2009), vemos que as filosofias críticas apontadas

por Hegel nesse ensaio, em alguma medida, mesmo que em menor grau, compactuam com a postura limitadora a quem se detiveram os ditos céticos, de modo a reconstruir passo a passo a relação estabelecida por essas filosofias entre o conhecimento sensível e o conhecimento religioso.

Mesmo assim, é preciso que se faça mais legível essa relação. Recapitulando, Hegel entende como abstratas todas as metafísicas anteriores, bem como assim entende as tentativas de solucionar os problemas levantados pelos empiristas (céticos), e assim o faz de frente às três filosofias criticadas em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009). Podemos entender por analogia que o autor também entende esses *céticos* como dotados de pensamento essencialmente *abstrato*. Então por assim dizer, todo o projeto filosófico hegeliano perpassa a pretensão de vencer o pensamento *abstrato*, ou melhor, a *abstração* no pensamento filosófico. Como vimos no 1º capítulo, a *abstração* não é necessariamente um vilão dito do conhecimento, ele se configura mais como uma etapa necessária para que a própria verdade seja alcançada.

Por essa razão, as linhas abaixo tratarão primeiramente do contexto geral do ensaio, e posteriormente do problema específico em que se insere Kant, seguindo, assim, a ordem também dada no ensaio.

2.3 – Aproximação do texto.

Nesse ponto, o foco de estudo se volta para essa limitação do sujeito do conhecimento⁴⁸ e suas consequências problemáticas, consequências essas que conduziram Hegel a compreender como abstratas das filosofias críticas. Após a consumação de tais filosofias, acreditou-se que havia finalmente, a razão, vencido a fé. Entretanto, Hegel questiona a autenticidade de tais elementos, assim, para ele, esse embate não ocorreu de fato entre a fé e a razão verdadeiras. Pois para ele, no idealismo transcendental, ocorreu uma contaminação mútua entre a filosofia e a teologia comprometeram ambos os lados. Pois para Hegel,

a vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo contra o qual lutava, permaneceu religião; (HEGEL, 2009, p. 19-20).

Para ele, a razão “não pode fazer nada de melhor depois da luta do que daqui para diante olhar para si mesma, [...] reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fé” (HEGEL, 2009,

⁴⁸ Vale ressaltar, de antemão, que o *sujeito transcendental* do sistema kantiano tem em seu núcleo uma aproximação com a *consciência* da *Fenomenologia do Espírito*. Ou seja, a empreitada metodológica de ambos os conceitos tem o mesmo objetivo: expor a forma adequada de alcance do homem do conhecimento.

p. 20).

Deste modo, se o propósito dessas filosofias é levar a razão a sua máxima potencialidade, então, o propósito de tais filosofias não é atingido, porque para elas o absoluto é algo intangível, um algo além das capacidades da razão. Restando ao homem, portanto, apenas a fé. Em nenhuma medida essa condição eleva a razão acima da fé. Pelo contrário, esse abismo do eterno vazio do conhecimento, no qual a consciência se depara com a infeliz impossibilidade do absoluto, isso significa a *morte da filosofia*. Essa condição imposta pelas filosofias críticas julga a consciência como incapaz de alcançar o espírito, restando-lhe apenas o anseio de alcançá-lo em uma subjetividade na qual o *fenômeno* nunca corresponde à coisa em si mesma.

Hegel julga que, para essas filosofias o conceito em questão é o da consciência empírica, da experiência. Por esse prisma o espírito é intangível, ou se o for, é ainda de forma limitada uma vez que seu conhecimento não transcende o *entendimento*. Por essa razão o espírito, bem como qualquer objeto da metafísica, fica limitado ao puro desejo. Desejo de ser ou de existir, Deus ou mesmo a coisa em si.

No tocante às condições de possibilidade para a existência, bem como as demais características do ser absoluto, cabe, portanto, segundo esses moldes apenas a expectativa, a fé do homem, restrita a uma relação subjetiva, na qual se limita a um leque de suposições.

A religião constrói no coração do indivíduo os seus templos e altares, e suspiros e oração procuram o Deus cuja intuição lhes é negada, porque existe o perigo do entendimento, entendimento que reconheceria o intuído como coisa, o bosque sagrado como troncos de madeira. (HEGEL, 2009, p. 21-22)

É dessa forma que a religião existe segundo a visão das filosofias críticas, ela constrói sua morada na subjetividade humana, e não se permite buscar ou perceber o espírito em sua volta, a religião então expressa sua exterioridade em forma de conhecimento e crença, mas ainda sem nenhum significante externo, por estar, a exterioridade dada ao *entendimento*, portanto ligada ao *entendimento*, nela não se reconhece *verdade*, mas apenas *fenômeno*.

