

IDEALISMO E METAFÍSICA PLATÔNICA - UMA RELEITURA A PARTIR DE HEGEL

PLATONIC IDEALISM AND METAPHYSICS – A REREADING OUT OF HEGEL

André Cressoni¹

RESUMO

O mais importante do passado filosófico está em não ser somente história da filosofia, mas participar da formação da filosofia do presente. Se a retomada do passado filosófico é um procedimento comum, a forma que essa retomada adquire resulta de diversas variáveis, dentre elas, a via de entrada a esse passado. Propomos aqui investigar como a retomada da filosofia platônica por Hegel tanto participa da construção de seu idealismo quanto oferece uma via de entrada para uma releitura do próprio idealismo platônico. Veremos como Hegel enfrenta toda a tradição da visão dualista e metafísica de Platão, colocando abaixo também a interpretação kantiana. Com isso, o recurso a Platão é uma abertura para questionar a própria filosofia moderna, representada principalmente por Kant. Ao final, veremos como essa releitura hegeliana de Platão surge sob formas diversas em outras leituras contemporâneas sobre o idealismo platônico.

Palavras-chave: Platão; Hegel; Kant; Idealismo; Metafísica.

¹ Doutor pela Universalidade Estadual de Campinas. Contato: cressoni@gmail.com

ABSTRACT

The most important issue of philosophical past lies in not only being history of philosophy, but in taking part in the formation of present philosophy. If the recovery of philosophical past is a common procedure, the form this recovery acquires results from multiple variables, among which is the entrance route to this past. We propose here to investigate how Hegel's recovery of Platonic philosophy both takes part in the construction of his idealism and offers an entrance route towards a rereading of Platonic idealism itself. We shall see how Hegel challenges the whole tradition of a dualist and metaphysical view of Plato, also putting down the Kantian interpretation. In this way, the appeal to Plato is an opening to question modern philosophy itself, mainly represented by Kant. At the end, we will see how this rereading of Plato emerges in different ways in other contemporary readings on Platonic idealism.

Keywords: Plato; Hegel; Kant; Idealism; Metaphysics.

INTRODUÇÃO

A retomada do pensamento grego é uma empreitada comum não só na atualidade, mas, no mínimo, desde o período medieval, tanto com o aristotelismo de Aquino quanto com o platonismo e neoplatonismo de Ficino. O modo como se adentra o pensamento grego é determinante, entretanto, não só para o objeto que se busca ali, mas também para o modo como essa busca será realizada. A porta de entrada diz muito, portanto, sobre o caráter que se conferirá aos conceitos que se interpreta da filosofia antiga da Grécia. Platão é, certamente, um dos casos mais marcantes da diversidade de caracterizações possíveis na abordagem dos gregos. Dentre todos esses caminhos, comumente se toma a conhecida teoria das ideias de Platão na qualidade de um idealismo metafísico no qual as ideias ou formas são compreendidas enquanto substâncias metafísicas que têm uma existência separada da dimensão sensível. Essa leitura deu origem à conhecida distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Desta forma, Platão

passou a ser conhecido como pai de todas as filosofias da dualidade. No entanto, parece-nos razoável problematizar esses caminhos e nos questionar: seria Platão, de fato, um pensador da dualidade, separando tão rigidamente sensível e inteligível? E ainda mais, seria o platonismo realmente um idealismo metafísico? O que incita esse questionamento consiste justamente na diversidade de portas de entrada para uma leitura da filosofia platônica. Nesse sentido, o que propomos aqui é abordar como Hegel interpreta o idealismo presente nos diálogos de Platão, e como, a partir dessa entrada, se propõe uma releitura dessa tese tão comum sobre a teoria platônica das ideias. Para tanto, primeiro abordaremos como Hegel descarta uma linha metafísica de interpretação de Platão, para então colocar as linhas gerais do que Hegel considera ser o idealismo platônico enquanto evitando cair no dualismo. Depois de analisar este quadro geral, adentraremos os dois temas que Hegel faz uso para comprovar sua posição: o conceito de reminiscência através de um ponto de vista epistemológico, assim como o estatuto da ideia em Platão. Neste percurso, se demonstrará que essa releitura hegeliana de Platão manifesta uma grande familiaridade com o próprio idealismo que Hegel quer propor como superação da metafísica tradicional e do idealismo meramente subjetivo de Kant. Ao fim, abordaremos algumas leituras posteriores a Hegel e que demonstram, assim também, uma inclinação a desmontar a visão metafísica e dualista de Platão. Com isso, Hegel deixa de ser uma voz sozinha nessa empreitada de releitura do idealismo platônico.

O PROBLEMA DA METAFÍSICA

Antes de procedermos à interpretação hegeliana de Platão, parece incontornável se perguntar como é possível que Hegel, considerado talvez o principal idealista metafísico do último período da modernidade, poderia nos

oferecer uma leitura de Platão que confronte a versão metafísica e dualista da teoria das ideias? Não seria natural, para Hegel, encontrar em Platão uma confirmação da veracidade de um idealismo metafísico para reforçar a sua própria tese? Assim parece ser, ao menos à primeira vista, quando inicialmente se avalia o assunto. Entretanto, não seria essa leitura de Hegel também uma versão comum da filosofia hegeliana, e inclusive comum demais? De fato, a segunda metade do século XX e o início de nosso século demonstra uma crescente tendência a realizar uma releitura dessa suposta metafísica operada por Hegel. Se Hartmann e Findlay iniciaram esse movimento, Pippin é, hoje em dia, um dos principais a defenderem uma reavaliação dessa tão comum leitura do idealismo hegeliano. Como aponta Pippin, costumou-se ver Hegel como um metafísico, seja de uma metafísica falha, mas interessante, seja de uma metafísica de grande porte, mas incomum e hostil às tradições filosóficas póstumas (PIPPIN, 1999, p. 04-05). Essa leitura de Hegel que se realiza, em grande parte, como cursos de graduação, esse Hegel de manual, deve-se, argumenta Pippin, em parte ao uso popular do texto *A razão na história*, uma vez que é de mais fácil acesso. Esse texto, porém, “não é representativo do núcleo filosófico da posição de Hegel e pode levar a leituras desastrosas de suas outras obras” (PIPPIN, 1999, p. 261 nota 5). Em parte, também, a leitura de Hegel como um metafísico tradicional e ingênuo deve-se à tendência de filiar Hegel ao romantismo alemão² e a um cristianismo de caráter conservador, vendo nas teses hegelianas uma prova da existência de Deus. A necessidade de romper com essa leitura de manual e romantizada

² Não se pode ignorar diversos fatores que ligam Hegel ao romantismo alemão, não só por este ser um traço que marca seu desenvolvimento intelectual até o fim da fase de Frankfurt, mas também por tendências que ainda se exprimem na maturidade. Acreditamos, porém, que uma análise dessa relação deve cumprir-se com precaução, pois não somente Hegel demonstra claramente realizar um rompimento com o romantismo a partir da fase de Jena, mas mesmo os elementos que permanecem são reformulados de uma maneira própria a Hegel.

de Hegel se faz valer exatamente pelo fato de que, a partir dela, induz-se a ver na filosofia hegeliana a teorização de uma substância para além ou mais real que a experiência³.

Se Pippin vê em Hegel uma superação total da metafísica, outros autores vêm na *Ciência da Lógica* de Hegel⁴ uma metafísica reformada (HOULGATE, 1986, p. 123), uma metafísica crítica (LONGUENESSE, 1981, p. 07), que consiste na transformação da metafísica tradicional em lógica⁵. Essa transformação é uma síntese hegeliana entre os ganhos da filosofia transcendental kantiana e a metafísica tradicional ela mesma, e com isso, como aponta Hyppolite, “Hegel não retorna ao dogmatismo anterior, ele prolonga a lógica transcendental em lógica especulativa”. Esse prolongamento resultou em uma lógica que não é formal e vazia, mas concreta e, por isso, viva. Sem abrir mão do conhecimento verdadeiro do real, como fez Kant, e sem postular um ser transcendente, esse “Logos, como vida especulativa, se substitui à metafísica dogmática” (HYPPOLITE, 1991, p. 70). Essa metafísica reformulada enquanto lógica faz-se na qualidade de um Logos vivo que rompe com toda dualidade: “A lógica hegeliana não conhece nem coisa-em-si, nem mundo inteligível”, mas manifesta-se enquanto imanência integral, de modo

³ Como bem aponta Pippin, Hegel disse, em carta a Goethe, que “nós filósofos temos um inimigo comum, a metafísica” (HEGEL apud PIPPIN, op. cit., p. 17).

⁴ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Georg Lasson (hrsg), Vol. I, Hamburg: Felix Meiner, 1963. De agora em diante citado pela abreviação WdL, seguido do volume da edição de Gerg Lasson e do número da página. Para a tradução, citaremos as versões francesa (citado pela abreviação SL seguido do volume e do número da página) e inglesa (citado pela abreviação HSL seguido do número da página). Todos os trechos aqui citados serão de tradução própria, sendo indicado em conjunto as traduções que foram consultadas como auxílio.

