

IDEALISMO ABSOLUTO COMO DIALÉTICA DA AUTOCONSCIÊNCIA¹

André Roberto Cremonezi*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar duas categorias fundamentais da filosofia hegeliana – ‘Identidade’ e ‘Sistema’ – no intuito de caracterizar o Idealismo Absoluto de Hegel como sendo uma Dialética da Autoconsciência e Liberdade do *Geist*, fundamentos indispensáveis para o processo de *Bildung* no interior do Historicismo Alemão do século XIX. Cabe ressaltar que as inúmeras tentativas de reunir a gama de produções filosóficas, de modo a conferir-lhes um encadeamento lógico, conduziram grande parte do estudo da contemporaneidade filosófica ao esquecimento daquele que fora o maior ‘Sistema’ Filosófico desde a Antiguidade Clássica. Como forma de transcender as críticas e repúdios frente ao marco conceitual idealista, situado ao final da Modernidade e início do pensamento Contemporâneo, propõe-se uma leitura provocativa de Hegel, no ímpeto de estimular a retomada dos estudos sobre aquele. Em nossa compreensão, a marcha do Espírito Absoluto descrita na *Phänomenologie des Geistes* equivale à narrativa dialética do processo de tomada de consciência da humanidade, em um processo que pode ser interpretado para além *Der list der Vernunft*, mas, outrossim, como uma chave onto-filogenética, suficientemente capaz de sustentar a gênese da *Bildung* como gênese da Liberdade.

Palavras-chave: ‘Identidade’. ‘Sistema’. Idealismo Absoluto. *Bildung*. Liberdade.

The Absolute Idealism as a Dialectic Dinamic of Gain of Mankind Self-Consciousness

Abstract: The present paper has as its main objective to presente two fundamental categories of the Hegelian philosophy – ‘Identity’ and ‘System’ – in order to characterize Hegel’s Absolute Idealism as a dialectic dinamic of gain of mankind Self-counsciousness and freedom of *Geist*, being those mentioned categories indispensable for the *Bildung* process within German Historicism from XIX century. Its worth noting that the countless attempts of the contemporary studies of Philosophy to gather a range of philosophical productions, in order to give those a logical sequence, led to oblivion that which was the greatest Philosophical System since Classical Antiquity. In order to transcend criticism and repudiation of the Idealistic conceptual frame that takes place by the end of Modern age and during the development of Contemporary thought, a provocative reading of Hegel’s propositions is

¹ O presente artigo resulta da compilação de duas Conferências sobre Idealismo Absoluto, proferidas respectivamente em ocasião da XII Semana Acadêmica do Curso de Filosofia da FAPAS: Subjetividade, Política e Ética na Contemporaneidade e do VII Seminário de Educação Histórica do PPGE/UFPR: Historiografia e Pesquisa. As mesmas foram gentilmente compiladas – sob a supervisão do Autor – pelo acadêmico de Filosofia/Bacharelado da UFSM, Tarso Bortoluzzi.

* Professor de Filosofia do Instituto Federal do Paraná – IFPR, Curitiba. E-mail: arcremonezi@hotmail.com

proposed, to stimulate the resumption of Hegelian studies. We understand that the march of the *Geist* as described on *Phänomenologie des Geistes* is tantamount to the dialectic narrative of the gain of mankind self-consciousness process within a dynamic that can be understood way beyond the meaning of *Der list der Vernunft* as a Hegel's concept, as an ontogenetic and philogenetic key sufficiently capable to sustain the *Bildung*'s genesis as the genesis of Freedom.

Keywords: 'Identity'. 'System'. Absolute Idealism. *Bildung*. Freedom.

Notas propedêuticas

A proposta do presente artigo é bastante simples. De modo extremamente sintético e prezando o intento de oferecer uma propedêutica àqueles que almejam iniciar seus estudos em Hegel, pretende-se situar a gênese do conceito de 'Formação' [*Bildung*] – nos moldes como esta se encontra presente no Historicismo Alemão do século XIX² – no interior da filosofia de Hegel, não obstante a Escola Histórica Alemã do século XIX tenha se desenvolvido em contraposição ao Idealismo Absoluto.

Nestes termos, deve-se observar de antemão que, em Filosofia, não existe um parâmetro claro a respeito do que seria o fim da Modernidade e o início da Contemporaneidade. Obviamente esta questão não se reduz a parâmetros cronológicos, mas sim assinala a necessidade de elucidar parâmetros conceituais. Nesse sentido, pode-se afirmar que Hegel seria o último dos modernos e o primeiro dos contemporâneos. Sob esta perspectiva, é preciso ter em consideração o papel que o conceito de *Geschichtsphilosophie*³, ou literalmente Filosofia da História, desempenha no interior do Idealismo Absoluto, juntamente com os conceitos de 'Identidade' e 'Sistema', fundamentais para a compreensão do Sistema hegeliano.

