



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

O pensar como objeto da filosofia e seu ensino em Hegel

Luiz Fernando Barrére Martin

Como citar: MARTIN, L. F. B. O pensar como objeto da filosofia e seu ensino em Hegel.
In: VELASCO, P. D. N. (org.). **Ensino de – qual? – Filosofia:** ensaios a contrapelo. Marília:
Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019. p. 163-184.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2020.978-85-7249-063-4.p163-184>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

O PENSAR COMO *OBJETO* DA FILOSOFIA E SEU ENSINO EM HEGEL⁶⁹

Luiz Fernando Barrére Martin⁷⁰

1. CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA

Naquele que é seu primeiro texto filosófico publicado, a saber, *Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e o de Schelling*,⁷¹ conhecido como escrito sobre a *Diferença*, na primeira parte do texto, intitulada “Várias formas pelas quais se dá o filosofar atual”, tece Hegel uma série de

⁶⁹ O presente capítulo foi escrito a convite da organizadora do livro; contudo, uma versão modificada do texto foi previamente publicada, com o mesmo título, na *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 27, 2019.

⁷⁰ Doutor em Filosofia (UNICAMP). Professor da Universidade Federal do ABC, onde atua nos cursos de Bacharelado em Filosofia, Licenciatura em Filosofia, no núcleo UFABC do PROF-FILO e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Membro do grupo de pesquisa do CNPq Laboratório de Pesquisa e Ensino de Filosofia (LaPEFil).

⁷¹ O texto foi publicado em 1801, ano em que Hegel assume seu primeiro posto como docente universitário na cidade de Iena. HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke (Obras Reunidas)*, v. 4, Hamburg: Felix Meiner, 1968. Tradução espanhola por Juan Antonio Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza, 1989. <https://doi.org/10.36311/2020.978-85-7249-063-4.p163-184>

considerações críticas a respeito da filosofia de sua época, ao mesmo tempo que apresenta de modo abreviado um *programa* filosófico próprio, isto é, em que termos uma filosofia estaria em condições de exercer sua tarefa específica. É já neste momento notável que mesmo num estilo áspero, por vezes impenetrável, possam ser antevistas as linhas mestras do que será sua filosofia vindoura e, particularmente, do que será em alguns anos sua obra intitulada *Fenomenologia do Espírito*. Assim, a certa altura desse primeiro momento do escrito sobre a *Diferença*, Hegel irá se referir ao que ele chama de “carência da filosofia”. O termo alemão aqui utilizado por ele para carência, *Bedürfnis*, também pode ser traduzido por necessidade, todavia, a tradução por carência reforça essa ideia de uma ausência fundamental a ser suprida, tal como a carência de tudo que é essencial para nossa sobrevivência mais imediata. A partir disso, poder-se-ia então perguntar: por que a filosofia é uma carência? Responde Hegel: “A cisão (*Entzweiung*) é a fonte da carência da filosofia” (HEGEL, 1968, p. 12, 1989, p. 12). Mas o que seria essa cisão que nos exige o recurso à filosofia?

No plano mais geral, toda cultura (*Bildung*) de uma época é, para Hegel, caracterizada como cisão (*Entzweiung*), ou a forma que a cultura de uma época se configura e a nós se dá imediatamente, além disso, na medida em que apenas surge como um dado, ela ainda não é livre (HEGEL, 1968, p. 12; 1989, p. 12) Essa cisão, compreendida como a cultura que se configurou em determinada época, adquire aspectos determinados em decorrência de seu desdobrar-se. Hegel, por sua vez, descreverá esse processo de constituição de uma formação cultural como a necessária cisão (*notwendige Entzweiung*) que “é um fator da vida, que se forma contrapondo-se eternamente” (HEGEL, 1968, p. 13; 1989, p. 14). A cultura de uma época adquire, portanto, uma determinada forma, a cisão, mas que precisa ser superada enquanto um dado não refletido. Isto ocorre na medida em que uma filosofia qualquer, nascida da originalidade do espírito (*Geist*)⁷²,

⁷² A respeito da noção hegeliana de espírito – recorrendo aqui a explicação de Walter Jaeschke (cf. JAESCHKE; ARNDT, 2012, p. 564ss) –, inicialmente deve ser dito que a mesma não era um “termo técnico” da filosofia até aquele momento. Não podemos nem mesmo em Kant ou Fichte encontrar modelo para o termo. Há de se notar que naquela altura começava a ser formada uma terminologia filosófica em língua alemã. Já o termo latino usado como equivalente para *Geist*, a saber, *spiritus*, por sua fixação teológica não é adequado para a caracterização secular desse fenômeno denominado posteriormente de “intelectual” (*geistig*). A propósito, a língua alemã diferencia de modo preciso entre um uso linguístico profano e um uso religioso, entre o que é “intelectual”, “mental” (*geistig*) e aquilo que é “espiritual”, “religioso” (*geistlich*), entre o que é de natureza

tem como tarefa restabelecer a harmonia dilacerada em virtude dessa cisão. A harmonia se perde, por conseguinte, quando a cisão está posta e entregue a si mesma: “Quando a potência da unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições, tendo perdido seu relacionamento vivo e sua ação recíproca, adquirem autonomia, origina-se a carência da filosofia” (HEGEL, 1968, p. 14; 1989, p. 14).

Aqui é necessária uma digressão com relação ao uso do termo harmonia e sua contextualização. A esse respeito é pertinente a menção a Schiller em *A educação estética do homem* quando lá ele se refere ao tema da harmonia perdida a partir da apresentação de um diagnóstico de nossa modernidade como uma cultura de fragmentação e dilaceramento:

Foi a própria cultura que abriu essa ferida na humanidade moderna. Tão logo a experiência ampliada e o pensamento mais preciso tornaram necessária uma separação mais nítida das ciências, assim como, por outro lado, o mecanismo mais intrincado dos Estados tornou necessária uma delimitação mais rigorosa dos estamentos e dos negócios, rompeu-se a unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas. [...] A natureza de pólipos dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, **não desenvolve a harmonia de seu ser** e, em lugar de