⁵ Hegel nota que já Kant havia operado uma transformação da metafísica em lógica, mas sofre do defeito de ter colocado a coisa-em-si como limite além do qual não há nenhuma cognição possível (cf. WdL, I, p. 32; SL, I, p. 36-37; HSC, p. 51). Nessa transformação da metafísica em lógica, Kant não percebeu, porém, que “a coisa-em-si é ela mesma somente um produto do pensamento, e mais precisamente do pensamento abstrativo somente” (WdL, I, p. 45; SL, I, p. 50; HSL, p. 62).

que “*não há segundo mundo, há portanto um Logos e uma vida especulativa absoluta*” (Ibid., p. 71). A concepção de um Logos distante do mundo real, separado da *Realphilosophie*, não pode ser creditada ao idealismo hegeliano. O absoluto da razão, como absoluta normatividade, é também sua própria absoluta mediação e que, com isso, se faz mundo. Essa é a tese hegeliana segundo a qual a *Realphilosophie* é a aparição deste *logos* enquanto natureza e espírito. Ao buscar superar o abismo kantiano que estabelece uma cognição absolutamente subjetiva oposta a um mundo de total escuridão epistemológica, Hegel não criou, portanto, um novo abismo em que um mundo puramente inteligível faz-se de forma completamente independente e autônomo diante do mundo puramente sensível. O apriorismo da instância lógica que Hegel defende não significa que esta é mais real que o mundo material, mas tão somente que é possível e necessária a realização de uma crítica das categorias lógicas do pensar puro que incontornavelmente estão presentes no momento mesmo que concebemos o real. Assim também, esse pensar puro não deve ser concebido como um conjunto de regras vazias e formais que posteriormente serão aplicadas ao real, pois então permaneceriam como dois lados externos um ao outro e cuja relação é acidental. O caráter de imanência e necessidade da lógica hegeliana surge, assim, como supressão absoluta de todo abismo que separa dois mundos, de um lado o sensível e de outro o inteligível. Essa metafísica reformulada enquanto lógica não consiste, portanto, na concepção tradicional que se tem de metafísica, mas tão somente de uma análise dos conceitos neles mesmos, o que não implica uma instância inteligível nem enquanto substância, nem enquanto separada do mundo real. Na realidade, o que vemos ocorrer na filosofia hegeliana é a constante superação das dualidades em todos os níveis e registros nos quais

ela surge. Superar a dualidade consiste na tarefa de superação da própria modernidade, tão presente no pensamento hegeliano.

Com isso, porém, não estaria Hegel distante da filosofia platônica? Se toda investida hegeliana consiste em superar a separação de dois mundos, não significaria isso a supressão do que forma o núcleo da teoria platônica das ideias, ou seja, justamente aquilo que, com Platão, foi um marco na história da filosofia? Se o *logos* vivo hegeliano consiste não somente no enfrentamento da tese kantiana, mas também dessa dualidade tipicamente metafísica, não implicaria isso um enfrentamento daquele que com seus *Diálogos* é comumente considerado o pai de toda metafísica?

O que percebemos, entretanto, é o oposto. No fechamento de sua crítica da metafísica na primeira divisão do Conceito Preliminar da *Enciclopédia*⁶, intitulada Primeira Posição do Pensamento a Respeito da Objetividade Metafísica, Hegel declara: “Platão não é um metafísico dessa espécie (...) embora habitualmente se acredite no contrário”⁷. Então de que ‘espécie’ de metafísico seria Platão? É de se esperar que a resposta a esta questão estaria, naturalmente, onde Hegel aborda de forma mais detida a filosofia contida nos *Diálogos*, ou seja, em suas *Lições sobre História da Filosofia*⁸

⁶ HEGEL, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Werke. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. De agora em diante citado pela abreviação E seguido dos volumes de acordo com numerais romanos (I para a Lógica, II para a Filosofia da Natureza, III para a Filosofia do Espírito), do número do parágrafo (§) quando se tratar do caput, seguido ainda, quando for o caso, da abreviação ‘A’, para a Anotação (Anmerkung) e ‘Z’ para o Adendo (Zusatz). Os trechos citados seguirão a tradução para o português de Meneses (HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995).

⁷ E. I, §36 Z. Não somente Platão, mas também Aristóteles é considerado como não participando dessa metafísica “que persistia na identidade abstrata”, a saber, a chamada metafísica antiga, pré-kantiana.

⁸ HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. De agora em diante designada pela abreviação VGP, seguido do tomo da edição Suhrkamp e do número da página. A tradução dos trechos citados será feita com auxílio da tradução francesa (HEGEL, G.W.F.

ao abordar Platão. Nessas lições, no entanto, toda referência à mera palavra “metafísica” sempre se refere, na verdade, ou à metafísica wolffiana ao explicar contextos mais modernos de um assunto ou ao criticar a tentativa de Tennemann de tomar a filosofia platônica segundo “nossa antiga metafísica” (VGP, Bd. 19, p. 28; LHP, Tome 3, p. 405) e a tentativa de Mendelssohn de “modernizar e transformar em metafísica wolffiana” (VGP, Bd. 19, p. 67; LHP, Tome 3, p. 438) a filosofia platônica. Em momento algum das suas lições sobre Platão Hegel o acusa de ser um filósofo metafísico.

Sabe-se que a leitura metafísica de Platão consiste em tomar as ideias como modelos ou substratos independentes e autônomos diante do sensível. Para Hegel, esse é o erro do que poderíamos chamar de uma leitura imediatista do texto de Platão, ou seja, tomar as representações que Platão nos oferece como verdadeiras na forma como nos são imediatamente apresentadas. Esse é o erro que Hegel vê na leitura moderna da filosofia de Platão, necessitando-se, ao contrário, distinguir entre o que é representação e o que é conceito, o mítico e o filosófico. Sem esse cuidado, afirma Hegel, “pode-se facilmente vir a pensar essas ideias segundo o modo das modernas categorias do entendimento, como substâncias (...) que existem para além da realidade”. Contra isso, “se se compreende o que é o filosófico, não se para em tais expressões e compreende-se a intenção de Platão” (VGP, Bd. 19, p. 30; LHP, Tome 3, p. 407).

Como compreender, então, o trecho supracitado da *Enciclopédia*? Se olharmos mais detidamente, a tradução do trecho por “dessa espécie” pode induzir o leitor a crer que Hegel queria dizer que Platão é um metafísico, mas não desse tipo de metafísica que acabara de ser criticada, a saber, a

Leçons sur l'histoire de la philosophie. Trad. Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1972 – designado pela abreviação LHP, seguido do tomo e da página).

metafísica pré-kantiana. Mas o termo utilizado não é “dessa espécie”, o que no alemão implicaria usar os termos *Art* (espécie) ou *Sorte* (tipo), ou ainda *Gattung* (gênero). O termo utilizado é tão somente *solcher* (*Platon ist kein solcher Metaphysiker*). Diante disso, seria mais prudente traduzir o trecho por “Platão não é tal metafísico”. A diferença é sutil, de fato, mas acreditamos que abre menos espaço para dúvidas, pois se quisermos fazer convergir as *Lições* e a *Enciclopédia*, então parece-nos incontornável admitirmos que aquilo que Hegel nos diz neste trecho da *Enciclopédia* é que Platão não é um metafísico de qualquer espécie. Ao falar do mundo intelectual em Platão, Hegel declara:

Ele não é um além da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) no céu, em um outro lugar, mas ele é o mundo efetivo (*wirkliche Welt*); como também para Leucipo: o ideal é aproximado da realidade efetiva, não é metafísico (VGP, Bd. 19, p. 38; LHP, Tome 3, p. 414).

Se assim for, então, segundo a própria leitura hegeliana de Platão, é necessário rompermos com a leitura tradicional dos *Diálogos*. Tal como o reexame atual da metafísica hegeliana implica questionar a leitura de manual de Hegel, trata-se aqui também que questionar a leitura de manual que se faz de Platão e que marcou mais de dois mil anos de história da filosofia. Isso é o que a própria leitura hegeliana de Platão demanda: que se busque para a metafísica um outro pai, pois Platão não o é.

O IDEALISMO OBJETIVO DE PLATÃO

Ao negar caracterizar a filosofia platônica enquanto metafísica ou dualismo, Hegel enfrenta toda a tradição que perdurou até sua própria época e que, com o neoplatonismo e a escolástica, ensinou os *Diálogos* a partir do horizonte de uma realidade cindida em dois mundos, de uma metafísica do

entendimento, e que perdurou também depois de Hegel com Nietzsche e Heidegger até a atualidade (LOLAS, 2009, p. 232). Nessa ruptura com toda uma tradição de leitura dos diálogos platônicos, fica bem claro como Hegel acredita encontrar em Platão um ideal que é próprio à época moderna, a identidade de ideal e real. Assim, no manuscrito de Griesheim⁹, ao falar de Deus como unidade de corpo e alma, declara Hegel em *Lições sobre Platão*:

Essa é uma grande definição de Deus, uma grande ideia que, de resto, não é outra que a definição da época moderna: a identidade da objetividade e da subjetividade, o caráter inseparável do ideal e do real, da alma e do corpo (LP, p. 82-83 e 84-85).