² Sugere-se a leitura de *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, de Herbert Schnädelbach, como forma de interar-se da problemática novecentista do Historicismo. Há uma versão espanhola do referido texto, traduzida por Ernesto Garzón Valdés, sob a intitulação de *La filosofía de la historia después de Hegel*.

³ História, em Língua Portuguesa, é uma palavra polissêmica, capaz de designar não apenas o conjunto de fatos e feitos humanos dispersos temporalmente, como também, a ciência que os estuda. Não obstante as distinções entre *Geschichte* e *Historie*, passíveis de serem identificadas em língua alemã, por Filosofia da História [*Geschichtsphilosophie*] deve-se compreender uma Metafísica da História, ou mesmo uma Teologia da História, ao passo que, para os historicistas da Escola Histórica alemã do século XIX, Filosofia da História [*Geschichtsphilosophie*] assinala uma epistemologia da História e uma reflexão crítico-metodológica do historiografar, para além de uma Ontologia da História.

É sabido que a problematização da História, enquanto objeto de investigação filosófica, tem início em *A Cidade de Deus*⁴, de Santo Agostinho, quando este distingue a *Civitas Dei* da *cidade dos homens*, através da problematização do conceito de ‘justiça’⁵.

Na Modernidade a História torna-se o centro da discussão, estando presente na obra de filósofos como Giambattista Vico, em sua *Scienza Nuova*, bem como entre os pensadores franceses – à exemplo de Rousseau, Voltaire, Montesquieu – e o próprio Immanuel Kant, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. No Idealismo Alemão esta problemática tornar-se-á o centro de toda a discussão através do Sistema Absoluto de Hegel, mais precisamente em sua *Introdução à Filosofia da História*.

Toda a obra de Hegel encontra-se atravessada por este conceito⁶, uma vez que, parafraseando o mesmo, a História é a própria marcha – ou diferentes estágios de desenvolvimento – do Espírito Absoluto [*Geist*] em busca de sua Autoconsciência e Liberdade. Como se tratam de diferentes estágios, mas de um mesmo *Geist*, na História é possível reconhecer regras, bem como identificar um padrão: as três regras básicas da lógica dialética, ou ‘Tese’, ‘Antítese’ e ‘Síntese’⁷.

Por fim, soma-se a esta discussão a conhecida passagem da *Fenomenologia do Espírito* [*Phänomenologie des Geistes*] em que, através da metáfora *Dialética do Senhor e do Servo* (§§ 178 - 196) Hegel apresenta o conceito que caracterizará o Humanismo acadêmico do século XIX, mesmo após queda do Idealismo Absoluto, a saber, a noção de ‘Formação’ [*Bildung*]. Hans-Georg Gadamer, em sua obra *Verdade e Método*, preocupar-se-á

⁴ Esta tese pode ser identificada na obra de Friedrich Meinecke, intitulada *El historicismo y sus genesis*, bem como na obra *El sentido de la historia*, de Karl Löwith.

⁵ Ao tentar definir a unidade da cidade por meio da tematização do conceito de ‘justiça’, Agostinho depara-se com a necessidade de estabelecimento de um elemento diferencial entre a *Civitas Dei* e a *cidade dos homens*. Segundo a definição pagã de cidade, a ‘justiça’ constitui a condição essencial para a existência de uma sociedade. O problema emerge quando Agostinho procura estabelecer e conceituar a *Civitas Dei*. Ora, se mesmo na *Civitas Dei* a concepção pagã de ‘justiça’ constituir o elemento que confere unidade à cidade, assim como na *cidade dos homens*, o cristianismo não representaria nenhum diferencial na constituição de *Civitas Dei* em contraposição aos agrupamentos pagãos - *polis* grega ou *civitas* romana. Por outro lado, se a noção de ‘justiça’, sob a qual se funda a *Civitas Dei*, constituísse algo como uma “verdadeira justiça” ou “justiça de Cristo”, Agostinho não poderia negar a qualificação de cidade ao que fora Roma, tão somente por esta não se fundar sob a ‘verdadeira justiça’ constitutiva da *Civitas Dei*. Proceder, portanto, no estabelecimento da noção de cidade embasado na definição de ‘justiça’, implica em uma ambiguidade do termo: por um lado tem-se o empecilho de Roma e por outro a necessidade de clarificar a noção de falsa justiça. Examinando mais profundamente a questão, Agostinho procura definir o agrupamento social relegando a noção de ‘justiça’ para um segundo plano.