intelectual (*Geistigkeit*) e o que é de natureza espiritual e religiosa (*Geistlichkeit*). É por isso que não se pode associar uma *Geistesphilosophie* a uma *philosophia spiritus*. O termo alemão *Geist* está muito mais vinculado aos termos gregos *Nous* e *Noesis*. Se quisermos utilizar um equivalente latino para *Geist*, ainda que impreciso, a palavra mais aproximada para o que que pretende Hegel é *mens* (mente). Ele próprio anuncia seu curso sobre “Filosofia do Espírito” como *philosophia mentis* e traduz para o latim o título do livro *Fenomenologia do Espírito* como *phaenomenologia mentis*. É certo que o termo latino *mens*, por seu significado mais vinculado a uma atividade puramente intelectual e epistemológica, não expressa todo o sentido filosófico que Hegel confere a *Geist*, mas para afastar conotações estritamente religiosas, este seria o termo menos impreciso que o filósofo encontrou. O termo *Geist* na filosofia hegeliana, que na falta de um termo melhor em português e por ser uma tradução possível e consagrada filosoficamente traduzimos por espírito, é um conceito sucessor para o “eu” fichteano ou schellingiano. Mas ele vai, contudo, além de um mero significado comum de “eu”, “consciência” ou “inteligência”. O termo abrange não apenas todas as formas do conhecimento e do querer, como também os produtos desses atos, as esferas, portanto, da vida ética (*Sittlichkeit*) assim como da arte, da religião e da ciência. Como assinala Hegel no § 6 da *Enciclopédia*, o conteúdo da filosofia é esse mundo exterior e interior da consciência produzido pelo espírito vivo, e a filosofia, como pensar em sentido próprio, é a forma mais alta da atividade espiritual (HEGEL, 1995, § 11, p. 51).

imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. (SCHILLER, 2002, p. 36-37, grifo nosso).

Como consequência dessa fragmentação ocasionada por essa cultura que dilacera e isola, o homem moderno, como bem observou Schiller, é condenado a uma vida mecânica, na qual a repetição e a monotonia são a regra, na qual a memória é mais valorizada do que o gênio e a sensibilidade (SCHILLER, 2002, p. 37)⁷³. Desse modo, podemos reconhecer de modo mais detalhado na descrição de Schiller sobre sua época, o mesmo diagnóstico que Hegel posteriormente fará da mesma, quando se refere à formação cultural cada vez mais estendida na forma de uma exteriorização da vida mediante a potência da cisão, num processo vertiginoso em que tornam-se os esforços da vida mais e mais alheios ao todo da formação cultural e insignificantes na sua tentativa de parir novamente a harmonia (HEGEL, 1968, p. 14; 1989, p. 14). Caberá à filosofia, portanto, a tarefa de sobrepujar essa cisão que constitui a formação cultural de uma época determinada. Em outros termos, a filosofia tem a tarefa de se apropriar daquilo que sua época lhe fornece e, por meio de sua atividade reflexiva, “produzir uma totalidade do saber, um sistema da ciência” (HEGEL, 1968, p. 30; 1989, p. 33). À primeira vista, afirmar que cabe à filosofia produzir um saber, poderia nos remeter à concepção segundo a qual ela constituiria um corpo de conhecimentos assim como qualquer outra ciência. Entretanto, quando Hegel pensa na filosofia como essa atividade voltada para a reflexão de sua época, imediatamente nos distanciamos da ideia de uma filosofia como um saber de objetos. Mais adiante voltaremos a esse tema. Lembremos a propósito do Prefácio à *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental* (1820) e das formulações hegelianas acerca da vinculação da filosofia com o presente, por exemplo: “No que concerne ao indivíduo, cada um é, aliás, um *filho de seu*

⁷³ Não há como não pensar a este respeito naquele trecho do *Fausto* no qual Mefistófeles ironiza criticamente o ensino universitário alemão do período como sendo uma forma de “adestramento” intelectual, que poderíamos, por nossa conta e na esteira de Schiller, dizer que desenvolve a memória na medida em que atrofia o entendimento vivo: “O tempo aproveitai, que ele é tão fugidivo, / Mas a ordem faz ganhar tempo; é por isso, / Que vos indico, como número um, / Sem mais, Collegium Logicum. / Tereis lá o espírito adestrado, / E em borzeguins bem apertado, / Para que, com comedimento, / Se arraste na órbita do pensamento, / Sem que, a torto e a direito, vá / Se bambaleiar pra cá, pra lá. Depois vos deixam disso ciente: / No que fazíeis de improviso, / Por exemplo, comer e beber, livremente, / Será já o um! dois! três! Preciso” (GOETHE, 2004, p. 187).

tempo; também assim é a filosofia, *seu tempo apreendido em pensamentos*” (HEGEL, 2013, p. 26). Nos termos do escrito sobre a *Diferença*, a filosofia tem que se haver com a cisão que nada mais é que a formação cultural de uma época, ou de modo mais exato, da época à qual o filósofo pertence. A filosofia, dessa perspectiva, nada terá a dizer sobre o que virá.

Mas o que então seria essa apreensão de seu tempo em pensamentos? Nas palavras de Hegel: “a filosofia, porque é *o perscrutar (Ergründen) do racional*, é, precisamente por isso, *o apreender do presente e do efetivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria ser” (HEGEL, 2013, p. 24). Nesse sentido e a título de exemplo, se a *Filosofia do Direito* também abordará a ciência do Estado, com isso ela não deverá “construir um *Estado como ele deva ser*”, mas antes como ele deve ser conhecido presentemente pela razão⁷⁴ (HEGEL, 2013, p. 26). Em outro trecho Hegel se faz ainda mais explícito quanto à finalidade da atividade filosófica: “Conceber *o que é*, é a tarefa da filosofia, pois *o que é*, é a razão” (HEGEL, 2013, p. 26). À primeira vista, seria possível interpretar o período acima como se Hegel quisesse identificar a razão ao que está dado, afinal, o que é, é a razão. E se recordarmos ainda da talvez mais famosa e a menos compreendida formulação do filósofo, reforçar-se-ia essa interpretação: “*O que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional*” (HEGEL, 2013, p. 24)⁷⁵. A razão é o efetivo na medida em que a filosofia pensa, reflete a respeito daquilo que é *objeto* de sua investigação. Nesse refletir a filosofia busca extrair do conteúdo examinado aquilo que ele próprio fornece como razão de si. Porém, nessa atuação o pensar não pode intervir com opiniões, não pode “adicionar ingrediente algum de sua parte” (HEGEL, 2013, § 31, p. 85)⁷⁶. É

⁷⁴ É útil a esse respeito recordar um comentário de Jean-François Kervégan em sua Apresentação da tradução para o francês da *Filosofia do Direito* e que dá bem a medida do que está em jogo quando Hegel, e já desde o escrito sobre a *Diferença*, estabelece esse vínculo entre a filosofia e o presente. Segundo Kervégan, discutindo a pertinência de se tomar a obra de Hegel como um texto destinado a diretamente intervir na situação política da Prússia daquele momento, a *Filosofia do Direito* não deve ser tomada como um escrito *político*. Hegel não teria a intenção de escrever um panfleto de teor filosófico, antes, a obra é um texto de *filosofia* política. Cf. KÉRVEGAN, 2003, p. 13-15.