Mas se essa é uma definição da época moderna, não estaria então Platão preso a um ideal de modernidade, justamente a que Hegel busca superar? Na verdade, a modernidade a ser superada é, segundo Hegel, aquela que separa a objetividade e a subjetividade, o ideal e o real. O termo que Hegel usa neste trecho é *die Definition neuerer Zeit*, ou seja, “a definição do novo tempo”. De fato, como Vieillard-Baron aponta em nota à sua tradução, os próprios termos utilizados – *Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen* – indicam que a referência está voltada para o *Sistema do idealismo transcendental* e *A alma do mundo* (LP, p. 140, nota 39) de Schelling, ou seja, uma filosofia que, mesmo sendo criticada a partir da *Fenomenologia do Espírito*, talvez seja a que está mais presente no interior do idealismo especulativo hegeliano, chegando mesmo a ser defendida por Hegel durante anos, principalmente no período de Jena, pois partilha da busca das filosofias pós-kantianas pelo ideal de unidade entre

⁹ Traduzido e editado por Vieillard-Baron: HEGEL, G.W.F. *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Aubier, 1976 – citado de agora em diante pela abreviação LP seguida da página.

os opostos. Com isso, aquilo que Hegel encontra em Platão é exatamente o que Hegel, ele mesmo, buscará como horizonte de sua própria filosofia e que consiste na tarefa da modernidade pós-kantiana, a saber, unir o ideal e o real. Como aponta Vieillard-Baron, “Para Hegel, segundo uma tradição platônica herdeira dos pais gregos, aliar o ideal e o real é ser fiel ao ensinamento de Platão” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 273)¹⁰. De fato, essa unificação do que a modernidade separou – essa cisão cujo abismo entre o inteligível e o sensível constitui-se como herança da filosofia moderna – e, principalmente, a modernidade em sua forma mais bem elaborada em Kant, é uma tarefa que Hegel se pôs desde muito cedo e cuja resolução ele demonstra procurar, já desde então, pela aproximação com Platão¹¹.

Aliar-se a Platão significa, portanto, justamente recusar o dualismo que cerca toda a modernidade e, conseqüentemente, recusar o dualismo que cerca a leitura dos diálogos de Platão. Significa recusar que a ideia da razão está separada do mundo, seja numa instância transcendente, seja numa instância meramente subjetiva do pensar. Como aponta Duso, há uma forte presença de Platão que surge, na *Ciência da Lógica*, no momento mesmo de maior unidade e superação de toda dualidade, a Ideia Absoluta, e não só com o método demonstrando-se enquanto dialética, mas no requerimento de buscar a coisa em si e por si (DUSO, 1969, p. 22-23)¹². No entanto, a presença

¹⁰ Com isso, continua Vieillard-Baron, Hegel mantém a linha dos platonistas de Cambridge: “Como foi o caso antes dele para os platonistas de Cambridge, Henry More e Ralph Cudworth, a interpretação de Platão o interdita de separar o sensível e o real como dois domínios estranhos”.

¹¹ Analisaremos, aqui, a abordagem hegeliana tal como se apresenta em sua maturidade, principalmente nas Lições sobre História da Filosofia. Entretanto, o questionamento dessa suposta dualidade da filosofia platônica já é realizada por Hegel desde seus anos de juventude, enfrentando, por isso, a leitura corrente do Iluminismo e de Kant. Sobre o assunto, cf. nosso artigo Sócrates no período das Luzes – a crítica do jovem Hegel à imagem socrática no espírito do Iluminismo alemão, Revista E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, nº 26, Julho 2009/Junho 2013.

¹² Duso acrescenta ainda a referência ao Bem platônico no último momento antes da passagem para a Ideia Absoluta, a saber, a Ideia do Bem. Uma análise dessa referência ao Bem platônico

platônica não está limitada à esfera da Ideia, mas encontra-se espalhada por toda a lógica hegeliana. Tal como a *Fenomenologia do Espírito*, também o pensamento platônico faz-se na qualidade de um trajeto que é expresso no mito da caverna. Há de se questionar, porém, se o caminho da educação que leva à consciência de si se faz no mito da caverna em Platão, não dever-se-ia, portanto, circunscrevê-lo tão somente à formação do espírito, à *Bildungsroman* da *Fenomenologia do Espírito*? Se avaliarmos como as lições de Hegel sobre Platão se desenvolvem, esta segue de perto uma ordem do sistema hegeliano, a saber, primeiro uma introdução aos temas gerais da filosofia platônica, voltados para o tema da educação do espírito. Esta é seguida dos três momentos nos quais Hegel divide seu sistema, a saber, a lógica, ou dialética, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Diante disso, parece-nos que Hegel ensinou Platão segundo a sua própria ordem: a educação do espírito, ou a *Fenomenologia do Espírito* como introdução ao sistema¹³, e daí a lógica, ou a *Ciência da Lógica*, a Filosofia da Natureza, segundo momento da *Enciclopédia*, e a filosofia do espírito, terceiro momento da *Enciclopédia* e que abarca também a *Filosofia do Direito*.

Entretanto, mesmo que essa correlação das divisões das lições de Platão e a filosofia de Hegel tenham correspondência razoável, acreditamos que seria um erro delimitarmos de modo tão rigoroso todos os temas que nelas surgem. Inclusive devido ao fato que, se analisado de modo mais detido, diversos temas da *Fenomenologia do Espírito* surgem nos momentos posteriores do sistema hegeliano, ainda que de modo mais amplo e profundo.

requereria uma investigação mais detida sobre como Hegel lê a ética e filosofia política de Platão na República e sua relação com a filosofia do espírito hegeliano, o que extrapola o objeto do presente artigo.

¹³ Vieillard-Baron aponta, acertadamente, que essa introdução corresponde a um tipo de fenomenologia da consciência, caminho no qual esta tornar-se consciente de si mesma (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 265).

Tendo isso em mente, não seria improvável que o mesmo ocorresse no caso das lições de Platão. No que diz respeito ao trajeto do mito da caverna, Hegel a divide, seguindo Platão, em dois momentos das ciências, o do sensível e o do inteligível. Para evitar dualismos, Hegel aponta que, se “com o sentimento (*Gefühl*) se erige o arbitrário (*Willkür*) como determinação da verdade”, uma vez que este “não é o modo verdadeiro da verdade”, ainda assim “mesmo o conteúdo mais elevado (*der höchste Inhalt*) deve existir no sentimento” (VGP, Bd. 19, p. 56; LHP, Tome 3, p. 429).

Com essa divisão, o momento inteligível é dividido em dois outros momentos, a saber, o pensar enquanto *διάνοια* e o pensar enquanto *νόησις*, que Hegel traduz, respectivamente, por pensar (*Denken*) e pensar puro (*reine Denken*). Se atentarmos em como Platão determina ambas, que é seguido de perto por Hegel em suas lições, veremos que se referem, respectivamente, ao entendimento (*Verstand*) e à razão (*Vernunft*), tal como Hegel as compreende¹⁴. Assim, a *διάνοια* faz uso de imagens do momento anterior, o sensível, e corresponde em geral às ciências matemáticas, enquanto a *νόησις* se desfaz das imagens do sensível e trata do universal em si mesmo, as ideias¹⁵. Em suma, o trajeto no âmbito inteligível da ciência se desenvolve de um momento que opera divisões¹⁶ e parte de representações e hipóteses até um momento em que se deixa passo a passo essas representações e divisões para um conhecimento do princípio não hipotético e que caminha no puro pensar. Ora, não é esse o passo que Hegel constantemente nos

¹⁴ Sobre essas divisões no fim do livro sexto da República, cf. PLATÃO, República 509 A – 511 E. Em sua tradução, Grube traduz *διάνοια* por pensamento (thought) e *νόησις* por entendimento (understanding). Acreditamos que a tradução por entendimento e razão não perde o sentido, tendo ainda o ganho de se tornar mais compreensível para a realização do paralelo com a filosofia hegeliana.

¹⁵ Em suas lições, Hegel cita o trecho 510 B-D da República que trata da diferença entre ambas.

¹⁶ Como aponta Robin, a *διάνοια* traz exatamente esse caráter de divisão, seguindo o prefixo *διá* que tem o sentido de dividir, separar (ROBIN, 1957, p. 16).

oferece em sua *Ciência da Lógica*? Constantemente demonstrando-nos que o entendimento, partindo de hipóteses não demonstradas de fato, opera com divisões e mais divisões, sem nunca oferecer um princípio puramente conceitual e que supera essas divisões. Não são essas ciências do entendimento que tomam as representações como dados que são assumidos enquanto hipóteses na busca do verdadeiro no pensar puro, no inteligível? Não é o entendimento – seja enquanto metafísica, seja enquanto filosofia transcendental ou empirismo – que opera com categorias tomadas como pressupostas e não as investiga de forma crítica¹⁷? Ainda que tomemos precaução em não admitir uma correspondência exata, não nos parece ser algo distante disso o que Platão quer dizer quando afirma, através do personagem Sócrates, sobre as formas de pensamento que os teóricos da *ἰδιόμοια* assumem: “Eles fazem dessas suas hipóteses e não pensam ser necessário dar uma avaliação delas, tanto para eles mesmos como para outros, como se elas fossem claras para todos” (PLATÃO, *República*, 510 C5-7). Essas são exatamente as características que Hegel critica nas filosofias do entendimento e buscou superar em sua dialética especulativa, tal como na *República* se anuncia que só a dialética, enquanto puramente inteligível, pode superar o pensar que opera por divisões e representações.