⁶ Neste sentido, sugere-se a leitura do terceiro capítulo da obra intitulada *A Filosofia do Idealismo Alemão*, de Nicolai Hartman.

⁷ As ‘três regras básicas’ aqui expressas representam os três movimentos da dialética hegeliana, a saber, Tese, Anti-tese ou Antítese e Síntese. Na dialética hegeliana, o Espírito Absoluto [*Geist*] encontra-se em uma unidade inicial, desdobra-se em estado de dicotomia para consigo mesmo - desdobrando-se em seu oposto - para somente então, em um terceiro e último momento, tornar à unidade, que já não corresponde à unidade inicial, mas engloba os dois primeiros momentos, uma vez superadas as incoerências e eliminadas as oposições.

em situar este conceito entre os que denomina ‘conceitos-guia’ do Humanismo, em companhia dos conceitos de *Sensu Communis*, Juízo e Gênio (GADAMER, 1997. p. 47 - 91).

Dividirei o presente artigo em outros dois momentos. Em um primeiro momento pretende-se caracterizar o pensamento contemporâneo em matéria de Filosofia: o que a Filosofia está trabalhando, o que representa o século XIX para a Filosofia, orientando-se sob o pano de fundo do Idealismo Absoluto de Hegel, suas noções de Filosofia da História [*Geschichtsphilosophie*], ‘Identidade’ e ‘Sistema’. Trata-se de retratar a ascensão e queda do Idealismo Absoluto.

Num segundo momento, abordar-se-á o conceito de ‘Formação’ [*Bildung*] a partir da “Dialética do Senhor e do Servo” descrita na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, identificando a preservação deste conceito no interior do Historicismo Alemão do século XIX – pós-queda do Idealismo Absoluto – no qual a concepção hegeliana da ‘Formação’ [*Bildung*] permanece sendo interpretada como gênese da Autoconsciência e da Liberdade.

Com isso, acredita-se que seja possível compor um quadro mínimo, que possa servir de propedêutica àqueles que se interessarem pela investigação da gênese da contemporaneidade filosófica a partir do pensamento de Hegel.

1 A transição da Modernidade para a Contemporaneidade: ascensão e queda do Idealismo Absoluto

Ao início de *Perfiles Filosófico-Políticos*, de Jürgen Habermas, encontra-se a emblemática citação abaixo transcrita, a qual inclui os termos de Theodor W. Adorno:

Há quase nove anos Adorno respondia da seguinte forma à questão de ‘para quê seguir com a Filosofia?’: “A Filosofia, e isto seria, depois de tudo, a única forma de justificá-la, não deveria crer estar em posse do Absoluto, inclusive deveria evitar pensá-lo para não traí-lo e, apesar de tudo, não deveria afastar-se do conceito enfático de verdade. Esta contradição é seu elemento”. Agora bem, desde a morte de Hegel esta contradição tem sido o elemento de toda Filosofia digna de tomar-se a sério. A pergunta de Adorno não é uma mera ocorrência, senão que vem acompanhada como uma sombra de todo o filosofar, desde que a grande filosofia chegou a seu fim (HABERMAS, 1975. p. 15)⁸.

Esta passagem sintetiza o que representou o Sistema Absoluto de Hegel, sua ascensão e queda, para o pensamento filosófico contemporâneo. Hegel é um filósofo que, sobretudo a

⁸ O trecho de Adorno citado por Jürgen Habermas foi extraído de: ADORNO, Theodor W. **Eingriffe**. Frankfurt: (s/n), 1963. p. 14.

partir do século XX, será considerado como modelo a ser evitado em matéria de Filosofia. A enunciação de Adorno sintetiza um paradoxo, suficientemente capaz de traduzir o pano de fundo sob o qual se projeta o pensamento contemporâneo no século XIX, desde Marx e Schopenhauer, passando por Kierkegaard, Nietzsche e Dilthey, chegando ao século XX e à obra de Husserl e Heidegger. Trata-se sempre de ‘Não retornar a Hegel’!

O que acontece? O que Hegel realiza no início do século XIX que define o ápice de um modo de fazer Filosofia, de um Humanismo Iluminista e, ao mesmo tempo, negativamente, lança as bases para um novo modo de fazer Filosofia?