Com isso dar-se o problema e suas nuances apresentado, assim, um outro ponto de relevância tornasse passível de apreciação, a saber, os pontos da obra em que a visão do autor sobre o conceito de *abstrato* nos interessa e aos seus devidos comentários.

2.4 – A noção de *abstrato* frente às críticas dirigidas a Kant.

Quanto a isso, Hegel é bastante duro ao afirmar que a falta de produtividade do *entendimento* (kantiano) compreendida em seus métodos lhes foi de tal forma inútil ao ponto de fazerem-lhes recorrer a um elemento antes desprezado, a saber, o *absoluto*. Um absoluto, que em grosso modo, é uma versão que tem Deus com o estreitamento de um para-além.

No momento em que essa visão subjetivizada do absoluto se fixa como sistema – visão essa que coaduna com a perspectiva protestante, a qual abriga toda construção e esperança no próprio indivíduo – o *entendimento* acerca do absoluto torna-se ele *abstrato*. Essa não-expectativa de uma objetividade do absoluto aliada a sua intangência, são elas responsáveis pela coisificação do absoluto, o que leva o autor a afirmar que esses sistemas conduzem o *entendimento* a ver, como é dito metaforicamente pelo autor, o “o bosque sagrado como troncos de madeira” (HEGEL, 2009, p. 22).

Kant propõe um sistema no qual a fé está fundada em condições inadequadas ao conhecimento, com isso, toda estrutura do sistema se encontraria, por ser embasada em uma superstição, e por assim ser, os que se guiarem por ela não terão um motivo efetivo para segui-la.

Mesmo o *entendimento* não sendo suficiente para tais proposições, a religião sustenta-se em um anseio de união com o absoluto, e portanto, esse contato epistêmico não se faz necessário, pois, o que move a fé é a esperança subjetiva na essência do mundo, e não o *entendimento* subjetivo.

Hegel considera que todo o movimento distinto da subjetividade é elemento objetivador do absoluto, portanto, tais filosofias ignoram os sinais do *espírito* presentes nos *fenômenos*, pois estão elas aprisionadas no entendimento, além de que sua expectativa do absoluto cria um abismo entre conhecimento objetivo e subjetivo. Ele conclui que:

Depois de chegado o tempo, o anseio infinito para além do corpo e do mundo teria se reconciliado com a existência, mas de tal modo que a realidade, com a qual se deu a reconciliação – o objetivo que foi reconhecido pela subjetividade –, era efetivamente apenas empírica, mundo e efetividade ordinários (HEGEL, 2009, p. 23).

Em seguida, Hegel afirma que a consequência dessa mudança de visão é retirada da possibilidade de compreensão do mundo apenas por meio do sensível, mas que por outro lado não impediu que ela, por meio do *anelo*, transcendesse ao absoluto. Restando, portanto, uma separação abrupta, demasiada, entre a fé e o conhecimento. Entretanto, a postura adotada pelas filosofias subjetivas tende a negar a o absoluto – enquanto essa possibilidade de contato

com o real –dando lugar a uma visão desmistificadora do mundo na qual o *belo anelo* não é reconhecido, em que

para a consciência, essa reconciliação se realizou na doutrina da bem-aventurança, de modo que o fixo de que se parte, o sujeito empírico e aquilo com que ele é reconciliado, igualmente a efetividade ordinária na qual ele pode se entregar sem pecado. [...] Pois, como o empírico é absoluto, ele não é possível para a razão por meio da ideia – pode alcançar tão-somente a objetividade do entendimento e o conceito, objetividade cujo conceito se apresentou em sua **abstração suprema** na assim chamada razão pura (HEGEL, 2009, p. 24).

Quando dirigimos essas observações direto ao pensamento kantiano, percebemos que essa *razão pura* não é mais do que a síntese do reflexo das implicações limitadoras do próprio conhecimento, ou seja, a perda da efetividade da crença é uma espécie de sacrifício empreendido na tentativa de salvar a estrutura do conhecimento, e desse processo finda por restar apenas o entendimento. E todos os problemas posteriores apontados por Hegel são consequências desse afastamento entre a fé e a razão.

Na introdução, é apontado um problema que mobiliza toda a questão da incompatibilidade entre fé e razão. O problema começa justamente pela primeira, a fé, pelo fato do conteúdo revelado (dogmático) não se adequar à condição de autonomia da segunda, a saber, a filosofia. Diante desse conflito que remete imediatamente à autoridade. E por assim ser, tendo sido mesclados tais temas no medievo e ocorrido continuamente arrastando-se até a que se configure como visto em plena modernidade iluminista, põe-se a seguinte questão: qual o lugar da fé dentro da filosofia, ou vice-versa? Poderia ainda, depois de tantas transformações históricas, a fé envolver-se em assuntos do conhecimento, ou o conhecimento dar cabo da fé?