Sobre a cisão entre essa unidade puramente inteligível da razão e o sensível na tese platônica, pode-se dizer, como aponta Sayre (SAYRE, 1983, p. 4-7)¹⁸, que, se o personagem Sócrates, no livro VII da *República*,

¹⁷ Hegel volta essa crítica para o que ele considera como o proceder do entendimento presente tanto na metafísica tradicional quanto no empirismo e em Kant (E. I §28, assim como WdL, GL, I p. 28; SL, I p. 32; HSL, p. 47.).

¹⁸ Analisando o argumento tradicional da teoria platônica de que as formas, ou ideias, são conhecíveis diretamente, Sayre aponta, sustentando-se no livro VII da *República*: “O sentido no qual as Formas são diretamente conhecíveis, portanto, não exclui a percepção como totalmente irrelevante” (SAYRE, 1983, p. 7).

de fato defende que a finalidade do inteligível consiste em “tentar, através de argumento e aparte de toda percepção sensível, encontrar o ser ele mesmo de cada coisa” (PLATÃO, *República*, 532 A4-6), não obstante, anteriormente afirmou-se que o sensível pode “estimular o pensamento” (PLATÃO, *República*, 524 D3) de modo que “guia a alma e volta-a em direção do estudo daquilo que é” (PLATÃO, *República*, 525 A1-2). Dois pontos devem ser sublinhados aqui quanto a uma possível coerência da leitura hegeliana: em primeiro lugar, a argumentação puramente inteligível, aparte de todo sensível, não implica para Hegel numa metafísica tradicional, já que sua própria lógica consiste nessa argumentação inteligível que não se refere diretamente ao sensível. Em segundo lugar, o que no sensível estimula o pensar neste trecho da *República* é justamente a oposição conflituosa em que se faz necessário buscar o que ali é universal. Deste modo, a busca socrática por aquilo que é, esse universal inteligível, é a resolução de uma oposição ou contradição sensível que, como tal, o reduz a uma relatividade e instabilidade não passível de explicação objetiva. Essa busca é o lema do mito da caverna. Esse é, também, o lado que Hegel aborda quando afirma que o esforço platônico está em determinar o universal, uma vez que o sensível imediato não é verdadeiro devido a sua mudança, devido ao seu caráter relativo. Hegel ainda diz que “ele é assim a contradição e a contradição não resolvida (*unaufgelöste Widerspruch*)” (VGP, Bd. 19, p. 63; LHP, Tome 3, p. 435). Se a *Ciência da Lógica* desdobra a resolução das contradições puramente inteligíveis, por outro lado, é na *Fenomenologia do Espírito* que as contradições sensíveis são resolvidas rumo à consciência de si, ao universal que jaz no espírito e que se faz enquanto reminiscência, enquanto interiorização do espírito em si mesmo. É esse caminho espiritual de busca do universal como resolução das oposições exteriores, originadas nas particularidades e acidentes da

experiência sensível em sua imediatez, que se deflagra a experiência da consciência tal como se apresenta na *Fenomenologia do Espírito* e que evoca, para Hegel, o lema do mito da caverna.

UMA LEITURA EPISTEMOLÓGICA DA REMINISCÊNCIA

Todo esse trajeto que define o mito da caverna, desde o momento mais imediato do sensível até o mais alto do inteligível, para Hegel, como aponta Vieillard-Baron, resulta na reminiscência (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 251)¹⁹. Se o resultado da *Fenomenologia* é a interiorização do espírito em si mesmo, e se também o trajeto do mito da caverna resulta na reminiscência, isso não significa que a reminiscência está restrita ao resultado da *Fenomenologia*. Tal como os temas acima analisados têm um lugar mais transversal do que situado rigidamente, assim também a reminiscência (em alemão traduzido pelo termo *Erinnerung*) não tem seu registro limitado à esfera de formação do espírito, mas alcança a esfera do pensar puro. A própria lógica hegeliana demonstra-se como progredir que é um constante adentrar do pensar puro em si mesmo (HIBBEN, 1908, 68-69)²⁰. Hegel compreende a alma platônica e sua vida enquanto pensamento, e que este pensar não é uma faculdade ou característica da alma, mas é a alma ela mesma e sua vida. Tendo isso em mente, a reminiscência ganhará, para Hegel, o sentido de que toda a ciência consiste em um adentrar do pensamento em si mesmo. Não caberia, aqui, analisar o sentido da *Erinnerung* no que toca a compreensão hegeliana da alma em Platão enquanto vida. O que nos interessa aqui é sua relação mais

¹⁹ Vieillard-Baron aponta, ainda, que a reminiscência como interiorização é, para Hegel, “o movimento que leva à dialética ascendente”, um ponto que Platão ele mesmo nunca deixou claro (Ibid., ibidem). Em todo caso, é bastante claro que essa leitura resulta em um profundo acordo da dialética ascendente de Platão com a própria concepção hegeliana do trajeto da dialética.

²⁰ De um ponto de vista ainda mais amplo, toda a filosofia hegeliana é um adentrar do espírito em si mesmo através das diversas esferas na qual o real como um todo se desdobra.

direta com um idealismo não dualista e, por isso, que supera as dualidades da modernidade. Como Hegel o declara sobre a formação da alma enquanto interiorização:

Não se deve, portanto, pensar o idealismo de Platão como um idealismo subjetivo, como o mau idealismo que é bem representado na época moderna, como se o homem em geral não aprendesse nada, não é determinado por nada externamente, mas que todas as representações são engendradas do sujeito (VGP, Bd. 19, p. 53; LHP, Tome 3, p. 427).

Isso não quer dizer, entretanto, que a consciência é um vazio esperando ser preenchido por dados externos ou uma tábula rasa que dever ser carimbada com as sensações.

Com efeito, aprender, segundo a representação imediata que se tem, exprime a recepção (*Aufnahme*) de algo estranho na consciência pensante (*denkende Bewußtsein*), - modo de ligação mecânica e de preenchimento de um espaço vazio por coisas que são estranhas e indiferentes a esse espaço ele mesmo. Uma tal relação exterior de adição, onde a alma aparece como *tabula rasa* (como no ser vivo: adição de partículas) não convém à natureza do espírito (é morta) (VGP, Bd. 19, p. 42; LHP, Tome 3, p. 417-418).

Essa posição teórica, segundo a qual o conhecer consiste tão somente numa recepção de dados externos em uma consciência ou alma vazia esperando ser preenchida, é justamente o combate de Platão contra os sofistas. Ao apontar isso, Hegel relaciona essa posição sofística com o empirismo moderno.

Isso não é a ciência, representar assim o aprender como alguns o fazem (ele [Platão] pensa com isso os sofistas), que falam da educação como se o saber não estivesse contido na alma, mas sim como se se introduzisse a ciência na alma da mesma maneira que se é colocada a visão nos olhos cegos, como se operasse da catarata. Essa representação segundo a qual o saber vem inteiramente do exterior encontra-se na época moderna segundo os bastante abstratos e grosseiros filósofos da experiência (LP, p. 86-87)²¹.

Não obstante Hegel não o diga aqui, é este o lado humeano de Kant que foi alvo da crítica hegeliana, a saber, as categorias do entendimento são somente formas que devem ser preenchidas pelos dados da intuição sensível.

No sentido contrário, “Platão dá imediatamente a essa questão um significado especulativo”, a saber, o homem encontra em seu próprio espírito a fonte do conhecimento, “a base (*Grundlage*) [desse conhecimento] é imanente ao espírito, à alma do homem” (VGP, Bd. 19, p. 54; LHP, Tome 3, p. 427)²². Isso significa que o idealismo platônico já carrega um dos principais méritos que Hegel vê em Kant, a saber, “o que ele [o espírito] conhece assim, ele desenvolve a partir de si mesmo” (VGP, Bd. 19, p. 42; LHP, Tome 3, p. 417). Entretanto, Platão não pararia por aí, mas tira as conclusões de um

²¹ A versão de Griesheim editada e traduzida por Vieillard-Baron e de Michelet divergem neste ponto, já que, no texto de Michelet, a primeira frase deste trecho aparece como Hegel citando Platão (VGP, Bd. 19, p. 54; LHP, Tome 3, p. 427): “Ele diz: ‘Nós devemos sustentar quanto à ciência e o aprender (παιδείας) que elas não são adquiridas’ (elas não são para serem representadas dessa forma), ‘como alguns proclamam’ (ele quer dizer com isso os sofistas), ‘que falam da educação como se o saber não estivesse contido na alma, mas como se se introduzisse a ciência na alma da mesma maneira que é colocada a visão nos olhos cegos’, como se se operasse da catarata”. Essa citação encontra-se em República 518 B5-C1, que na tradução inglesa de Grube consta como: “A educação não é o que algumas pessoas declaram ser, a saber, colocar conhecimento nas almas que carecem dela, como colocar a visão nos olhos cegos”.