⁷⁵ Vale observar que o termo alemão utilizado por Hegel e traduzido por efetivo – *wirklich* – também pode ser traduzido por real no simples sentido de que algo existe na realidade. A se considerar o termo como significando apenas o “real existente”, então se está a um passo, que foi facilmente dado, de se entender que a realidade seria por si só idêntica ao racional, o que, todavia, está longe de ser a intenção de Hegel.

⁷⁶ HEGEL, 2005, p. 70.

a própria coisa⁷⁷ (*Sache*) que de modo imanente fornece seu conceito. O pensar apenas olha⁷⁸ ou observa esse “trabalho próprio da razão da coisa” (HEGEL, 2013, § 31, p. 85; 2005, p. 70).

No § 6º da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel faz questão de mais uma vez afastar a noção de efetividade daquilo que simplesmente se apresenta a nós como algo existente, quer seja um conteúdo meramente intelectual, quer seja um conteúdo empírico: “Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, do vasto reino do ser-aí exterior e interior, é somente *fenômeno*, passageiro e insignificante, e o que merece verdadeiramente em si o nome de *efetividade*” (HEGEL, 1995, § 6, p. 44). É a consideração filosófica, portanto, que torna efetivo o que há de racional presente no conteúdo examinado. A efetividade surge desse trajeto cumprido por essa atividade intelectual filosófica que apreende aquilo que há de relevante no conteúdo. Seria então possível dizer que entre o efetivo que é racional e aquilo que poderíamos chamar de real aí já dado, temos a filosofia conduzindo esse processo. É nesse sentido que no curso de 1819/20 a respeito da *Filosofia do Direito*, assim é enunciada a fórmula do Prefácio: “O que é racional *torna-se* efetivo, e o que é efetivo *torna-se* racional”⁷⁹ (HEGEL, 1983, p. 51 apud KERVÉGAN, 2003, p. 14-15).

⁷⁷ O conceito de “coisa” utilizado por Hegel quando menciona esse conteúdo a que a filosofia se dedica a examinar consiste na tradução da palavra alemã *Sache* e não à palavra *Ding*, que também se traduz por coisa, todavia, como um objeto físico qualquer apreendido no mundo externo. A “coisa” então de que trata Hegel apresenta esse caráter mais abstrato de um conteúdo examinado pela filosofia, seja ele um conteúdo empírico ou um conteúdo intelectual.

⁷⁸ Retomando uma nota de Marcos Lutz Müller à sua tradução da Introdução à *Filosofia do Direito*, de Hegel (2005, p. 112-113), lá ele aponta que o verbo alemão *zusehen* é utilizado por Hegel para representar esse olhar fruto da atividade de pensamento filosófica. Ainda de acordo com a nota, “Hegel explora dois sentidos do verbo *zusehen*, *olhar para* ou *observar*, composto da preposição *zu* mais o verbo básico *sehen*, para descrever a atitude fundamental do pensamento especulativo, que *olha para/observa* o desenvolvimento imanente do conceito, enquanto razão imanente à própria coisa, sem nele interferir, e, assim, o apresenta (*darstellt*) discursivamente. *Zusehen* significa, assim, primeiro, *dirigir ativamente* ou *acompanhar atentamente com o olhar algo, observar, sondar*, segundo, *presenciar ou assistir como espectador a um espetáculo ou evento, sem nele interferir ou nada lhe acrescentar*. Hegel insiste no trabalho ativo presente nesse *puro olhar para* ou *puro observar* a que se refere a *Fenomenologia do Espírito* (*das reine zusehen*, *PhG*, *GW*, IX, 59; *Werke*, 3, 77; *FE* § 85), que nos ‘obriga’ a abstermo-nos de qualquer intervenção do nosso opinar ou de algum procedimento metodológico do nosso pensar no movimento de autodeterminação do conceito (v. *FD* § 32 Ad.)”.

⁷⁹ HEGEL, G.W.F. **Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20** [Filosofia do Direito. A Preleção de 1819/20]. Dieter Henrich (org.). Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

Nesse mesmo parágrafo 6º da *Enciclopédia* Hegel, ao se referir ao conteúdo que a filosofia tem de se haver, apresenta o mesmo nos seguintes termos:

De outro lado, é justamente importante, que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo produzido e produzindo-se originariamente no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; que seu conteúdo é a *efetividade*. (HEGEL, 1995, § 6, p. 44).

Se a filosofia, tal como está afirmado no Prefácio à *Filosofia do Direito*, tem de apreender o presente, aqui nesse trecho da *Enciclopédia* Hegel apresenta esse presente como “mundo exterior e interior da consciência”. A filosofia, portanto, tem de lidar com esse conteúdo. Mas lidar com esse conteúdo significaria o mesmo que dizer que a filosofia teria como objetos uma gama tão ampla de conteúdos? A filosofia então, ao apreender o seu presente, o faria como uma superciência que, no limite, competiria com as outras ciências existentes? Para ensaiar uma resposta a essas questões convém que nos detenhamos na Introdução à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, texto no qual Hegel irá esclarecer essa e outras questões relacionadas ao que para ele significa filosofia.

2. INTRODUÇÃO À *ENCICLOPÉDIA*

Anteriormente indicamos que a filosofia, mesmo constituindo uma totalidade de saber, não poderia ser considerada uma ciência como qualquer outra na medida em que uma ciência sempre tem algum objeto ao qual se dedica investigar. Na Introdução à *Enciclopédia*, Hegel faz uma exposição de caráter geral acerca da filosofia, o que ele chama de “determinações extraídas *de* e *conforme* visão do todo” (HEGEL, 1995, § 19, p. 65). Assim, lá no § 1º, ele inicia com uma discussão que visa responder a que exatamente a filosofia se dedica a examinar e se tem ou não *objetos*. Se a filosofia, aparentemente, é uma ciência, então, assim como as outras ciências, ela deveria ter um objeto ou objetos a conhecer. Além disso, também deveria possuir um método que lhe facultasse esse conhecimento. Entretanto, Hegel se põe contra essa semelhança da filosofia com as outras

ciências. Como ele afirma: “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” (HEGEL, 1995, § 1, p. 39).