A resposta dada pelos autores comentados por Hegel, sobretudo a dada por Kant, conduz a uma negação da possibilidade de intervenção divina imediata, e as outras duas próximas à de Kant, essas por sua vez, resultantes da radicalização das máximas kantianas, sendo que Jacobi conduz a uma apelação para o exterior “fora do alcance da cognição humana” (HEGEL, 2009, p. 13) e Fichte à condenação do sujeito ao isolamento absoluto em si mesmo, ou seja, tomando uma postura semelhante à de Kant, porém, ainda mais radical.

Detendo-se na postura de Kant, da qual se originam as outras duas, é possível expor de forma clara as motivações de Hegel para criticá-los.

No tocante à filosofia kantiana, Hegel afirma que ao delimitar as estruturas de todo conhecimento humano ao puro *entendimento* Kant provoca uma ruptura entre o objeto dos sentidos e o espírito. Como se não fosse mais possível, ou plausível, ter acesso ao sagrado de

cada coisa, ficando assim, o homem, condenado pelo *entendimento* a um mundo sem mistério, sem divino, sem a objetividade o espírito.

Além disso, Kant também exclui qualquer possibilidade de compreensão do objeto tal como ele é, o que significa que a jornada crítica empreendida por Hegel nesse ensaio é tarefa de dupla importância, pois ele precisa demonstrar a possibilidade de transcendência do *entendimento* primeiramente diante do próprio objeto para só então abrir caminho para pensar os fenômenos como dotados de uma relação complexa e espiritual.

As críticas de Hegel a essa tendência limitadora são bastante duras. Ele crê que o próprio filosofar é um exercício de alcance do gradual do absoluto. E para o autor, jamais caberia a uma filosofia o pré-julgamento de limites para si mesma, muito menos, que de tal forma a própria razão se visse incapaz de prosseguir em seu pleno exercício o próprio filosofar. Esse intrincado paradoxal entre ser filosofia e estabelecer-se limites é um elemento que renega as virtudes do pensamento kantiano.

Hegel afirma que

se a filosofia kantiana permanece pura e simplesmente na oposição e faz da identidade da mesma o fim absoluto da filosofia, isto é, o **puro limite**, que é apenas uma **negação da filosofia**, então, ao contrário, não deve ser visto como tarefa da verdadeira filosofia resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo (HEGEL, 2009, p. 36).

Para Hegel a filosofia kantiana levou essa *abstração* a tal ponto que excluiu as condições de possibilidade para se alcançar o outro (o objeto), levando a consciência a uma identidade absoluta consigo mesma, para essa filosofia (transcendental), a consciência é “a única realidade verdadeira”.

Essa identidade não é um saber de um algo, pois no que aparece (no fenômeno) há muito mais da própria consciência que da coisa em si – que no caso não é alcançável –, ela não pode ser vista como uma apropriação de algo externo à consciência (objetivo), e por não haver relação de crença em um fora de si essa, essa identidade também não pode ser estendida como uma fé verdadeira, ela é apenas saber da subjetividade.

O *fenômeno*, enquanto resultado de *intuições sensíveis*, é por isso, em alguma medida, um fruto do contato turvo com o mundo. Para ser compreendido como fé, esse fenômeno deveria apresentar-se como uma crença de caráter metafísico, ou seja, uma crença para além do saber, em outras palavras, deveria transcender o entendimento.

Essa afirmação pode soar estranha aos habituados à leitura kantiana de *fenômeno*, isso

ocorre porque Kant descreve na *estética transcendental* – base epistemológica de sua filosofia crítica – uma estrutura completamente mediada. Ocorre que essa discordância é fruto de uma apenas aparente contrariedade entre os referidos autores, ela é criada eventualmente pelo fato dos autores usarem um mesmo termo, a saber, fenômeno, para descrever eventos diferentes.

Para resolver esse impasse é preciso entender o que vem a ser fenômeno na perspectiva kantiana.

2.4.1 – Abordagem complementar, a *Estética Transcendental* de Kant.

Esse momento do raciocínio aqui imbuído visa esclarecer melhor alguns pontos nos quais as críticas de Hegel atingem o pensamento kantiano.

Em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009), Hegel expõe uma importante tese sobre as consequências das filosofias críticas, a saber, a de que a filosofia kantiana tentou introduzir a religiosidade de forma forçada em seus sistemas. “Segundo Kant, o suprassensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade”. Isso implica que na filosofia de Kant, a figura do divino permanece como elemento útil à razão prática. Esse conflito, que consiste em seguir normas com base em algo que jamais poderá ser conhecido, é sanado a princípio pelo argumento de que Deus permanece enquanto fundamento para a ordem civil, sendo assim um Deus necessário, porém não-cognoscível. Não somente para Kant, mas, “para todos eles o absoluto, [...] está acima da razão” (HEGEL, 2009, p. 20).