²² Hegel se utiliza aqui indiscriminadamente os termos espírito (Geist), alma (Seele) e mesmo consciência (Bewußtsein).

idealismo objetivo, e não subjetivo. Deste modo, o que Hegel vê em Platão é um idealismo no qual o universal, já presente no espírito, desenvolve-se a partir de si mesmo, de modo que sua interiorização é o encontro deste universal e assim, sendo para si o que é em si, é o conhecimento: “Tal é o conceito do verdadeiro universal em seu movimento; o universal, o gênero é nele mesmo seu próprio devir. O gênero é isso: devir por si o que ele é em si mesmo” (VGP, Bd. 19, p. 42-43; LHP, Tome 3, p. 418). Esse universal, esse gênero que é seu próprio devir, é o espírito, já que “O espírito é o gênero absoluto”. O intuito de Hegel com isso não é uma mera reflexão imediata da razão em si para si mesma, mas mostrar que, nesta reflexão que produz conhecimento, todos os dados apreendidos não devem ser tomados como algo estranho ao espírito, e sim que, aquilo que nas particularidades e acidentes das representações sensíveis demonstra-se enquanto universal, apresenta-se no interior do próprio espírito: “Representações das coisas vêm, portanto, do exterior; contudo, [são representações que vêm] de [coisas] singulares, temporais, passageiras – e não o universal, o pensamento” (VGP, Bd. 19, p. 43; LHP, Tome 3, p. 418)²³. A apreensão do que nas representações passageiras e singulares é universal significa, para o espírito, a supressão da alteridade com a qual essas representações inicialmente se apresentaram. Essa supressão da singularidade pela universalidade ou objetividade implica a supressão da própria alteridade destes dados diante do espírito. Deste modo, conceber o que nas aparências é universal e objetivo implica conceber aquilo que o próprio espírito em si mesmo é: “Enquanto ele suprime essa aparência de alteridade, ele concebe o que é objetivo, isto é, se dá imediatamente a

²³ Com auxílio da tradução francesa de Garniron, adaptamos nossa tradução para deixar este trecho mais compreensível. Deste modo, onde Garniron simplesmente inclui termos na frase, escolhemos pelo uso de colchetes para explicitar onde se encontra nossa intervenção na frase original de Hegel.

consciência de si mesmo, chegando assim à ciência” (VGP, Bd. 19, p. 43; LHP, Tome 3, p. 418). A reminiscência surge na *Ciência da Lógica* já ao início da Doutrina da Essência ao sair da relação puramente imediata quanto ao ser, ou seja, as representações são tomadas na qualidade de aparência, pois não se prende a sua mera recepção, mas descortina ali as relações que subjazem e constituem o próprio ser aparente, cujo tema é desenvolvido na esfera da Essência. A reminiscência é ir além do imediato do ser, mas que, enquanto permanecer em si, não está distante do ser, isto é, não significa oposição, mas relação: o permanecer em si mesmo é o permanecer no universal, e por isso é o caminho do espírito para si mesmo.

Após evocar a reminiscência como esse ir além do meramente imediato do ser, Hegel apresenta três atividades reflexivas que exploram os erros de pautar o conhecimento tanto com base no dado imediato quanto com base na mera reflexão autônoma.

A primeira atividade reflexiva, denominada de reflexão ponente (*setzende Reflexion*), consiste em negar completamente o dado imediato e, em lugar deste, a reflexão põe para si uma determinação tão somente pensada. A supressão do ser imediato enquanto aparência decorre devido à asseveração do pensar enquanto pura posição reflexiva, completamente autônoma e destacada do ser imediato. Ela é, com isso, também um retorno a si (*Rückkehr*), mas que abriu mão daquilo que encontra diante de si enquanto dado: “Portanto, a reflexão *encontra diante dela* um imediato (*ein Unmittelbares*) que ela transcende (*hinausgeht*) e do qual ela é o retorno (*Rückkehr*)”. Desta forma, porém, a reflexão não é somente um pôr, mas um pressupor, já que “esse retorno é somente a pressuposição (*Voraussetzen*) do qual a reflexão encontra diante de si” (WdL, II, p. 16; SL, II, p. 19; HSL, p. 402), ou seja, o próprio fato de negar o imediato implica em pressupor este mesmo

imediatamente. A forma como Hegel trata o idealismo de Platão – os elogios, uma linguagem que demonstra adesão e a própria apresentação do argumento platônico como uma reflexão do espírito que não nega o dado imediato – deixa claro que a reminiscência não é este retorno que está presente na reflexão ponente. Pelo contrário, essa é a posição da metafísica dogmática que nega toda realidade ao imediato, determinando o real unicamente pelo pensar²⁴. Uma outra forma de reflexão que não nega o imediato deve ser teorizada.

E assim, a segunda atividade reflexiva surge de dentro da primeira como que completando-a, pois, uma vez que a reflexão ponente pressupõe o imediato, esse mesmo imediato adquire um estatuto de autonomia, minimamente relativa que seja. A reflexão externa (*äußere Reflexion*) pauta-se em assumir o dado imediato como um afrontamento diante da reflexão:

A reflexão em seu pôr (*Setzen*) imediatamente supera seu pôr e, assim, tem uma *pressuposição imediata*. Ele encontra isso, portanto, diante dele como algo do qual ele inicia, e do qual ele é, primeiro, o regressar (*Zurückgehen*) em si (WdL, II p. 17; SL, II p. 21; HSL, p. 403).

O problema agora jaz na tomada de posição que deixa a própria reflexão de fora, ou seja, este outro é completamente externo à própria reflexão. Ainda que este imediato seja posto enquanto um outro do qual a reflexão é um retorno, a reflexão permanece completamente subjetiva, de modo que ela não é, ela mesma, parte constitutiva do que esse imediato é para a reflexão.

²⁴ A identificação da reflexão ponente com a metafísica dogmática é oferecida por Longuenesse (LONGUENESSE, 1981, p. 64). Pippin, de outro lado, identifica a reflexão ponente com a filosofia da *Tätigkeit* de Fichte, no qual todo o real é concebido como pura posição do Eu penso provindo de Kant (PIPPIN, 1999, p. 214).

a determinação que ela põe é, por isso, somente um posto (*ein Gesetztes*); ela é um imediato, mas não enquanto igual a si mesma, mas enquanto negando a si; ela tem uma relação absoluta ao retorno em si; ela é somente na reflexão em si, mas

ela não é essa reflexão mesma (WdL, II p. 20; SL, II p. 24; HSL, p. 406).

Essa reflexão aponta para um empirismo e, também, ao idealismo transcendental kantiano que é explicitamente criticado neste ponto por Hegel²⁵. Entretanto, tal como na passagem da reflexão ponente para a reflexão externa, esta também encontra em si mesma aquilo que a leva adiante para superar suas próprias limitações. O que a reflexão externa encontra como dado completamente de fora a ela resulta, assim, como sendo parte de sua própria atividade reflexiva. Na mera aceitação do dado imediato, ela passa ver que está ali implícita sua própria reflexão.

“Mas nela [a reflexão externa] há também implícito o conceito da reflexão absoluta; pois o universal, o princípio ou regra e lei ao qual ela avança em sua determinação vale como a essência daquele imediato do qual se começou; e esse imediato conta, portanto, como uma nulidade, e ele é somente o retorno a partir dele, sua determinação pela reflexão, que é a posição do

²⁵ Já desde o período de *Iena* Hegel critica como o idealismo subjetivo de Kant incorporou esse lado empirista, chegando a compará-lo com Locke neste ponto (cf. HEGEL, G.W.F. *Glauben und Wissen*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 313 - de agora em diante citado pela abreviação GuW seguido da página. Para a tradução inglesa: HEGEL, G.W.F. *Faith and Knowledge*. Trans. Walter Cerf and H.S.Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 78 - de agora em diante citado por FK seguido da página). Sobre a relação dessa reflexão com o empirismo e com a filosofia transcendental, aponta Longuenesse: “Pelo acento colocado sobre o dado, em sua irreducibilidade às determinações racionais, o momento da reflexão exterior evoca o empirismo; pela insistência sobre o sempre já pensado que se encontra, é um empirismo que se desenvolve em filosofia transcendental” (LONGUENESSE, 1981, p. 65).

imediatamente de acordo com seu verdadeiro ser. Portanto, o que a reflexão faz para o imediato, e as determinações que provêm dele, não são nada de externo ao imediato, mas são seu próprio ser” (WdL, II, p. 19; SL, II, p. 23; HSL, p. 405).