Em termos gerais, é possível definir a História da Filosofia Contemporânea como a ascensão e queda do Idealismo Absoluto de Hegel. Essa tese é demoradamente explorada por Herbert Schnädelbach, tanto em sua *Filosofia em Alemanha (1831 – 1933)* quanto em *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*. O Idealismo Absoluto é, antes de tudo, um ‘Sistema’ filosófico altamente pretensioso, pois almeja sistematizar todo o conhecimento filosófico produzido até então. Segundo Herbert Schnädelbach, em *Filosofia em Alemanha (1831 – 1933)*, o Idealismo Absoluto de Hegel pode ser apresentado através de três asserções principais, que sintetizam as características mais gerais e elementares do Sistema hegeliano (SCHNÄDELBACH, 1991. p. 5 - 15).

- a) ‘Identidade’⁹ entre ‘Identidade’ e Não-‘Identidade’ no Espírito Absoluto;
- b) unidade entre Verdade, Bondade e Beleza, no Espírito Absoluto; e
- c) a Filosofia entendida como ‘Sistema’, isto é, ‘Sistema’ científico.

Considerando-se que o Espírito Absoluto [*Geist*] desdobra-se dialeticamente ao longo da História Universal – em ganho de Liberdade e Autoconsciência, até atingir a plenitude deste processo –, temos em Hegel o clássico problema da Teoria do Conhecimento, a saber, a ‘Identidade’ entre Ser e Pensar exposta de modo dialético.

Se o pensamento corresponde ao ser, se todo real é racional e todo racional é real, como insistia Hegel, isto deve ser analisado na dinamicidade histórico-temporal do Espírito Absoluto [*Geist*]. Há ‘Identidade’ entre Ser e Pensar na Tese, e Não-Identidade entre ambos

⁹ Há, aqui, três significados primordiais do termo a serem explorados: a) A ‘Identidade’ como o tradicional Princípio de ‘Identidade’: $A = A$. Neste sentido, transcendendo a condição de Princípio Lógico, pode ser tomado como sinônimo de ‘Tese’ ou de ‘Síntese’, no movimento dialético; b) A ‘Identidade’, juntamente com a Diferença e a Coerência, como o primeiro dos três Princípios Lógico-Dialéticos mais gerais que regem o *Geist* em sua marcha histórica: Princípio Universalíssimo; c) Finalmente, a ‘Identidade’ como a primeira das três teses que caracterizam, traduzem e possibilitam o Idealismo Absoluto de Hegel, a saber: a ‘Identidade’ entre ‘Identidade’ e Não ‘Identidade’, que contém o clássico problema da Teoria do Conhecimento de ‘Identidade’ entre Ser e Pensar, embora não se restrinja a ele.

na Antítese. Não obstante, na Síntese, Tese e Antítese encontram-se fundidas, uma vez que as ambiguidades e dicotomias foram superadas¹⁰.

Quanto à Unidade dos transcendentais da Metafísica Tradicional – Verdade; Bondade; Beleza –, é preciso recordar que estes se remetem às três esferas da Filosofia – Teoria, Prática e Estética –, unificadas na Filosofia do Espírito Absoluto [*Geist*]. Todas as tentativas de conhecimento filosófico, em qualquer uma destas três esferas, remete imediatamente ao mesmo objeto, o *Geist*, bem como são subsumidas ao mesmo método especulativo, a Dialética.

Por fim, se a Filosofia é compreendida por Hegel como um ‘Sistema’¹¹, Ciência do Absoluto, esta opera como modelo paradigmático de cientificidade. Nada lhe é exterior: isto sintetiza o conceito de ‘Sistema’. A partir disto, a cientificidade de todo saber encontra-se atrelada ao endosso da Filosofia. É o que ocorre, por exemplo, em *Introdução à Filosofia da História*, quando Hegel considera a História como ciência somente se esta for filosófica¹².

Em matéria de Filosofia da História [*Geschichtsphilosophie*], o todo ao qual Hegel aplica seu ‘Sistema’ é a História [*Geschichte*]¹³. Nesta, enquanto compreendida como marcha do Espírito Absoluto [*Geist*], tudo o que foi, é e será encontra-se em movimento dialético, isto é, se encontra em uma dinâmica de afirmação, negação e superação: a História nada mais é que a narrativa desse processo.

A ideia é o percurso durante o qual o conceito enquanto universalidade que é singularidade, determina-se como objetividade em oposição à própria ideia. E esta exterioridade, que tem por sua substância o conceito, reconduz-se, mediante a própria dialética, à subjetividade. (HEGEL, 2005. p. 286, tradução nossa).