Para entendermos melhor tais alegações, vejamos que, na *estética transcendental* (KANT, 1999, p. 71-90), fica exposta pelo prussiano a estrutura do *entendimento* da seguinte forma:

1) Entre o pensamento (sujeito) e o objeto existe a intuição, o que o autor denomina de *fenômeno*, esta é, segundo ele, a única forma pela qual o sujeito é afetado pela sensibilidade. Para que seja possível apreender tais fenômenos Kant entende que o sujeito transcendental é dotado de formas *a priori* da sensibilidade – uma espécie de noção subjetiva universal (universal, no sentido entendido por Hegel), ou seja, uma estrutura interna do entendimento que da forma ao que o sujeito apreende pela sensibilidade.

2) A sensação, produto da relação entre sensibilidade e o objeto, é a fonte do conhecimento empírico, e a matéria é a fonte da sensação. A forma do *fenômeno* é o conjunto de características que podem ser atribuídas pelo sujeito, as quais possibilitam que o sujeito

classifique o objeto;

3) No pensamento, a sensação manifesta-se em forma de representação frente à aquilo que é recebido dos objetos através da sensibilidade. Daí, o papel do *entendimento*, como primeira faculdade do pensamento, no tocante a construir e classificar conceitos, seja por análise direta (imediate) ou indireta (*a priori*) dos fenômenos, quando falamos em análise indireta quer-se dizer que o entendimento processa as informações que recebe, segundo categorias puras que são ela também universais;

Seguindo-se na exposição, Kant define o tempo e o espaço como *formas puras da intuição*, um tipo de categorias especiais, sendo a propriedade da mente de representar os objetos conforme sua extensão denominada de *espaço*, que por sua vez é representado externamente. Enquanto que ao sujeito o *tempo* é a forma interna na qual o sujeito ordena os fenômenos. Tanto o espaço como o tempo são instâncias *a priori* do sujeito, isso implica dizer que tanto o espaço como o tempo são representáveis independentemente da experiência, ambos, enquanto formas puras, subjazem (estão por traz) às sensações.

O espaço é a representação a qual possibilita todas as outras representações, ele não possui propriedade de coisa em si, não há o espaço efetivamente, o espaço é a condição de possibilidade de qualquer representação na exterioridade. Embora possua em três dimensões, toda a multiplicidade de espaços é resumível em um único, isso por que qualquer relação feita entre espaços é mera divisão de um mesmo espaço, sendo que todas as suas partes são simultaneamente infinitas assim como seu todo.

Kant denomina *a priori* aquilo que é anterior à percepção, intuição pura e *a posteriori* ou empírico é aquilo que tem percepção como fonte. Por sua vez, o tempo enquanto intuição pura possibilita que haja sucessão e a simultaneidade, pois ele organiza os fenômenos dispondo-os em ordem de acontecimento em uma única dimensão, portanto, o tempo, dado *a priori*, uma vez que não pode ser suprimido, é condição de possibilidade para todos os fenômenos.

Tal qual o espaço, o *tempo* também é ilimitado e uno. Conceitos como mudança ou movimento são derivações da intuição de tempo, o tempo possibilita a relação entre predicados distintos, na qual sem o tempo os predicados se contradiriam impossibilitando a apreensão do *fenômeno*, o tempo permite que o sujeito consiga acomodar contradições sem que isso desfigure o *fenômeno*. Tempo é, por definição, condição subjetiva sem a qual no sujeito não ocorrem as intuições, portanto, um estado interno do sujeito, que em si mesmo, ou

seja, fora do sujeito não existe.

Para Kant, as formas puras da intuição sensível, a saber, o tempo e o espaço tornam possíveis os juízos sintéticos *a priori*, uma vez que, os juízos matemáticos compartilham dessas características.

Conforme essa estrutura Kant afirma que, embora a realidade objetiva seja evidente e fonte de toda experiência, o sujeito (transcendental) está limitado à idealidade do conceito no qual as suas representações não correspondem às coisas em si mesmas, ou seja, a intuição não é atingida através da sensibilidade.

Como é possível notar, a razão – a faculdade geral do conhecer – apresenta-se como estrutura complexa que tem antes de atingir sua plenitude etapas como a sensibilidade, o *entendimento* até a razão pura e toda essa estrutura se desenvolve dentro do sujeito e não o conduz a uma compreensão real da exterioridade. Esse é o ponto que caracteriza Kant como um subjetivista.