Nesse curto trecho do início da Introdução chama a atenção o uso de dois verbos, a saber, *pressupor* e *admitir*. Admitir ou pressupor algo, quer um objeto, quer um método, ou qualquer outra espécie de dado inicial, é justamente abdicar daquilo que Hegel não deixa de reiterar como uma marca fundamental da filosofia: a radicalidade de seu exame. Se se inicia uma investigação filosófica tomando algo como pressuposto, qualquer outra filosofia estaria na mesma posição confortável para asserir outros pressupostos tão arbitrários quanto a primeira de modo que tanto uma quanto as outras teriam a mesma legitimidade – ou falta dela – para sustentar suas posições e, perante as afirmações contingentes de uma delas, “se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas” (HEGEL, 1995, § 10, p. 49). Essa impossibilidade de partir de pressuposições, e que distingue a filosofia das outras ciências, tanto em relação ao *objeto* quanto em relação ao *método*, não pareceria à primeira vista um problema, pois de fato, prossegue Hegel, a filosofia teria, assim como a religião, a *verdade* por objeto. Em ambas, acrescentemos, a verdade abrangeria tanto o domínio do finito, a *natureza* e o *espírito humano*, quanto o domínio da infinitude, Deus. Seja aqui notado que essa similitude quanto aos objetos da religião e da filosofia não significa que ambas procedam da mesma maneira. Sem ainda explicitar esse tópico, adiantemos que a filosofia é pensamento conceitual, ao passo que a religião não se alça até o conceito, uma vez que ela não vai além do que Hegel compreende como pensamento representativo. Se filosofia e religião têm como objetivo o absoluto, o caminho que cada uma percorre para atingi-lo não é o mesmo.

Abrindo aqui um parêntese, quando Hegel diz no § 1º que “as duas têm a *verdade* por seu objeto, e de fato no sentido mais elevado: na medida em que *Deus* é a verdade e *somente* ele é a verdade”, tal afirmação tem de ser entendida no contexto da discussão filosófica e teológica daquele momento a respeito do absoluto. E resumo, a contraposição fundamental de Hegel se dá tanto contra aqueles que abdicaram do conhecimento do

absoluto, quanto daqueles que admitem a possibilidade de um saber imediato do mesmo. No primeiro caso, os alvos principais são o empirismo cético de Hume e a filosofia crítica kantiana. Em ambas, segundo Hegel, se abandona a pretensão de alcançar um conhecimento que vá além de seu caráter subjetivo. Trata-se de uma tarefa fadada ao fracasso supor nessas filosofias a possibilidade de se apreender uma verdade objetiva. No segundo caso, encontramos aqueles para os quais o saber absoluto prescindiria de uma atividade de pensamento que exigisse uma articulação reflexiva geradora de um desenvolvimento concatenado. Aqui prevalece a “concepção” de que imediatamente temos acesso a esse absoluto. No Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* Hegel assim se refere a esse absoluto imediato:

Com efeito, se o verdadeiro somente existe naquele, ou melhor, somente como aquilo que se chama quer intuição, quer saber imediato⁸⁰ do absoluto, religião, o ser – não no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro –, então o que daí simultaneamente se exige para a exposição da filosofia é antes o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído, não seu conceito, mas seu sentimento e intuição devem falar em seu nome e ter expressão. (HEGEL, 2002, p. 28).⁸¹

Fechando o parêntese, a aproximação entre a filosofia e a religião vai até a preocupação semelhante de ambos com o anseio pelo absoluto, e mesmo que a religião esteja aquém da filosofia quanto à realização dessa tarefa, o que mais importa de fato é que ela tenha tanto quanto a filosofia (hegeliana) a confiança nessa busca.

⁸⁰ “Como a própria palavra já diz, imediato refere-se ao que não tem passagem, e o conceito é o contrário desse imobilismo pois nele se exige uma elaboração racional, uma mediação, que por sua vez é justamente “um começar, e um ser-que-se-foi para um segundo, de modo que esse segundo somente é na medida em que se chegou até ele desde um outro em oposição a ele” (HEGEL, 1995, § 12 Ad., p.52).

⁸¹ Uma série de autores podem ser identificados nessa menção ao saber imediato do absoluto. Dentre eles podemos citar o conceito de intuição de Friedrich Heinrich Jacobi, a intuição e o sentimento religioso de Friedrich Schleiermacher, o conceito de eu de Fichte, o conceito de Schelling da identidade desprovida de diferença, além do conceito de substância espinosano (cf. HEGEL, 1980, p. 484; SIER, 2000, p. 66). A respeito ainda de Schelling, lembremos aqui do famoso comentário de Hegel no mesmo Prefácio acerca do absoluto schellingiano, mais um exemplo desse caráter não discursivo do mesmo: “É a ingenuidade do vazio de conhecimento opor a esse saber de que no absoluto tudo é igual, o conhecimento diferenciado e pleno, ou que busca e exige plenitude, ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite, como se costuma dizer, em que ‘todos os gatos são pardos’” (HEGEL, 2002, p. 34).

Acima foi mencionado que a filosofia – assim como a religião – trata da *natureza* e do espírito humano. Mas no que justamente constitui esse tratamento filosófico de conteúdos finitos, quer os naturais, quer os do espírito humano? No § 6º Hegel afirmava que o conteúdo da filosofia abrangia o mundo exterior e o mundo interior originariamente produzidos no âmbito do espírito vivo. Em outras palavras, Hegel quer afirmar que o conteúdo da filosofia é todo aquele que diz respeito ao obtido pelas ciências empíricas e, além disso, o conteúdo que também é digno de ser experimentado, mas que se trata da experiência de objetos não-sensíveis, a saber e de modo geral, liberdade, espírito e Deus (HEGEL, 1995, § 8, p. 48).

De acordo com o quadro esboçado, parece então, prossegue Hegel, que a filosofia, ao lidar com tantos conteúdos, poderia “pressupor uma *familiaridade* com seus objetos”. A simples constatação da abrangência da abordagem filosófica seria suficiente para facilitar a sua atividade em relação aos conteúdos investigados. Os objetos aos quais a filosofia se dedica existem e então por isso mesmo ela pode conhecê-los. Eles surgem como representações de nossa consciência que, posteriormente, a filosofia abarcará em seu exame. Mas Hegel afirmou no início que nem os objetos e nem o método estão desde o começo já dados. Não pode, portanto, ser suficiente essa familiaridade, afinal, se esta bastasse, seria justo supor que a filosofia teria também à disposição o método para conhecê-los. O que então fazer? Pelo menos com relação aos objetos, será preciso atender à “exigência de mostrar a *necessidade* (Notwendigkeit) do seu conteúdo, de *demonstrar* tanto o ser já como as determinações de seus objetos” (Enz, § 1, 39; ENC, 39-40).

Não se trata, por conseguinte, de simplesmente a filosofia se dedicar a este ou aquele tema, tal como acontece às ciências não filosóficas ou à religião. Há que se desenvolver uma outra espécie de relação da filosofia com os objetos a que se dedicará. Mas no que consistiria esse exercício da atividade filosófica? A qual objeto a filosofia se direcionaria primeiro de modo que fosse atendida essa exigência de “mostrar a *necessidade* de seu conteúdo”? Em outras palavras: como começar a filosofar?