O que resulta consiste, portanto, em uma síntese entre a reflexão ponente e a reflexão externa, que Hegel denomina de reflexão determinante (*bestimmende Reflexion*). Este é um dos lemas principais de Hegel, a saber, recusar o ou-ou, a dualidade a que as filosofias do entendimento se prendem. Deste modo, como o próprio trecho citado indica, o dado imediato não é negado, assim como o pôr reflexivo também não é recusado, mas o verdadeiro ser do imediato é um encontro entre aquilo que foi apreendido e aquilo que foi refletido. Nem o ser ele mesmo é inalcançável, nem a reflexão é destacada do ser, mas é a reflexão que interiorizou o ser como seu outro, e faz-se a si mesmo nessa alteridade.

Assim, na medida em que é o ser-posto (*Gesetztsein*) que é, ao mesmo tempo, reflexão em si mesmo, a determinidade-de-reflexão (*Reflexionsbestimmtheit*) é a relação ao seu ser-outro (*Anderssein*) dentro de si mesma. Ela não é uma determinidade essente (*seiende*), calma, que seria relacionada a um outro de tal maneira que o termo-relacionado (*das Bezogene*) e sua relação são distintos um do outro, o primeiro um essente-em-si (*Insichseiendes*), um algo que exclui de si seu outro e sua relação a esse outro. Mas sim, a determinação-de-reflexão (*Reflexionsbestimmung*) é em si própria o lado determinado e a relação desse lado determinado como determinado, isto é, com sua negação (WdL, II, p. 22-23; SL, II, p. 47; HSL, p. 408)²⁶.

²⁶ Ainda que se possa dizer que essa posição será mais bem desenvolvida no decorrer da Ciência da Lógica por estar situada na Doutrina da Essência, não se pode dizer que ela será posteriormente abandonada por Hegel ao adentrar o domínio Conceito ou ao atingir o nível mais alta da Ideia. A divisão A - A Ideia da Verdade, do capítulo dois da seção da Ideia intitulada A Ideia

Com este terceiro momento da reflexão Hegel busca superar os limites da metafísica, do empirismo e da filosofia transcendental, ultrapassando-as aquilo que estas carregam de unilateral. Ao mesmo tempo, alcança-se o que Hegel havia delimitado ao tratar do idealismo platônico: não tratar as representações dadas tão somente em sua imediatidade, isto é, segundo seu caráter passageiro e acidental, mas encontrar ali o que é a determinação universal própria ao espírito, de modo a suprimir a aparência de alteridade entre o espírito e o real, entre o inteligível e o sensível. A reflexão determinante, apresentada como superação das reflexões do entendimento na Doutrina da Essência, corresponde, por isso, às características que Hegel atribui ao idealismo de Platão. É nisso que Hegel insiste sobre o idealismo platônico. Assim seguem as primeiras palavras das lições de Platão segundo a versão de Michelet:

Platão pertence, ele também, aos socráticos. Ele é o mais célebre dos amigos e discípulos de Sócrates, é ele que aprendeu o princípio de Sócrates na sua verdade, a saber, que a essência está na consciência, é a essência da consciência: que o absoluto está no pensamento e que toda realidade é o pensamento, - não o pensamento unilateral ou no sentido do mau idealismo, para o qual o pensamento vem novamente se colocar de um só lado e se sabe como pensamento consciente que se opõe à realidade, mas o pensamento que é, em *uma* unidade, tanto a realidade quanto o pensar, o conceito e sua realidade no movimento da ciência – ideia de um todo científico (VGP, Bd. 19, p. 10; LHP, Tome 3, p. 389).

Ao analisar o mito do *Fedro* sobre alma retratada na imagem de uma carruagem, os dois cavalos e suas asas, Hegel concebe-o na linha de uma

da Cognição, confirma isso: cf. WdL, II, p. 444; SL, II, p. 503; HSL, p. 788.

temática epistemológica. Ele cita a passagem 246 A-C que apresenta a imagem da alma humana como o cocheiro em luta entre duas tendências representadas por um cavalo belo e bom e um outro como o oposto, e esta alma, caindo ao mundo, forma-se em uma mistura de corpo e alma. E ainda que Hegel admita se tratar de uma passagem difícil de conceber até mesmo para os antigos, ele afirma: “Assim, um é a alma como pensar, o ser-em-si-e-por-si (*Anundfürsichsein*), e de outra parte a ligação com uma matéria” (VGP, Bd. 19, p. 48; LHP, Tome 3, p. 422). Se, como vimos, Hegel tem o intuito de extrair o núcleo filosófico de dentro do mito, sem confundir o conceitual com a representação imediata que Platão nos oferece, então o que se tem em mãos nesse mito, na leitura hegeliana, é tanto a alma considerada enquanto pensamento, quanto este pensamento como operando uma ligação com o sensível. É isso que estaria representado nessa queda da alma, e cuja ascensão seria o objeto próprio da reminiscência. Essa leitura epistemológica do mito do *Fedro* implica um rompimento com toda uma tradição filosófica que buscou ali temas espirituais e religiosos. Essa referência a uma preexistência da alma, por exemplo, não é compreendida por Hegel como parte da filosofia, nem mesmo da filosofia platônica: “Ela não pertence à filosofia, e expressamente também não à [filosofia] dele” (VGP, Bd. 19, p. 45; LHP, Tome 3, p. 420). Hegel apontará, acertadamente, que essa doutrina sobre a alma é mais bem desenvolvida no *Fedon*, diálogo no qual, como Hegel mesmo admite, o lado espiritual dessa doutrina é mais marcante. Na sua tentativa de distinguir entre o que é mito e o que é filosofia nos escritos de Platão, Hegel apontará que, em comparação ao *Fedro*, mito e filosofia estão menos distintos no diálogo *Fedon*: “No *Fedro*, mito e verdade são e aparecem nitidamente distintos; essa distinção é menos clara no *Fedon*” (VGP, Bd. 19, p. 51; LHP, Tome 3, p. 425). Isso se deve, segundo Hegel, pelo fato de que é

natural o indivíduo à beira da morte, no caso, Sócrates, “se ocupar de si mais do que do universal” (VGP, Bd. 19, p. 51; LHP, Tome 3, p. 425)²⁷. Ainda que esse caráter do *Fedon* possa dar um sentido mais espiritual sobre o destino mesmo da alma, o alinhamento epistemológico que Hegel oferece da tese platônica da alma confere-lhe, segundo Vieillard-Baron, a inovação de ter sido “o primeiro a discernir que a reminiscência é, ao mesmo tempo, história do destino espiritual da alma e teoria do conhecimento” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 253)²⁸. Se a palinódia socrática no *Fedro* que explicita esse mito se dá com referências religiosas sobre os deuses e o caminho de suas carruagens e como a natureza da alma humana imortal consiste em aproximar-se desse trajeto dos deuses, Hegel não vê aí um interesse religioso de fato, mas sim uma atenção voltada para a natureza da alma enquanto pensamento:

A imortalidade não tem, assim, segundo Platão, o interesse que ela tem para nós no ponto de vista religioso. Segundo Platão, ela está ligada à natureza do pensamento e com a liberdade interior do pensar (LP, p. 82-83).

²⁷ Vale notar que este é um dos únicos momentos que cena dramática dos diálogos participa do modo como Hegel opera sua leitura da filosofia platônica. Na discussão sobre modo como ler os diálogos, Hegel, pelo contrário, indica que a cena dramática é somente uma forma exterior e contingente, uma imaturidade da filosofia platônica, uma imaturidade histórica da própria filosofia que não expõe de maneira científica e sistemática, que seria superada a partir de Aristóteles (cf. VGP, Bd. 19, p. 23 a 26; LHP, Tome 3, p. 400 a 403).

²⁸ O comentarista continua na mesma página: “E ele especifica bem que ‘o que nós chamamos de imortalidade da alma’, pois nosso pensamento sobre esse tema foi radicalmente modificado pelo cristianismo, na interpretação agostiniana de Platão, ele mesmo interpretado por Malebranche e, por consequência, nós não colocamos mais sob essas palavras o conteúdo que ali colocaram os gregos. Hegel se opõe, portanto, à interpretação exclusivamente espiritual da reminiscência, que é aquela de Plotino e dos neoplatônicos, e à interpretação ‘intelectualista’ que Leibniz propôs. A superioridade do comentário hegeliano sobre todos os precedentes, e em particular sobre o maior dos comentadores de Platão, Proclo, vem à tona nessas fórmulas”. Com isso, aponta ainda Vieillard-Baron, Hegel se contrapõe a toda a tendência mistificante de Platão oferecida pelo Iluminismo, assim também contra “as interpretações românticas que viam no entusiasmo um delírio da sensibilidade que teria o misterioso poder de nos colocar em relação com o absoluto”. Sobre a crítica hegeliana à leitura romântica das ideias platônicas, cf. VGP, Bd. 19, p. 40. LHP, Tome 3, p. 415-416.