Kant se preocupou com a crítica às faculdades cognitivas humanas, seu funcionamento e as condições para obter verdades a partir delas. Por isso, é natural que entre o *entendimento* (Kantiano) e a coisa em si, apareçam diversos elementos mediadores, a exemplo da sensibilidade e da intuição do *fenômeno* e que esses não sejam reconhecidos dentro do seu sistema filosófico como elementos que possibilitem algum conhecimento efetivo. Essa visão o conduziu a um fatídico afastamento entre sujeito e objeto relatado em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009).

Diferente da concepção kantiana, Hegel trata de mediação em um contexto fora da pretensão de explicar a estrutura cognitiva humana. Na verdade, *mediação*, para Hegel, diz respeito à *relação*, ela está diretamente ligada à capacidade de comparar as coisas a nossa volta, de estabelecer vínculo entre elas, tanto de identificar como de negar (negatividades) características entre os objetos e em todos esses aspectos – mesmo negativos – a relação é fator de construção do conhecimento.

2.5 – Contraponto entre o pensamento *abstrato* na filosofia e no senso comum.

Quando nos deparamos com as acusações de Hegel às filosofias críticas damos-nos conta de que essas, representam uma parcela do que o autor entende como pensamento abstrato⁴⁹. Para cumprir com nossa finalidade basta que exploremos os extremos dessas

⁴⁹ As filosofias críticas fazem parte de um grupo de pensamentos identificados por Hegel como *consciência*

formas de pensamento. Por dedução a postura oposta à filosofia abstrata é a concepção abstrata presente no senso comum.

No ensaio *Quem pesa abstratamente?* Hegel apresenta por meio de uma linguagem mais acessível e dinâmica – como se quisesse adequar o objeto à forma – que de costume, uma crítica à sociedade civil, mais especificamente ao pensar abstratamente no senso comum, que consiste em desvelar para os leigos que tal forma de pensamento, a saber, o pensar abstratamente, ao contrário do que pode pensar, não é uma característica louvável da qual os homens, sejam eles do belo mundo (dos homens ilustrados) ou não (do senso comum), devam se orgulhar de ser dotado.

O autor explica que o pensamento abstrato é aquele que tende a perceber as coisas apenas por um lado, de forma preconceituosa, ignorante ou apenas para favorecer interesses. Para exemplificar essas circunstâncias, Hegel lança mão de exemplos, dentre outros, o de um homem que depois de ter cometido um crime passa a ser julgado apenas como um criminoso, como se tivesse sido isso por toda a vida. Conduzindo o leitor a perceber como é ridículo enxergar o condenado dessa maneira, expondo-o as supostas motivações, entre outros fatores comumente ignorados.

Para ele, o pensar abstrato nessas circunstâncias, se ocupa de destruir tudo que completa o elemento observado. Sendo assim, o pensar abstrato é, pelo menos nessa circunstância, um vilão, pois através dele se perpetua a ignorância e a inverdade.

Por não compreender o homem em suas experiências, seus conflitos, suas frustrações, aquele que pensar abstratamente o está propício a cometer injustiças. Para o pensamento abstrato em questão esses valores complexos não são passíveis de compreensão, ora visto que é mais fácil, porém não correto pensar de forma abstrata. Por isso, é fácil entender por que é que tal conduta se instala no senso comum com tanta afinidade, por não existir nesse uma cultura de se ter cautela com os julgamentos e opiniões, cautela essa que se é esperada do mundo esclarecido, embora não esteja nenhuma dessas posições determinantes para tipo de pensar, pois tanto se pode surpreender um ilustrado a pensar abstratamente, como também, um camponês a ver o todo (a sua maneira). O autor deixa essa relação implícita na seguinte passagem:

eu ouvi uma vez um velha mulher, que trabalhava num hospital, matar a abstração do assassino e trazê-lo de volta à vida e à honra. A cabeça decapitada [tinha] sido colocada sob o cadafalso e

infeliz, além desses, o ceticismo, o empirismo entre outros são entendidos por ele como formas de pensar abstrato.

o sol brilhava. “que belo!”, disse ela, “a graça divina do sol resplandece sobre a cabeça de *Binder*”. “Você não merece que o sol lhe ilumine”, diz-se para um anão, que se quer provocar. Aquela mulher viu que a cabeça do assassino tinha sido iluminada pelo sol e que, portanto, ainda tinha valor. Ela o elevou da punição do cadafalso para a graça divina do sol. Ela não realizou a conciliação através de violetas e de um sentimentalismo vaidoso, mas viu no sol elevado o criminoso ser colhido pela graça (HEGEL, 1995, 238).