No § 17 da *Enciclopédia* Hegel discute essa difícil questão do começo comparando a situação da filosofia com as outras ciências. Segundo

ele, o começo que a filosofia tem de instaurar parece ser semelhante ao que ocorre com outras ciências, a saber, simplesmente começar com uma pressuposição subjetiva segundo a qual tem de fazer de um objeto particular objeto de pensamento. Mas se em outras ciências o objeto é o espaço, o número etc., no caso da filosofia, qual seria esse objeto? A se proceder de acordo com essa pressuposição subjetiva, o objeto aqui seria o próprio pensar (HEGEL, 1995, § 17, p. 58). Mas a filosofia não pode começar apenas admitindo como um dado seu objeto, uma vez que assim seria como se tivéssemos configurado e estruturado desde o início esse pensar filosófico. Ao contrário, esse pensar filosófico somente surgirá de um desenvolvimento, de um percurso que nos leve até ele: “o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por este meio *se engendra e se dá seu objeto*” (HEGEL, 1995 § 17, p. 58). Nesse sentido, começar a filosofar é primordialmente uma relação voltada para aquele que filosofa e não para a própria ciência filosófica.

Para compreendermos por que a atividade filosófica tem mais a ver com quem a exerce do que com a própria ciência, recordemos o início do § 1º da *Enciclopédia* onde Hegel afirmava que a filosofia não pode pressupor nem seus objetos nem seu método. Além disso, fazer pressuposições consistiria em imediatamente deixar algo isento de exame, a salvo do “ato livre de pensar” (HEGEL, 1995, § 17, p. 58) a ser alcançado e que é a filosofia. Por isso seria “legítimo” contrapor a uma tal pressuposição arbitrária e contingente, uma outra de mesmo teor. O início do filosofar, portanto, se ele se pretende legítimo, tem de ser o mais radical possível, nada deixando por investigar e permanecer sem justificação.

Nessa medida Hegel declara que “esse pensar do modo de conhecimento filosófico carece (*bedarf es*) ele mesmo de ser apreendido não só conforme sua necessidade (*Notwendigkeit*), como também de ser justificado de acordo com sua capacidade de conhecer os objetos absolutos” (HEGEL, 1995, § 10, p. 49). Aqui cabe então parar e perguntar: o que temos no início dessa atividade de pensamento? Haveria já aqui esse “objeto filosófico” constituído?

No início, a seguir a argumentação aqui desenvolvida, não temos ainda o pensar filosófico na sua forma própria, mas apenas alguém que

“quer resolver-se a filosofar” (HEGEL, 1995, § 17, p. 58). O filósofo, por conseguinte, quando começa sua atividade, nada tem, e nada pode ter além da sua resolução, da sua decisão por iniciar essa investigação. Mas uma vez que se resolveu filosofar, é preciso começar de algum ponto a partir do qual essa atividade seja impulsionada. E aqui ressurge o problema: como começar de um ponto que não seja arbitrário e, desse modo, tão válido quanto qualquer outro início? Até que atinjamos esse modo peculiar de pensar que é a filosofia, é preciso que partamos das formas mais elementares de pensamento, daquilo que está mais distante da pura, e portanto, sem mistura, atividade intelectual; há que se partir do que Hegel chama de nossa consciência imediata e raciocinante:

Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a *elevantar-se* acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao elemento sem mistura⁸² que é o seu, e se dá assim inicialmente um *relacionamento negativo* e de afastamento para com esse começo. (HEGEL, 1995, § 12, p. 51-52).

É preciso aqui esclarecer que para Hegel o pensamento está presente em sentimentos, intuições e representações, está presente em tudo que faz parte do conteúdo de nossa consciência. Mas se as coisas se passam desse modo, por que a filosofia teria de se afastar desses outros conteúdos? Com efeito, a filosofia se afasta na medida em que ela reflete sobre esses conteúdos de pensamento misturados a sentimentos, intuições e representações (HEGEL, 1995, § 3, p. 42). No escrito sobre a *Diferença*, Hegel falava sobre a cultura de uma época como aquilo que está dado e gera a necessidade de se buscar a filosofia. Nosso conteúdo de consciência, aquilo que sentimos, intuimos, nos representamos, é parte de uma cultura determinada e então cabe à filosofia refletir sobre a significação dele, desentranhar o conteúdo de pensamento ali cristalizado. Trazer à efetivação o que ali há de racional na medida em que pensa sobre esses conteúdos, que se quer “conhecer a razão como a rosa na cruz do presente” (HEGEL, 2013, p. 26).

⁸² As menções hegelianas ao pensamento sem mistura, recorrentes na Introdução, e também relacionadas ao que ele denomina de “ipseidade sem mistura” (cf. HEGEL, 1995, § 11), que é o próprio espírito (*Geist*), remetem ao *De Anima* de Aristóteles e à sua lá apresentada concepção da inteligência (*noús*), pela qual a alma pensa e concebe (429a22): “É necessário então que ela [a inteligência] seja sem mistura, visto que entende tudo – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine, isto é, a fim de que conheça (...)” (cf. ARISTÓTELES, 1999, 429a18-20, p. 93).

Nesse contexto, uma pertinente observação de Hegel ajuda a compreender o caráter distintivo da filosofia: se há uma atividade do pensar presente na religião, no direito e na ética, “é diferente ter tais sentimentos e representações *determinados e penetrados pelo pensar*, e ter *pensamentos sobre eles*” (HEGEL, 1995, § 2, p. 41). Para se chegar a pensamentos (filosóficos) referentes ao conteúdo de nossa consciência é preciso que nos desvinculemos desse plano pré-filosófico, aquele em que desde sempre estamos inseridos e que por esse mesmo fato inelutavelmente nos determina. O pensar filosófico se realiza, em termos gerais, com a reflexão acerca daquilo que inicial e imediatamente se nos oferece à investigação. Ao refletir sobre um objeto qualquer, negamos aquilo que ele é imediatamente e, por essa mediação, passamos para uma outra coisa, isto é, aquilo que revela sua verdadeira estrutura constitutiva (cf. HEGEL, 1995, § 21, p. 74).

É de se ressaltar que essa reflexão que nos faz “conhecer” o objeto, atingir sua verdadeira natureza, nada de novo traz sobre o mesmo, nada acrescenta ao que ele já é, uma vez que a filosofia apenas expõe numa outra forma o seu conteúdo de pensamento, coloca-o “em sua luz própria” (HEGEL, 1995, § 5, p. 43).