¹⁰ Neste processo, o Espírito que se encontra em um estado de unidade inicial – Tese - desdobra-se em sua negação – Antítese -, até que, superadas as dicotomias, avança dialeticamente a um novo estado de unidade, que não corresponde àquele primeiro, quer qualitativa, quer quantitativamente. Trata-se de um novo estado, onde o Espírito desfruta de um grau mais elevado [*Steigerung*] de Autoconsciência e Liberdade.

¹¹ “En la teoría del conocimiento tradicional, de Descartes a Hegel, se afirma que el saber, o la ciencia, tiende a consumarse como ‘Sistema’. Así, Descartes y Spinoza desarrollan un ‘Sistema’ filosófico basado en la noción de sustancia, y Kant cree que la razón humana es «arquitectónica» y «sistemática» por naturaleza: tiende a buscar la cohesión de todo cuanto conoce como si todo formara parte de un mismo ‘Sistema’ (ver cita). Para Hegel, la verdad sólo existe como ‘Sistema’ (ver cita). Tras una reacción generalizada de críticas contra el espíritu de ‘Sistema’ de Hegel, entre las que destacan las de Kierkegaard y Nietzsche, parece que ya no puede hablarse, en principio, de pretensiones sistemáticas para la filosofía.” (RIU & MORATÓ, 1996).

¹² Tal afirmação será alvo de inúmeras críticas pelos historiadores da Escola Histórica Alemã do século XIX. Jacob Burckhardt, em *Reflexões sobre a História*, classifica este modelo paradigmático de subordinador e determinístico. “Filosofia da História é uma contradição de termos. A história não precisa ser filosófica para ser científica. A História é a coordenação de fatos, enquanto a Filosofia é a subordinação de fatos, é reducionista e determinística” (BURCKHARDT, 1961. p. 5).

¹³ Sugere-se o estudo do verbete ‘História’ presente no *Dicionário Hegel* de Michel Inwood. A partir da explanação ali presente, é possível distinguir minimamente os conceitos de *Historie* e *Geschichte*, presentes na tradição do Idealismo e Historicismo alemães.

A figura que Hegel empregará para ilustrar este processo de elevação [*Steigerung*] é a Fênix: ave mitológica que se consome em fogo, ressurgindo das cinzas. Contudo, das cinzas da Fênix hegeliana sempre nascerá uma ave mais bela, mais consciente de si e mais livre. Esta concepção representa o ápice da ideia de progresso do Humanismo iluminista.

O Sistema Absoluto mostra-se, portanto, como um ‘Sistema’ em *Stricto Sensu*, ou seja, como uma explicação totalitarista que perpassa tanto a esfera teórica, quanto a esfera do agir, assim como a esfera da arte.

Quando, ainda no Prefácio de Realismo e Dialética, Carlos Cirne-Lima afirma que “... Schelling, lecionando na Universidade de Munique sobre a Filosofia Contemporânea, expôs, com clareza incomparável, o erro fundamental do Sistema Absoluto de Hegel, ... [este] ruuiu como um castelo de cartas.” (CIRNE-LIMA, 1967, p. 01), é possível ter, mesmo que através de uma caracterização negativa, uma breve noção da dimensão alcançada pela Filosofia de Hegel no interior do Idealismo Alemão.

Este Sistema Absoluto entrou em colapso a partir do momento em que suas definições de objeto e método da Filosofia começaram a sofrer críticas filosóficas e científicas, cujas causas passíveis de enumeração são:

a) a Dinamização da Ciência: trata-se do abandono da Dialética como método e da Filosofia como paradigma de cientificidade; e

b) as críticas desencadeadas contra Hegel a partir do interior da própria Filosofia: Schopenhauer e, sobretudo, Schelling¹⁴ repudiaram o ‘Sistema’ hegeliano sob a acusação deste não admitir a contingência no percurso dialético do Geist. Não havendo lugar para a contingência, tudo estaria subsumido a um determinismo lógico-dialético.

A crítica de Schelling, ademais, assemelha-se ao argumento que Kant emprega contra a Teologia Racional, no que diz respeito às provas racionais da Existência de Deus: tudo bem que, em uma cadeia causal seja necessário eleger um *Primus Mobilis*, ou mesmo um Ente Necessário; contudo, que este Ente Necessário seja, obrigatoriamente, um Ente Realíssimo, um ente que possua todas as suas qualidades maximizadas, não se pode admitir, pois isto representaria um salto ontológico. Do mesmo modo, Schelling identifica o Espírito Absoluto [Geist] do Idealismo hegeliano como sendo o Deus cristão - disposto em uma estrutura secularizada -, contudo recaindo no mesmo salto ontológico identificável na Prova Ontológica

¹⁴ Os argumentos definitivos para essa ruína encontram-se na obra *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, de Schelling, a saber, uma compilação das ministradas pelo referido pensador, após a morte de Hegel, ocorrida em 1831.

acerca da Existência de Deus desconstruída por Kant na Dialética Transcendental de sua Crítica da Razão Pura¹⁵.