A citação a cima explicita a forma como a velha mulher, ao percebe o agir do espírito, através da inclusão da cabeça do homem à beleza do raio de sol, e com isso, atinge a percepção concreta do fenômeno – que no caso é o nascer do sol sobre a cabeça do ladrão decapitado.

Assim, o pensar abstrato é isso, é um perceber apenas pela parte, em geral por aquilo que se está em evidência, ou que se queira colocar em evidência. Essa característica é presente também nas filosofias abstratas, embora não ocorra da mesma forma que no exemplo do assassino. As filosofias transcendentais tinham o objetivo de vencer as limitações impostas pelo empirismo cético, e para isso, propuseram-se ao sacrifício do que é mais próprio da filosofia que é a aporética possibilidade de se alcançar o conhecimento do todo, impondo um limite severo à razão, ao ponto de se tornar elas mesmas (as filosofias) abstratas.

Quando nós contrapomos essas duas formas diferentes de pensar abstratamente, nos ocorre de imediato a diferença abrupta na sutileza entre ambos. Por que, se por um lado o pensar abstrato nas filosofias é um problema sutil, no qual se exige uma análise para determinar seus limites de tal postura, por outro, com o pensar abstrato no senso comum é grosseiro e escancarado, sem arroteio. Porém uma coisa existe em comum entre eles, a característica que os torna semelhantes, que é a tendência para não compreender as coisas em sua complexidade, em sua totalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A – Apreciação do primeiro capítulo.

O que vemos na primeira parte desse trabalho é uma busca pelos fatores que dão forma ao conceito de abstração, na qual se buscou expor as condições conjecturais da primeira parte da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992). Com isso, pudemos observar como tal conceito é construído, como ele se comporta em seu desenvolvimento bem como ele se relaciona com outros conceitos.

A primeira tendência combatida por nossa exposição foi a de entender a abstração como um elemento coadjuvante no processo de formação da consciência, feito através da ênfase do papel da abstração em cada momento do desenvolvimento da consciência ao longo do texto. Assim se pode perceber que o abstrato é fundamental para o que entendemos como a saída do homem da unidade com a natureza.

Desde a introdução buscamos aproximar o leitor da linguagem a qual Hegel utiliza em seus trabalhos. De certo modo, o primeiro capítulo terce uma estrutura pautada principalmente na relação exercida entre os elementos presentes na linguagem do autor. Isto não ocorreu por acaso. Essa foi a forma encontrada para expor os elementos pertinentes à abstração de modo que fiquem vinculados ao texto original sem se cometer a redundância de meramente explicar o que está escrito.

À medida que se expõe a forma como interagem a *abstração*, a *relação*, a *negatividade*, o *fenômeno* e outros elementos fundamentais na *Fenomenologia do Espírito*, o horizonte do conceito principal se amplia. No qual a abstração aparece como conceito parâmetro para os outros elementos correlacionados.

A exemplo do *visar* que é uma primeira instância do pensamento abstrato, no qual o homem tendo acabado de superar a igualdade com a natureza se encontra. Ou como a *negatividade*, que pudemos demonstrar que é uma forma específica de abstração, o qual surge no momento em que os objetos se contrapõem.

Não só isso, conceitos que parecem ter relação menor com a *abstração* puderam ser concebidos como motor do próprio processo de construção do conhecimento. Falamos no caso do *suprassumir*, que interage com o conceito de abstração construindo a concepção de movimento dentro da cognição (consciência), ou seja, explicando e que forma esses conceitos

dão conta das condições de possibilidade para que a consciência compreenda o *devoir* das coisas (objeto) em geral.

Assim, confirmando as expectativas do trabalho, a abstração pouco a pouco deixa de ser coadjuvante na estrutura axiomática conceitual, e tomou lugar de destaque, sendo isso possível de ser demonstrado a partir de seu destacamento dentro desse trabalho. Em outras palavras, a principal contribuição desse trabalho foi conseguir dar ênfase ao conceito de abstração, através de uma exposição estrutural do próprio conceito, relacionando-o a outros elementos conceituais presentes na *Fenomenologia do Espírito*.