Poderíamos, neste momento, resumir a concepção filosófica hegeliana como aquela de uma ciência devotada a um objeto específico: o pensar. Tentando precisar essa noção, parece plausível afirmar que a filosofia se articula como essa atividade mesma do pensar e assim pensar os conteúdos com que se depara ao refletir sobre o que há de pensamento – de racional – naquilo que acolhe e submete ao seu exame. Na medida em que esse pensamento presente no conteúdo vem à luz pela atividade de reflexão filosófica, atinge-se o “conhecimento” do que é efetivo.

Em outras palavras, a reflexão filosófica é uma ciência que, diferente das outras, não lida prioritariamente com um objeto qualquer a ser desvendado e que seja somente aquele. Nesse sentido, ela não tem objetos, mas, em contrapartida, todos os objetos são seus objetos uma vez que ela os pensa e desse modo gera pensamentos a respeito deles⁸³. Seu objeto são

⁸³ O próprio pensar é objeto da reflexão filosófica. Dentro da ciência filosófica, a ciência do “pensar do pensar” é a lógica. Apenas a título ilustrativo, seja mencionado que lógica para Hegel não diz respeito apenas ao que se pudesse compreender como uma ciência voltada para a estrutura formal do pensamento. A lógica hegeliana incorpora no seu âmbito também temas metafísicos. O próprio Kant já ia além de uma mera “lógica formal” quando apresentava na *Crítica da Razão Pura* uma *lógica transcendental*.

esses pensamentos gerados por sua atividade reflexiva relacionada a esse conteúdo que, como anteriormente observado, é produzido por nossa atividade intelectual “e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência” (HEGEL, 1995, § 6, p. 44).

Pensamos, então, a respeito daquilo que se nos dá exteriormente, na natureza, e aquilo que se origina no âmbito específico da consciência⁸⁴. Por essa via retomamos o que já foi referido anteriormente com respeito ao Prefácio da *Filosofia do Direito*, onde Hegel assinala que a tarefa da filosofia é “apreender seu tempo em pensamentos” (HEGEL, 2013, p. 26). E agora parece ficar mais nítida aquela formulação de Hegel no § 17 da *Enciclopédia* quanto à filosofia que, como ato livre de pensar, engendra o seu objeto. A decisão ou a resolução pelo filosofar e o conseqüente exercício dessa atividade dará origem a seus próprios objetos, a saber, os pensamentos, tanto do que constitui o mundo natural, quanto do que constitui o mundo espiritual.

3. FILOSOFIA E SEU ENSINO EM HEGEL: UMA DIGRESSÃO

3.1. HEGEL PROFESSOR E ADMINISTRADOR ESCOLAR

Como é sabido, Hegel foi ao mesmo tempo diretor de ginásio em Nuremberg e também professor de filosofia e de álgebra durante os anos de 1808 a 1816. Sobre a sua futura atividade de professor de filosofia escreve Hegel a Niethammer em 22 de novembro de 1808:

Eu ainda não sei absolutamente nada nem sobre as disciplinas filosóficas ou sobre as ciências que devem ser ensinadas em um ginásio, menos ainda sobre os livros, que como guias servirão de base, nem se meu ensino em diversas turmas, portanto, várias, tal como [...] eu quase receio, deva ser distribuído. (HEGEL apud JAESCHKE, 2003, p. 30).

Com relação ao que ensinava nas suas aulas de filosofia, e continuo aqui seguindo a descrição de Jaeschke, tem-se menos a impressão de que sejam aulas de filosofia preparadas especificamente para o ginásio do

⁸⁴ Hegel dá como exemplos de conteúdos estritamente espirituais, e nesse sentido poderíamos também dizer mentais, o direito, a ética e a religião (cf. HEGEL, 1995, § 8).

que a elaboração contínua de vastas partes de seu sistema, principalmente da *Lógica* e da *Enciclopédia* (JAESCHKE, 2003, p. 30). Em carta a Niethammer de 24 de março de 1812 Hegel chega mesmo à conclusão de que se ensina filosofia demais no Ginásio: “nas classes inferiores poder-se-ia muito bem dela prescindir” (HEGEL apud JAESCHKE, 2003, p. 30). Por fim, para completar essa descrição indicadora de uma incompatibilidade profunda de Hegel com o ensino não-universitário, em 23 de outubro de 1812 ele envia a Niethammer seus “Pensamentos a respeito do ensino de filosofia nos ginásios”, proferindo um juízo ainda mais severo sobre a suposta necessidade da filosofia na escola: “que talvez todo ensino filosófico em ginásios poderia parecer supérfluo, que o estudo dos Antigos é o mais adequado ao jovem ginásial e, conforme a sua substância, a verdadeira introdução à filosofia” (HEGEL apud JAESCHKE, 2003, p. 30).

Em resumo, parece que a experiência de Hegel com o ensino da filosofia no ginásio não teria sido das mais bem-sucedidas. Mas não é essa, todavia, a impressão deixada pelos testemunhos. Eram altamente estimados tanto seu modo de ensinar quanto seu modo de administrar como diretor de escola. Seja mencionado, por exemplo, o juízo de um antigo aluno, Johann Georg August Wirth, que tece elogios não apenas ao método de ensino hegeliano como também à sua forma de relacionar-se com os estudantes, o que o ex-aluno, ainda com respeito a Hegel, denomina de sua “educação livre” (*freie Erziehung*): “como diretor de escola em Nuremberg, atuou Hegel de modo infinitamente benéfico” (HEGEL apud JAESCHKE, 2003, p. 31). De sua atividade docente e administrativa no ginásio de Nuremberg restaram os cursos que foram ministrados, discursos pronunciados ao final de períodos letivos, além de textos em formato de pareceres ou relatórios, nos quais se discute não só a escola em geral quanto o próprio ensino de filosofia no ginásio.

3.2. O MÉTODO DE ENSINO

Inicialmente, a fim de tentar circunscrever a atividade de ensino hegeliana no ginásio, voltemos ainda mais uma vez à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na edição de 1830. Lá no § 3º, tudo que não é pensamen-

to filosófico, isto é, tudo que surge na forma de sentimentos, intuições, desejo, vontade etc., Hegel se refere de modo geral como representações. Em outras palavras, tudo aquilo que não é filosofia, que não foi pensado pela filosofia, é uma simples representação e pertence à nossa vida comum (HEGEL, 1995, § 3, p. 42).