2 A Dialética do Senhor e do Servo como Dialética da Autoconsciência: gênese hegeliana da *Bildung* historicista

Na *Fenomenologia do Espírito* existe uma passagem intitulada *Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão*, mais conhecida como sendo a *Dialética do Senhor e do Servo* (§§ 178 - 196). Nesta, Hegel narra como e por que se dá o embate entre o Senhor e o Servo, que nada mais é que o duelo pelo reconhecimento de si enquanto consciência cognoscente e agente.

Para Hegel, a grande diferença entre o ser humano e os animais é o fato de que o animal deseja coisas, objetos. O ser humano, por sua vez, não deseja apenas coisas, mas sim, deseja ser desejado pelo outro. Se o objeto de desejo dos animais permanece passivo diante daqueles, o mesmo não se passa nas relações humanas de desejo por reconhecimento, travada entre o Eu e o Outro. Nestas, não basta um ‘Eu penso’, não basta ter consciência, mas é necessário que o Eu seja reconhecido por uma outra consciência, como sendo um sujeito cognoscente.

À exemplo de Fichte, em Hegel a consciência não se restringe a um ato, a um ‘Eu Penso’ à exemplo de Descartes. Nem mesmo se trata de um exercício constante, conforme a *Unidade Sintética da Apercepção Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant. A problemática hegeliana da consciência, outrossim, encontra-se atravessada pela ideia do desejo: o sujeito deseja ser reconhecido como consciência por uma outra consciência, o que implica na necessidade de um Outro capaz de reconhecê-lo. O que acontece com o Senhor e o Servo, segundo Hegel, é propriamente uma relação entre sujeitos que anseiam pela consciência da sua racionalidade, consciência da sua historicidade, que se colocam um diante do outro com a mesma demanda: ser reconhecido como consciência por outra consciência.

O que se tem a partir de então é a figura do duelo¹⁶. Nesta lógica do duelo alguém abre mão do seu desejo de ser reconhecido, por temor da morte, o Senhor Absoluto. Aquele que recua por temor deste Senhor Absoluto torna-se Servo.

¹⁵ Esta questão encontra-se expressa de modo sintético na obra *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*, de Francesco Tomatis.

¹⁶ Dentro de uma concepção tradicional, o duelo se dá entre dois homens que se retiram ao campo da honra, sendo preciso vencer o confronto para conquistar o reconhecimento do Outro.

Isto resulta no estabelecimento de uma relação de Senhorio e Servo: uma consciência que realiza o seu desejo de ser reconhecida, o Senhor, e uma consciência que abriu mão de ser reconhecida, por temor absoluto da morte, o Servo¹⁷.

Mas o que se segue desta relação Senhor-Servo?

O Senhor é reconhecido, o Servo abre mão de ser reconhecido. O Senhor não trabalha, o Servo trabalha e, em submissão ao desejo do Senhor, produz formas.

A princípio, seguir-se-ia a normalidade. Entretanto, o Senhor dá-se conta que aquilo que ele crê ser a realização do seu desejo de reconhecimento pelo Outro, se dá com alguém que lhe é inferior, que abriu mão voluntariamente de sua liberdade por temor da morte, um Servo. Ora, como o reconhecimento de um Servo pode garantir qualquer reconhecimento real? Como se pode desejar o desejo de um subordinado, de alguém inferior ao Senhorio?

O reconhecimento do Servo, que em um primeiro momento é o reconhecimento da consciência senhoria, converte-se agora no reconhecimento que emana de alguém que é inferior ao Senhorio: *Como alguém que é inferior tem condições de reconhecer minha consciência?*: eis o dilema da Consciência senhoria.

A saída desse paradoxo se dá a partir do trabalho. O Servo, ao contrário de seu Senhorio, trabalha. O Servo produz, o Senhor não produz. O Servo, diferentemente do Senhor, ao produzir realiza a ‘Formação’ [*Bildung*], dá forma às coisas. Ora, dar forma às coisas pressupõe a existência de uma racionalidade, que se reconhece naquilo que cria. Portanto, se no momento do duelo houve reconhecimento, o que se passa agora com a consciência Serva é um auto-reconhecimento na *Bildung*. Portanto, o que ocorre na dialética da consciência do Senhorio não é o que transcorre na dialética da consciência Serva. Existe um auto-reconhecimento da consciência que se fizera Serva, uma vez que, já resignada ao trabalho e não tendo nada a perder, acaba reconhecendo-se no produto de seu trabalho, em sua *Bildung*, identificando na mesma a expressão daquilo que é. Trata-se, outrossim, de um ganho de consciência histórica a partir do reconhecimento da ‘forma’ que se produz: trata-se de ganho de ‘Identidade’.