Essa liberdade interior do pensar que Hegel vê desdobrar-se no mito do *Fedro* funda-se enquanto um universal que reflete-se em si mesmo, e por isso não é abstrato, mas realiza essa sua identidade nas próprias representações:

Ora, o pensamento é a atividade (*Tätigkeit*) do universal; mas o universal não é um abstrato, ele é o refletir-se-em-si-mesmo (*Sich-in-sich-selbst-Reflektieren*), o pôr-se-idêntico-a-si (*Sich-sich-Gleichsetzen*). Isso sucede em todas as representações (VGP, Bd. 19, p. 47; LHP, Tome 3, p. 421).

E Hegel insiste sobre essa ligação entre o universal do pensamento e o sensível na tese platônica da alma.

A mudança (*Veränderung*) é o que o um se torna o outro, não que ele é nele mesmo no outro. A alma é, inversamente, o manter-a-si-mesmo (*Sichselbst-Erhalten*) no outro; por exemplo, na intuição, ela tem a ver com o outro, com a matéria exterior e ela é ao mesmo tempo consigo mesma (VGP, Bd. 19, p. 47; LHP, Tome 3, p. 421).

O ESTATUTO DA IDEIA PLATÔNICA SEGUNDO HEGEL

Ao compreender o idealismo platônico como oposto ao dualismo segundo o qual sempre foi concebido, é imperativo que Hegel não se restrinja somente à concepção da alma enquanto pensamento, mas que se aborde o próprio estatuto que se tem da ideia em Platão. Se a reminiscência, como o adentrar do espírito em si mesmo, não é de modo algum um abandono do real rumo a uma instância inteligível separada do sensível, então essa interiorização da alma que Platão propõe consiste, segundo Hegel, em uma tese superior do idealismo objetivo. Como tal, a ideia é sua expressão máxima

no que toca o conhecimento verdadeiro, e em Platão a ideia ganha o sentido verdadeiro, especulativo. O conceito de ideia é, afinal, a grandeza de Platão na história mundial: “A verdadeira grandeza especulativa de Platão, aquilo pelo qual ele faz época na história da filosofia e, por conseguinte, na história mundial em geral, é a determinação mais precisa da ideia” (VGP, Bd. 19, p. 65; LHP, Tome 3, p. 437).

É por esse motivo que Hegel busca retomar Platão: ao superar as filosofias do entendimento da modernidade, Hegel quer restabelecer o papel fundamental das ideias da razão para o conhecimento. Antes de Kant, já o empirismo havia rebaixado esse papel das ideias produzidas pelo pensar. Se Hegel concorda com Hume que não é possível adquirir juízos universais e necessários advindos da experiência empírica, por outro lado, não concorda que essas ideias tenham proveniência tão somente da experiência. Se assim fosse, seria incontornável concordar com a conclusão de Hume de que as ideias não conseguem atingir juízos universais e necessários, e, portanto, todo conhecimento verdadeiro estaria perdido. Mas para Hegel, a impossibilidade do universal e necessário consiste na visão que se atém tão somente ao perceptível. Ao se reportar, entretanto, à razão não meramente como resultado de percepções sensíveis, mas como produtora de conteúdos próprios e como atuando ativamente, e não só de modo passivo, na própria experiência sensível, Hegel visa essa universalidade e necessidade do conhecimento nas ideias da razão. Como vimos, não se trata de negar referência à experiência sensível, mas de ver aí também, e de modo essencial, a experiência do pensar consigo mesmo. Também com Kant as ideias da razão serão rebaixadas em seu estatuto epistemológico. Se o grande valor de Kant está em conceber o pensar como ator, e não receptor, da experiência que se tem do mundo, esse papel ativo e produtivo do pensamento resultou em um mundo obscuro

e vazio. Não só as categorias do entendimento são incapazes de conceber o que a realidade é em si, mas também as ideias da razão são rebaixadas à mera função regulativa para o conhecer²⁹. É em Platão que Hegel verá esse papel fundamental das ideias da razão para o conhecer que não se reduz à mera receptividade empírica e que, universal e necessária, é capaz de conhecer o mundo em si mesmo. Essa universalidade e necessidade que só as ideias da razão podem oferecer e que constitui o conhecimento verdadeiro é exatamente o que Hegel toma como o objeto da filosofia especulativa: as ideias em si e por si mesma (*an und für sich*), ou seja, Hegel segue o lema platônico tão frequentemente expresso nos *Diálogos*, o conhecer em si e por si das ideias, *autó kat'autó*. Esse é o horizonte platônico que Hegel incorpora no núcleo de seu método. É assim que Hegel o declara já ao final da *Ciência da Lógica* ao tratar da Ideia Absoluta:

O método absoluto, ao contrário, não se comporta como reflexão exterior, mas toma o [elemento] determinado (*Bestimmte*) de seu objeto (*Gegenstande*) mesmo, já que ele mesmo é o princípio imanente e a alma desse [objeto]. Isso é o que Platão exigiu da cognição, que ela deve *considerar as coisas em e por si mesmas* (*Dinge em und für sich selbst*), em parte, em sua universalidade, mas em parte não se desviar delas, não se agarrar a circunstâncias, exemplos e comparações, mas sim ter só elas [as coisas elas mesmas] diante de si e trazer para a consciência o que nelas é imanente (WdL, II p. 491; SL, II p. 557; HSL, p. 830.).

Quando Hegel evoca o lado idealista de Platão como o que mais tem valor – de que as ideias, enquanto universais, são o real, e Hegel chega a

²⁹ Sobre essa restrição kantiana das ideias da razão, cf. KANT, 1968, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft, in: Kants Werke Akademie-Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, A306/B362 e A647/B675. De agora em diante citado pela sigla KrV seguido da paginação oficial.

dizer que “o ponto de vista de Platão, isso é o único real: o universal é ideal (*Ideelle*)” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434) – chega-se ainda mais longe quando Hegel continua afirmando que “(...) o universal é ideal, a verdade é universal, o pensamento (*Gedanken*) determinado em oposição ao sensível (*Sinnliche*)” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434). Com isso, porém, não se colocaria aquilo que tão comumente é compreendido como o idealismo metafísico de Platão? De fato, assim seria, caso não tivéssemos atentado para a articulação entre a concepção da alma como pensamento e as três atividades reflexivas que Hegel apresenta na *Ciência da Lógica* e, com isso, não somente termos condições de compreender o que exatamente Hegel quer dizer com “pensamento determinado”, relembrando a reflexão determinante, ainda que com terminologia mais flexível, como era costume fazê-lo em suas aulas. Mas ao mesmo tempo, atentando para a reflexão determinante podemos compreender melhor aquilo que Hegel, logo em seguida, nos afirma das ideias de Platão: “O conteúdo de numerosos diálogos consiste em mostrar que, o que é enquanto singular, enquanto múltiplo, não é o que é verdadeiro: deve-se considerar no singular somente o universal” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434). Ora, novamente vemos Hegel reafirmar aquilo que já foi dito tanto em outras passagens nas lições sobre Platão quanto em sua própria *Ciência da Lógica*. Ao mesmo tempo, ao traduzir ideia, ou εἶδος, por gênero e espécie – já que, para Hegel, “esse é certamente o caso, a ideia (*Idee*) é também o gênero (*Gattung*), a espécie (*Art*), que, porém, é concebida pelo pensar (*Gedanken*)” –, Hegel deixa claro que este εἶδος enquanto gênero não pode ser entendido na qualidade de uma mera reunião de características comuns aos objetos, típico procedimento do entendimento que se faz de longe, exterior ao real:

O belo, o verdadeiro, o bem é por si mesmo gênero. Se nosso entendimento (*Verstand*) acha certamente que o gênero é só isso, reunir o dado exterior em um signo distintivo para nossa comodidade – ele seria uma reunião de determinações semelhantes de vários singulares realizada pela nossa reflexão – então nós temos, contudo, o universal sub uma forma inteiramente exterior (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 435)³⁰.

Logo após essa crítica à concepção de gênero, Hegel aponta que “O animal é gênero, ele é vivo; esse é seu gênero, a vitalidade é o que ele tem de substancial, de verdadeiro, de real” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 435). Com isso, ele evoca a concepção da ideia enquanto vida que, na passagem para a Ideia em sua *Ciência da Lógica*, é a própria concepção da unidade do conceito e da objetividade. Comentando estes trechos, afirma Vieillard-Baron:

Ou todo o esforço de Hegel é demonstrar que a teoria platônica das ideias não tem nada de uma filosofia do entendimento que separaria o sensível do ideal, e consideraria a ideia como o gênero enquanto comodidade classificatória (...). A ideia é, portanto, o que há de mais interior ao ser empírico, ela é a realidade desse ser (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 278).