Se o pensamento, como diz Hegel no § 2 da *Enciclopédia*, está presente e ativo em tudo que é humano, na medida em que não estamos inseridos numa perspectiva filosófica, esse pensamento surge misturado com outros materiais sensíveis e espirituais. O exemplo que nosso autor fornece é o de uma proposição como “A folha é verde”, que fundamentalmente possui um conteúdo sensível. Quem diz “a folha é verde” não esteve preocupado em investigar nada além do que aquilo que observa quando vê na natureza uma folha e afirma que ela é verde. Afinal, para quem não tem preocupações filosóficas, o que mais haveria a se pensar a respeito dessa constatação? Já para o filósofo, por outro lado, ali estão presentes categorias, tais como a de ser e singularidade. O filósofo, portanto, vai se deter, como diz Gerard Lebrun a respeito da *Skepsis*,

Deslocando o interesse *daquilo que é enunciado* para *aquilo que é expreso*, ela se demora na significação das palavras utilizadas; antes de ir diretamente ao encontro do que designam, ela se coloca na juntura do dizer e do dito. Deixando de pensar *sobre a coisa*, pensa a coisa tal como ela está presente em virtude do fato de que eu digo. (LEBRUN, 2000, p. 229).

Ainda acompanhando livremente Lebrun, esse exame do significado das representações para o pensar (HEGEL, 1995, § 3) aparece no *Parmênides* de Platão e nos *Tópicos* de Aristóteles, em ambos os casos não existe o objetivo de determinar essências. O que antes predomina é o “dialetrizar”, o exame dos argumentos pró e contra em relação ao Uno e as consequências decorrentes desse exercício, pelo menos no caso do *Parmênides*.

O outro momento, e que não aparece nesses textos citados, é o afirmativo, aquele referido à constituição de uma *episteme*. A partir dessa menção a Lebrun, parece então perfeitamente possível concluir em proveito da nossa compreensão de Hegel, que para ele a filosofia incorpora esse

exame dialético, e não nos esqueçamos que ele ainda afirma que “a natureza mesma do pensar é a dialética” (HEGEL, 1995, § 11, p. 51). O momento racional-especulativo, para nos valermos aqui do jargão hegeliano, esse momento, digamos assim, do *opinar*, de determinação das essências, decorre desse exercício dialético que nos afasta da mera atenção à cor da folha da árvore. A atenção está agora voltada para o ser puro presente nesse é presente na proposição “a folha é verde”.

É nesse contexto que podem ser entendidas as várias referências hegelianas na Introdução da *Enciclopédia* ao que ele chama de “pensamento sem mistura”. E é justamente essa preocupação em filosofar, em exercer essa atividade reflexiva que nos afasta da vida cotidiana, que leva ao que Hegel chama de um dos aspectos da *ininteligibilidade* da filosofia, o que ele ainda considera uma “*falta de costume* de pensar abstratamente” (HEGEL, 1995, § 3, p. 42).

Essa dificuldade de apreensão do pensamento filosófico deriva em um outro aspecto, a saber, o afastamento da filosofia por impaciência gerada por se querer voltar a esse plano mais confortável da representação, de um certo senso comum. Quando se questiona acerca do que pensar a respeito de um conceito, Hegel responde que “nada há mais a pensar que o próprio conceito” (HEGEL, 1995, § 3, p. 43). O exercício rigoroso da reflexão filosófica causa uma desestabilização, perde-se, continua Hegel, o chão, seu ponto fixo e domicílio, não se sabe mais onde está no mundo (cf. HEGEL, 1995, § 3, p. 43). Dessa situação, desse afastamento, receio ou preguiça de levar até o fim uma reflexão sem condicionamentos, busca-se o conforto e a estabilidade no que supostamente haveria de *mais inteligível*, a saber, “os escritores, pregadores, oradores etc. que ditam, a seus leitores ou ouvintes, coisa que estes já sabem de cor, que lhes são familiares, e que se *entendem por si mesmas*” (HEGEL, 1995, § 3, p. 43).

Se pensarmos agora no ensino de Hegel no ginásio em Nuremberg à luz das considerações agora esboçadas, tomemos como objeto de análise o seu parecer intitulado “Sobre o ensino da filosofia nos ginásios, parecer para o inspetor superior de ensino real bávaro Immanuel Niethammer”. No item II – Método, dentre outras ponderações de Hegel referentes ao ensino, uma delas dirá respeito à exigência de fazer com que o estudante aprenda a

pensar abstratamente por meio do pensamento abstrato (HEGEL, 1996, p. 413s, 2018, p. 385s). E aqui é preciso ressaltar uma distinção que Hegel faz entre duas formas de abstração, uma positiva e outra negativa. A positiva, por um lado, refere-se ao esforço em se abandonar o plano não-filosófico, o plano daqueles que se desinteressam por essa reflexão que avança em direção aos pensamentos puros. A negativa, por outro lado, refere-se ao raciocínio destituído de conteúdo, a um pensamento supostamente vigoroso e determinado, mas que de fato é um vazio, é inconsistente e por isso abstrato.

Essa abstração que é puro vazio, formalismo, o vazio de pensamento em geral, nada possui em comum com a abstração do pensamento filosófico. Neste caso, há um conteúdo que pode ser aprendido e ao mesmo tempo serve de material para o filosofar. No § 5 da *Enciclopédia*, Hegel adentra numa discussão que vai na direção oposta àquela em que a filosofia era combatida por ser ininteligível. Aqui se passa então o oposto, a saber, uma facilidade de se movimentar no âmbito filosófico em virtude de uma inteligibilidade a todos acessível, portanto, destituída de qualquer esforço. Hegel recorda que se a tarefa da filosofia é o pensar, e se por natureza todo homem pensa, então a qualquer momento, e sem nenhum esforço podemos também filosofar e fazer julgamentos a seu respeito. Essa presunção só pode mesmo é gerar desprezo pela filosofia. Uma ciência que, diferente de outras, a todos seria acessível e praticável na medida em que pelo simples fato de se pensar, tanto faz se de modo inteligente ou de modo vazio, qualquer pensamento teria valor filosófico. De fato, é mesmo lastimável a situação da filosofia: para o estudo e julgamento de qualquer ciência, prossegue Hegel, há que se estudar, só com respeito à filosofia não. Até para se fabricar um sapato exige-se um aprendizado e exercício, já para o filosofar “não se deve exigir o estudo, o aprendizado de coisas semelhantes nem o [respectivo] esforço” (HEGEL, 1995, § 5, p. 44).

Esse estudo e esforço que em geral se exige de quem quer filosofar, deve também ser exigido do estudante ginásial. Há uma moderna mania (*Sucht*), nota Hegel, particularmente da pedagogia, que, segundo a mesma, o *conteúdo* filosófico é irrelevante, pois se deve *aprender a filosofar sem conteúdo* (HEGEL, 1996, p. 410, 2018, p. 382).

Com efeito, em que mais precisamente Hegel pensa quando critica essa “mania pedagógica” moderna?