Além disso, outros esforços foram recompensados, sobretudo o de desmistificar a ideia de que o abstrato venha ser um recurso prejudicial ao processo do conhecimento, como aponta Hegel no início do ensaio *quem pensa abstratamente?*

Também não é meu propósito tentar astuciosamente reconciliar o belo do mundo com o pensar ou com o abstrato, como se, sob a aparência de uma conversa ligeira, ambos fossem introduzidos sorrateiramente, de modo que sem tomar conhecimento e, precisamente, sem provocar repulsas, eles penetrassem ou até mesmo fossem adotados imperceptivelmente pela própria sociedade, ou ainda como os suabos costumam dizer, como se eles fossem engradados (*hereingezäunselt*). Se fosse assim, então o autor desta trama teria simplesmente revelado este visitante estranho, a saber, o abstrato, que possivelmente havia sido tratado e reconhecido como um bom conhecido por toda sociedade, só que sob um outro nome. Este tipo de cenas de reconhecimento (*Erkennungsszenen*), através das quais o mundo deve ser instruído contra sua própria vontade, contém em si um imperdoável erro: aquele que as engendra quer ao mesmo tempo causar humilhação e obter para si uma pequena glória. Essa humilhação e essa vaidade suspendem (*aufheben*) o efeito almejado, pois elas acabam muito mais por dissipar novamente o ensinamento obtido deste modo. (HEGEL, 1995)

De fato, o autor busca alcançar o conceito, e por assim dizer a totalidade. Porém, o que se presume, que é a vilania da abstração, se mostra, pelo contrário, que a abstração – embora se queira ser vencida pela construção gradual de conhecimento por parte da consciência – é o único caminho para se alcançar o conhecimento buscado pelo homem.

B – Apreciação do segundo capítulo.

O segundo capítulo aparece como um contra ponto conceitual ao que foi dito no primeiro capítulo. A princípio por que a concepção imediata de abstração como é tratada nas duas obras é distinta.

Enquanto que na primeira obra a concepção de abstrato é abordada do ponto de vista estrutural, correlacionado diretamente com a linguagem do autor, na segunda, temos uma apresentação do conceito muito mais mesclado entre elementos teóricos densos.

Isso ocorre por que o papel do abstrato em *Fé e Saber* (HEGEL, 2009) se concentra sobre uma postura filosófica histórica, e como se é de esperar, em um contexto mais intrincado.

Por ser *Fé e Saber* uma obra com menos visitação que a *Fenomenologia do Espírito*, a abordagem do texto exigiu uma previa apresentação da obra. Para que somente então depois que o leitor uma vez estando familiarizado com a obra pudesse então acompanhar o raciocínio empregado no texto.

Na sequência, o texto nos atrás uma abordagem ampla na qual foi possível foi possível ressaltar como o filosofar, diferente do que se pretendeu com a *Fenomenologia do Espírito*, pode guinar para o abismo do abstrato. Esse abismo de que falamos é mencionado na introdução, e nada amis é o produto da detenção do homem a um mundo abstrato, o autor trabalha com a ideia de que outras formas de pensar, mesmo filosóficas são abstratas, dando a entender, neste caso por que a saga do conhecimento narrada na *Fenomenologia* é tão importante.

A crítica de Hegel aos três idealistas transcendentais revela aspectos importantes do conceito de abstração, e contribui para esclarecer algumas questões, por exemplo, entendemos melhor a preocupação do autor na filosofia em destacar a *consciência infeliz*, *Fenomenologia* complementa em vários aspectos proposições encontradas em *Fé e Saber*. É certo que o idealismo transcendental cumpre uma etapa no processo de *suprassunção* das limitações epistêmicas levantadas pelas filosofias anteriores, mas o grande ganho de fé e saber é poder ter esse elemento tão próximo.

Na sequencia o texto avança no sentido de expor a abstração ao seu limite conceitual, não um limite dado pela obtenção do concreto, mas pelo alcance da pura abstração pelo anseio do divino. Nesse ponto as nuances do que o autor chama de filosofar abstrato aparecem. A exposição empreendida torna evidente as implicações a acerca do limite dado a Kant ao conhecimento quando explica a estrutura cognitiva humana de modo a separar o sujeito do seu objeto pelo fenômeno, para entender mais de perto essa ruptura o texto nos leva para a estética transcendental de Kant, na qual a forma da argumentação do prussiano é preservada.

Buscou-se também avaliar, por fim, a contraparte do pensamento abstrato filosófico, o abstrato próprio do senso comum, instância essa que está presente no ensaio da mesma época, 1807, *Quem pensa abstratamente?* (HEGEL, 1995) Texto que expõe o pensamento abstrato em condições da vida do senso comum.

C – Síntese do conceito de abstração.

Tendo este trabalho apresentado diversas facetas do conceito de abstração, de início se esperava com tal análise que se pudesse extrair uma intercessão definível do abstrato. Porém, o que findamos por detectar foi que tal delimitação é arbitrária. Não somente pela

impossibilidade de se incorporar definições a tal conceito – considerando que uma definição plausível precisa transcender a aquelas dadas por dicionários de filosofia – que por sua vez transborda em conexões sempre que aplicado a algum contexto. Talvez por essa razão o *abstrair* seja usado tão exaustivamente pelo autor no momento em que visa firmar seu pensamento.