A hipótese que se está perseguindo aqui considera o fato de que, a) embora o Idealismo Absoluto de Hegel tenha entrado em colapso ao início do Século XX e b) não obstante o Historicismo da Escola Histórica Alemã tenha emergido em contraposição àquele

¹⁷ Este é o ponto fundamental onde Marx irá identificar o Senhor como o Burguês e o Servo como sendo o Proletário. Entretanto, Hegel não está preocupado em reduzir sua figura metafórica do duelo à retratação das relações sociais de classe, mas sim, em ilustrar a dinâmica dialética de ganho de consciência do Espírito Absoluto na História.

Sistema, c) a noção e o papel da *Bildung* como gênese da Liberdade e da Autoconsciência - tal qual é expressa por Hegel - permanece preservada no interior da Filosofia historicista.

No contexto historicista pós-Hegel, a ideia de *Bildung* reaparece como dinâmica de ‘Formação’ [*Bildung*] cultural. A impressão que se tem em relação a este ressurgimento pós-Hegel é a de que o todo, enquanto ‘Sistema’, dissolveu-se, não obstante, seus fragmentos permaneceram e, dentre estes, a *Bildung*, sobretudo a partir do projeto de reforma da estrutura universitária alemã promovida por Wilhelm von Humboldt (SCHNÄDELBACH, 1991. p. 33 - 46).

Embora a ‘Formação’ [*Bildung*], em termos de gênese primária, possa ser remetida a Aristóteles e seu conceito de *Forma*, com a reforma universitária empreendida por Humboldt, aquela ganhará uma dimensão menos abstrata que em Hegel e mais cultural: trata-se de referir-se, agora, aos costumes criados, produzidos e formatados, nos quais a morfologia denuncia o grau de consciência e de autoconsciência de um povo e de uma época. Nesta esteira, Johann Gustav Droysen, historicista alemão do período, afirmará em sua *Historik* (§ 9)¹⁸ que toda e qualquer expressão humana, graças à sua forma, à morfologia de seu resultado, é passível de denunciar os ‘Ideais Éticos’ que moveram um povo ou período. Trata-se da possibilidade de realizar historiografia a partir da morfologia dos materiais que servem como fonte para o historiografar. Com a *Historik* de Droysen, a *forma* se torna o objeto de investigação da Ciência Histórica. Não obstante, para o historicismo, a tarefa da Ciência Histórica não se restringe ao historiografar, mas inclui a reflexão sobre o agir historicamente. A ideia da ação ética associa-se a algo similar a um Imperativo do Agir Histórico, no qual a *Bildung* não se refere mais ao acúmulo de coisas produzidas, mas representa um processo no próprio presente¹⁹, uma tarefa histórica. Trata-se de uma dinâmica de produção de Cultura - enquanto metáfora agrícola daquele que cultiva. Aqui, ao contrário de Hegel, pode-se não saber de antemão o que resultará ao final do processo, não obstante, tem-se a consciência da possibilidade de conferir e exprimir formas passíveis de futura compreensão [*Verstehen*]²⁰ em uma dinâmica de realização da autonomia.

¹⁸ Trata-se da obra *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, do historicista alemão Johann Gustav Droysen.

¹⁹ O passado herdado compõe o sujeito enquanto resultado histórico. Entretanto, a ampliação destas heranças ocorre a partir da tomada de consciência de si no presente, bem como, na assimilação deste processo como sendo uma tarefa que deve ser efetuada continuamente.

²⁰ O contexto de interpretação desta passagem deve remeter o leitor à história do Problema Hermenêutico da Compreensão [*Verstehen*], para o qual se recomenda a leitura da exposição filosófica de Gadamer sobre o tema, em *Verdade e Método*, vol. I, Parte II.

Considerações temporariamente finais

O Historicismo Alemão do século XIX esforçar-se-á para superar esta situação paradoxal que considera a Ciência Histórica não apenas como a disciplina responsável pela investigação dos fatos passados, mas também como sendo a disciplina central na promoção da ‘Formação’ [*Bildung*]. Da compreensão histórica, produto da incessante investigação procedida pela História [*forschendes Verstehen*], resulta a autocompreensão do sujeito enquanto resultado histórico, enquanto algo que chegou a ser o que é.