Para tornar mais compreensível seu ponto de vista, usa ele, por analogia, a imagem do viajante⁸⁵. Parafraseando Hegel, aprender a filosofar sem se partir de *conteúdos* filosóficos seria o equivalente de se viajar, mas sem que se conhecesse cidades, países, homens etc. Quando conhecemos alguma cidade, aprende-se a viajar e simultaneamente se viaja. Quem viaja, por esse mesmo ato, conhece os lugares com que toma contato, tem acesso a um *conteúdo*. Pensando agora na filosofia, conhecer seu conteúdo envolve neste mesmo movimento o ato de filosofar. Ao conhecer o conteúdo produzido pela filosofia aprendemos a filosofar e efetivamente se filosofa. Posto isso, alguma alma escarninha poderia dizer que então se trata para Hegel de apenas fazer com que conteúdos sejam transmitidos ao estudante. Sim e não. Sim porque se trata mesmo que o estudante tenha contato com o *conteúdo* filosófico: “é de grande importância familiarizar-se com este conteúdo e acolher na sua própria cabeça tais pensamentos” (HEGEL, 1996, p. 410, 2018, p. 382). Não porque a simples transferência de conteúdos seria para Hegel o mesmo que atirá-los como pedras no pensamento daquele que os recebe (HEGEL, 1996, p. 411, 2018, p. 383).

É preciso, portanto, ler com cuidado as palavras de Hegel e buscar compreender a intenção fundamental inscrita nessa necessidade de familiarização do estudante com o conteúdo a nós apresentado pelas diversas filosofias. A crítica fundamental de Hegel ao que ele denomina de “prurido infeliz de educar a *pensar por si* (*Selbstdenken*)” (HEGEL, 1996, p. 411, 2018, p. 383) reside no exercício assistemático e frouxo do mero opinar. Trocando em miúdos, a preocupação central do filósofo é evitar que a filosofia se transforme em mero bate papo, uma conversa na qual apenas expomos nossos preconceitos, nossas *certezas* não examinadas, nosso *sensu comum*. Não nos esqueçamos das importantes considerações de Hegel expostas na Introdução da *Enciclopédia* e anteriormente mencionadas, particularmente do seu § 5, quando lá se critica uma forma de se encarar a filosofia como algo acessível imediatamente a todos, uma vez que se filosofar é *pensar e*, como todos pensam, qualquer um é capaz de filosofar

⁸⁵ Ver, a propósito, HEGEL, 1996, p. 410ss, 2018, p. 382ss.

e sem necessidade de qualquer estudo. Não nos parece que Hegel seja aqui a favor de uma certa “aristocracia do saber”, que a filosofia apenas a poucos esteja ao alcance. O que ele critica é o desprezo que se gera em relação à filosofia ao se supor que ela não passa de mera opinião não fundamentada por nenhum estudo prévio.

Na medida em que nos é apresentado pelo professor de filosofia um determinado *conteúdo*, neste momento o pensamento passa a atuar. Não podemos aprender o que é substância, causa ou qualquer outro conceito filosófico sem compreender aquilo que nos é ensinado. Nesse processo exercitamos nosso pensamento em relação a um determinado conteúdo. Nesse sentido, assinala Hegel: “A filosofia deve *ensinar-se e aprender-se*” (HEGEL, 1996, p. 411, 2018, p. 383). É somente a partir desse *ensinamento*⁸⁶, que ao mesmo tempo é um “em si e para si um fazer por si mesmo” do estudante, poderá este, a posteriori, desenvolver a originalidade filosófica:

Uma vez a cabeça cheia de pensamentos, então tem também a possibilidade de ela própria fazer avançar a ciência e de lhe conquistar uma verdadeira originalidade; mas nada ditas se deve fazer nos Institutos Públicos de instrução, sobretudo nos Ginásios; há que orientar o estudo filosófico essencialmente para este ponto de vista a fim de assim algo se aprender, a ignorância se afugentar, a cabeça vazia se encher com pensamentos e conteúdo e se expulsar a peculiaridade natural do pensar, isto é, a contingência, o arbítrio e a particularidade da opinião. (HEGEL, 1996, p. 412, 2018, p. 383-384).

4. CONCLUSÃO

Em resumo, a filosofia pode ser considerada uma ciência, mas uma ciência que não lida com seu objeto assim como as outras o fazem. Sua preocupação fundamental é ser capaz de encontrar significado, pensar a respeito daquilo que se nos apresenta interior ou exteriormente à nossa consciência como material de reflexão. Nesse processo a filosofia foi capaz de se constituir como, nas palavras de Hegel, “um patrimônio de conteúdo

⁸⁶ Sobre a filosofia possuir um conteúdo determinado e rigoroso, vale citar a seguinte passagem: “A doutrina do direito, a moral, a religião são um âmbito de importante conteúdo; igualmente a Lógica é uma ciência cheia de conteúdo. A Lógica objetiva (Kant: transcendental) compreende os pensamentos fundamentais do *ser, essência, força, substância, causa*, etc, determinações fundamentais igualmente importantes; – a psicologia engloba o *sentimento, a intuição*, etc; – a enciclopédia filosófica, por fim, compreende em geral todo âmbito” (HEGEL, 1996, p. 411, 2018, p. 382-383).

adquirido, formado, elaborado” (HEGEL, 1996, p. 412, 2018, p. 384). Tal patrimônio pode ser aprendido e ensinado, mas isto na medida em que é necessário que a partir dele o estudante possa pensar filosoficamente, e já ao adquirir esse patrimônio ele exercita seu pensamento, filosofa. É certo que não é ainda um filosofar maduro, pois seu filosofar se exerce primordialmente sobre o que foi pensado por outros, todavia, temos aí de todo modo um primeiro passo para que se desenvolva então a originalidade filosófica. Não que Hegel talvez fosse contra o pensamento original do estudante não universitário, apenas que ele, quando emite um parecer sobre o ensino da filosofia nos ginásios para uma autoridade estatal, está preocupado em circunscrever as condições mínimas, e também baseadas na sua experiência de docente e administrador escolar, pelas quais o ensino dessa disciplina deva ser pensado e realizado.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima, livros I-III (Trechos)*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999. (Textos didáticos n. 38).
- GOETHE, J. W. *Fausto - Primeira parte da tragédia*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling*. Tradução de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*. Gesammelte Werke, v. 4. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. 13. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. (Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução, n. 10).

HEGEL, G. W. F. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Werke 4. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1980. (Gesammelte Werke, v. 9).

HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 10).

KÉRVEGAN, J-F. Présentation: L'Institution de la liberté. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Texte traduit e commenté par Jean-François Kervégan. Paris: PUF-Quadrige, 2003. p. 13-15.

JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Wirkung [Manual Hegel, Vida-Obra-Atuação]*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. (A filosofia clássica alemã depois de Kant)*. München: C. H. Beck, 2012.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: UNESP, 2000.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. 4. ed. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes: Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.