Ainda que pouco apropriado às pretensões iniciais, tende-se como fruto do estudo aqui realizado a entender o abstrato da seguinte forma: O abstrato hegeliano é de forma mais simples, a condição de incompletude dado por fatores limitadores da cognição, sendo esse por sua vez determinado pela forma natural de se comportar da consciência ou como de ela guia seu agir e pensar diante do mundo. Considera-se que essa mesma condição é própria do homem desde o *visar* o pensamento mais abstrato à proximidade do homem com absoluto.

Por essa razão o significativo oposto ao conceito de abstração reincida tão pouco nas letras do autor. O *concreto* é elemento que aparece muito pouco se comprado ao número de vezes que o autor lança mão do termo abstração e suas variáveis, obviamente, por que se a consciência passa infinitamente mais tempo detida em abstrações de dos os níveis é de se espera que muito pouco se fale sobre o concreto.

Ao passo que é tão difícil de delimitar, fascina compreender como um conceito tão amplo pode ainda ter uma aplicação tão eficaz, se prestarmos atenção na forma como o autor o utiliza teremos uma pista de por que ele é tão fundamental. Vejamos, uma vez tendo entendido que o conceito de abstração é em si mesmo amplo, notamos que ele é massivo de variação de intensidade, por assim dizer, algo apontado como abstrato é abstrato em relação a algo, e por isso, as circunstâncias e as representações apontadas como abstratas são sempre mais ou menos abstratas. Por exemplo, o caráter abstrato da filosofia transcendental não é em grau o mesmo que o abstrato da forma do pensamento daquele que julga um assassino sem preceder de sua existência, no caso o senso comum.

É óbvio que o primeiro transborda em sofisticação sobre o segundo. Porém, em ambas as situações o autor sente uma tenra necessidade de mencionar isso, ele sempre que possível mensura a abstração de algo sobre o que ele se detém. Isso pode explicar por que o autor trata o conceito de abstração mais como ferramenta do seu filosofar do que como um problema (o que não nos impede de trata-lo como tal, na verdade, esse tratamento do autor é a lacuna que torna relevante este trabalho⁵⁰), para ele ocorre uma certa necessidade de cobrir lacunas

⁵⁰ Curiosamente, o primeiro parágrafo do verbete CONCEITO do *Dicionário Hegel* (1997), uma importante fonte de consulta deste trabalho faz menção ao conceito de abstrato como...

deixadas por outros elementos de sua forma expositiva – não como uma mania inexplicável do autor – uma forma de arrematar o que se é explicado, uma forma de cobrir lacunas interpretativas, espaços esses que talvez impedissem o autor de atingir o que esta posto por ele mesmo como concreto.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo. *Hegel: Vida e Obra*. in *Hegel*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica*; Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; Tradução para o português de Marcelo Perine; Vol. II – 2ª ed. – São Paulo: Loyola, 2005.

BACON, Francis, Viscount St. Albans. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Natureza*. Trad. José Aloysio Reis de Andrade. in *Bacon*. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BERKELEY, George. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. In *Berkeley Hume*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

DESCARTES. *As Meditações*. In *Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. *A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2008.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (em compêndio): Ciência da Lógica* (Vol. I). – 2ª edição – São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (em compêndio): Filosofia do Espírito* (Vol. III). – 2ª edição – São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Escritos de Juventud*. Traducción de ZoltanSzankay y José MaríaRipalda. (1770 - 1807). México: Fondo de Cultura Economica, 1978.

_____. *Fé e Saber*. Tradução e Organização de Oliver Tolle. – São Paulo: Hedra, 2009. (Estudos Literários).

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes – Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. in *Hegel*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Trad. José Barata-Moura. – Porto: Porto Editora, 2001.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. [S.I.]: SearchEngine, 2009. Disponível em: <<http://www.searchengine.org.uk/ebooks/05/51.pdf>>. Acesso em: 30 Mai. 2012, 15:32:17.

_____. *Quem pensa abstratamente?* Trad. Charles Feitosa. In *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 69 (1995): p. 235-240.

HEIDEGGER, M. *Que é isto: a filosofia*. in *Heidegger*.– 2ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia de Espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho; Prefácio de Bento Prado Jr. – São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Dicionários de filósofos).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In *Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores).

KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad. AnoarAiex. In *Locke*.– São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia).

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. – Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

_____. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. in *Platão*. Vol. III – São Paulo: Abril

Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *Teeteto - Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. – Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

TOLLE, Oliver. *Introdução in HEGEL. Fé e Saber*. Tradução e Organização de Oliver Tolle. – São Paulo: Hedra, 2009. (Estudos Literários).