Por este motivo Droysen não hesita em afirmar que o que confere maior significação à História enquanto disciplina é o fato da mesma estar comprometida com uma tarefa pertencente especificamente à natureza humana, a saber, a tarefa de compreender-se historicamente e agir eticamente, sempre em uma dinâmica de *Bildung*. Somente neste sentido pode-se afirmar que, antes mesmo da radicalização hermenêutica procedida por Heidegger e Gadamer, a compreensão [*Verstehen*] já constitui, no interior do Historicismo Alemão do século XIX, um conceito ontológico. Para estes historicistas, se a história é propriamente o mundo humano considerado em seu devir e crescer, o Homem é histórico não primeiramente porque há História, mas sim só existe História dado o fato de cada sujeito, em sua individualidade, não constituir um mero exemplar repetitivo de um gênero, mas um ser criador de formas, que o expressam e complementam.

A similaridade entre esta postura historicista e o Sistema hegeliano é latente²¹. A solução historicista aceita a noção hegeliana de *Bildung*, contudo converte-a em um *modus operandi* sempre necessário para a dinâmica de constituição histórica dos sujeitos. O fazer dos humanos é formativo, é *Bildung*, é o fazer História: trata-se do reconhecer-se na própria dinâmica temporal, conquistando a Liberdade e a Autoconsciência através de seus feitos - contudo em um circularidade hermenêutica que transcende os determinismos lógicos da Dialética hegeliana. Compete ao sujeito, imerso na historicidade, a tarefa de refletir o mundo que herda, em uma posição de ‘fideicomissário’, onde, enquanto sujeito histórico, recebe, forma e transmite valores de liberdade e autoconsciência da condição de humanidade que se faz presente na história. Nesta nova dinâmica historicista, da qual se extrai um imperativo da ação histórica, o processo de tomada de consciência da humanidade não se encontra

²¹ Como é possível pensar em um processo de ‘Formação’ [*Bildung*] no qual se é sujeito autônomo e, ao mesmo, reconhecer que a gênese desta concepção encontra-se imersa no interior de um Sistema lógico-determinístico como o de Hegel?

condicionado a uma Dialética logicizante – para empregar os termos de Burckhardt –, mas sim em um processo que pode ser interpretado como distinto da *Astúcia da Razão* [*Der list der Vernunft*], como uma chave onto-filogenética onde sujeito e humanidade se confundem no agir histórico-formativo, onde a *Bildung* representa a gênese da própria Liberdade.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Eingriffe**. Frankfurt: (s/n), 1963.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- AMERIKS, Karl (Ed.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BURCKHARDT, Jacob. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento (IV)**: de la muerte de Hegel a nuestros días [1832 – 1932]. 2 ed. Tradução de Wenceslau Roces. Mexico - Buenos Aires: FCE, 1963.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Realismo e dialética**: a analogia como dialética do realismo. Porto Alegre: Globo, 1967.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialectic for Beginners**. Porto Alegre: EdPUCRS, 1997.
- DROYSEN, J. G.. **Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte**. Hg. von R. Hübner. München, 1937.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. vol. 1. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.
- HARTMAN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste, 1976.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: EdUnB, 1995.
- _____. **Enciclopédia de las Ciencias Filosóficas**. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- _____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2013.

INWOOD, Michel. **Dicionário HEGEL**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. Ricardo R. Terra (org.). Trad.: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Comentários: Ricardo R. Terra; Gerard Lebrun e José Arthur Giannotti. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. (s/n): Katz, 1949.

_____. **El sentido de la Historia [Geschichte]**. Tradução de Justo Fernández Bujan. Madrid: Aguilar, 1966.

_____. **Weltgeschichte und Heilsgeschehen**. Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Ontología de Hegel**. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Martínez Roca, 1972.

MEINECKE, F.. **El historicismo y sus genesis**. Tradução de José Mingarro; San Martín y Tomás Muñoz Molina. México: F.C.E, 1943.

RIU, Antoni Martínez & MORATÓ, Jorge Cortes. **Diccionario de Filosofía HERDER en CD-Rom**. Barcelona: HERDER, 1996.

SCHELLING, F.W.J. **Zur Geschicht der neueren Philosophie**. Leipzig: K.F.A., 1856.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Geschichtsphilosophie nach Hegel: die probleme des historismus**. Verlag Karl Alber GmbH Freiburg. München : Presse-Druck Augsburg, 1974.

_____. **Filosofía en Alemania, 1831 – 1933**. Tradução de Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling**. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VICO, Giambattista. **La scienza nuova**. Introduzione e note di Paolo Rossi. Milano: Rizzoli, 1977.