O que vemos surgir nessa linha de compreensão da ideia em Platão é que Hegel combate diversas leituras comuns que se faz já desde sua época. Uma delas consiste, como Hegel mesmo aponta, no “pensar que é formal e para o qual só o sensível (*Sinnliche*) é a realidade (*Realität*)”. Esse ponto de vista filosófico cai em dois erros. O primeiro consiste em tomar as ideias de Platão como gênero no sentido formal criticado acima, ou seja, “o universal

³⁰ Vieillard-Baron aponta que, com isso, “É a noção aristotélica e escolástica do gênero que é aqui criticada: ela permanece exterior à realidade, obra do entendimento” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 277).

está presente a nós somente enquanto propriedade (*Eigenschaft*)” (VGP, Bd. 19, p. 39; LHP, Tome 3, p. 415). O segundo erro deste pensar formal ao interpretar as ideias platônicas consiste em acreditar se tratarem de universais como substâncias (*Allgemeine als Substanzen*) ou como essências nelas mesmas (*Wesen an ihm selbst*)³¹. Para essa via

α) esse universal não é nem propriedade, nem também β) um simples pensamento que existe em nós, em nosso entendimento, mas sim γ) o existente (*das Seiende*) a substância fora de nós (*außer uns*) (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

Hegel descreve, então, todas as características do que podemos chamar de uma teoria tradicional das ideias de Platão, a saber, a ideia seria um molde (*Muster*) ou modelo (*Vorbild*) que jaz fora de nossa consciência e numa razão extra-mundana (*außerweltlichen Vernunft*), assim como separada da realidade efetiva e objetiva (*sinnliche gegenständliche Wirklichkeit*) diante da qual o sensível seria meramente semelhante (*ähnlich*).

CRÍTICA HEGELIANA DAS INTERPRETAÇÕES DE PLATÃO

Mas Hegel não combate só essa tradição milenar de leitura platônica. Ele enfrenta também as tendências mais modernas de seu tempo e que não situam as ideias fora da consciência humana. Também aqui, duas tendências são elencadas, consistindo em fazer:

³¹ É interessante notar, como viemos apontando, que é contra essa tendência tradicional de leitura de Platão que Hegel se detém mais longamente, mesmo neste momento das lições em que ele busca classificar as tendências de interpretação de Platão. Provavelmente isso se deve ao fato de ter diante de si dois mil anos de leituras metafísicas que dominaram a interpretação de Platão, e para se desfazer dela, é preciso abordar o tema por diversos ângulos.

como se elas [as ideias] fossem ideais da nossa razão, que ou [são] necessárias (*notwendig*) a nossa razão, mas sua produção não tem nenhuma realidade, ou algo que não pode ser alcançado (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

O que Hegel identifica nessas tendências modernas é que, não menos do que na tendência metafísica tradicional, também aqui as ideias permanecem distantes do real. Como ele mesmo afirma: “Como lá o além é uma representação extra-mundana, aqui, ela é nossa razão como um tal além da realidade” (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415). Temos, com isso, quatro vias que Hegel critica sobre os erros ao se interpretar as ideias platônicas, e que, a nosso ver, não são meras interpretações de Platão, mas interpretações que envolvem níveis diversos de internalizar o que se compreende como sendo o idealismo platônico. Ainda que, neste momento específico das lições, Hegel não aponte a quais escolas filosóficas elas se referem, tendo em vista o contexto da leitura hegeliana de Platão, poderíamos classificar essas quatro vias da seguinte maneira: a primeira, que toma as ideias como um conjunto de propriedades, corresponderia à tendência empirista em geral. A segunda, para a qual as ideias são modelos extra-mundanos fora da consciência, segue a inclinação metafísica tradicional, podendo incluir aí o neoplatonismo grego de Plotino a Proclo e o neoplatonismo cristão de Ficino. A terceira e quarta vias indicam um contexto alemão mais imediato, pois Hegel se refere ao tão debatido conceito de intuição intelectual (*intellektuelle Anschauungen*) deste círculo. Mais especificamente, porém, a terceira via, para a qual as ideias são extra-mundanas dentro da consciência, indica um possível alinhamento kantiano. A quarta via, por sua vez, para a qual as ideias são inalcançáveis, temos apontamentos explícitos de Hegel à versão romântica, como, por exemplo, a referência à natureza estética (*ästhetischer*

Natur) das ideias, à intuição intelectual como aquilo que “pertence ou a um gênio feliz (*glücklichen Genie*) ou a um estado de arrebatamento (*Entzückung*) e de entusiasmo (*Begeisterung*)” (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

O que nos interessa, entretanto, é a terceira via que nos leva a uma visão crítica do idealismo de Kant. Hegel correlaciona a tendência metafísica e a tendência que identificamos como kantiana exatamente por ambas consistirem num distanciamento do real, um estar fora do mundo. Numa passagem, por exemplo, Hegel se utiliza do termo ‘transcendental’ de modo dúbio: “E é por isso que não se deve pensar sob ideia algo transcendental (*Transzendentales*), que jaz fora e longe (*weit Hinausliegendes*)” (VGP, Bd. 19, p. 62; LHP, Tome 3, p. 435)³². Pelo contexto – esta afirmação ocorre logo depois de Hegel afirmar, ao traduzir εἶδος por gênero e espécie, que esse “é concebido, porém, mais pelo pensamento, existe mais para o pensamento” - leva-se a pensar que o sentido buscado por aqui Hegel é de algo não transcendente. Mas o termo utilizado é transcendental, invocando o caráter kantiano da ideia. De modo algum poder-se-ia acusar Hegel de ser ignorante da diferença entre transcendente e transcendental, já abordado por ele na *Enciclopédia* (E. I, §42 Z2). Deste modo, se em outros casos a terminologia hegeliana torna-se mais flexível em suas *Lições*, neste caso, seguimos a posição de Vieillard-Baron para quem Hegel “joga aqui com a palavra, criticando ao mesmo tempo a interpretação ficiniana de Platão e a interpretação kantiana” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 277), ou seja, tanto o sentido de transcendente, algo distante do real, quanto de transcendental, uma ideia meramente reguladora que não alcança o real nele mesmo, sendo, conseqüentemente, também distante do real.

³² Na mesma página, a versão de Michelet continua: “o εἶδος não é substancializado (substantiiert) na representação, ele não é isolado, ele é o gênero, o genus (Genus)”.

Kant aborda a ideia platônica quando inicia o tratamento das ideias da razão, demonstrando adesão principalmente no que toca a questão da moralidade e da virtude, ou seja, de uma filosofia prática:

Platão encontrou suas ideias preeminente em tudo que é prático, i.e., se baseia na liberdade, que, por sua parte, situa-se sob cognições que são um produto característico da razão (KrV A314-315/B371).

Essa adesão surge, porém, exatamente no que toca o distanciamento do real. Deste modo, essas ideias práticas, defende Kant, não podem ser derivadas da experiência, mas

Ao contrário, nós estamos todos cientes que, quando alguém é representado como um modelo (*Muster*) de virtude, nós sempre temos o original verdadeiro (*das wahre Original*) somente em nossa mente (*Kopf*), com o qual nós comparamos esse alegado modelo e o estimamos só segundo ele (KrV, A315/B371-372).

Kant de fato elogia a república platônica contra Brücker, que, nas palavras do próprio Kant, “acha ridículo o filósofo asseverar que um príncipe nunca governará bem a não ser que ele participe nas ideias” (KrV, A316/B372). Essa opinião ignora, segundo Kant, que deve-se de fato ter um ideal rumo ao qual toda ação moral e política deve caminhar. Ainda que não corresponda ao real, essa ideia surge como um ideal que deve nortear como uma máxima dos homens:

Ainda que isso nunca venha a ocorrer, a ideia dessa máxima é, não obstante, totalmente correta quando ela é colocada como um arquétipo para trazer a constituição legislativa dos seres humanos sempre mais perto a uma possível perfeição maior (KrV, A317/B373-374).

O que fica exposto nesse momento, ainda que curto, de referência às ideias de Platão, é que Kant parece aproximá-las daquilo que ele mesmo compreenderá como uma ideia da razão. É interessante notar que, apesar de Kant repreender um certo lado místico da dedução (*mystische Deduction*) platônica, ele também aponta que

Se nós abstrairmos da expressão exagerada (*das Übertriebene des Ausdrucks*), então o voo espiritual do filósofo para subir da consideração copiosa das [coisas] físicas (*von der copeilichen Betrachtung des Physischen*) na ordem do mundo até a conexão arquitetônica segundo fins, i.e., segundo ideias, é um empenho que merece respeito e admiração (KrV, A318/B375)³³.

Veja-se que Kant se refere a essa conexão arquitetônica como sendo segundo fins. Anteriormente, Kant apontou que “Ideias para ele [Platão] são arquétipos das coisas mesmas (*Urbilder der Dinge selbst*) e não meramente chaves de experiências possíveis, como as categorias” (KrV, A313/B370), ou seja, tal como está expresso na *República*, e tal como Kant mesmo o faz, a razão não tem a mesma função do entendimento, as ideias da razão não tendo, por isso, o mesmo estatuto do que, em Kant, será a das categorias do entendimento. Para Kant, o conceito de organismo é uma ideia da razão que, enquanto máxima, compreende a natureza segundo fins³⁴. Também aqui, ao

³³ Em nome de uma tradução mais literal, divergimos consideravelmente, neste trecho, da adaptação que a tradução do inglês de Guyer e Wood realiza. Eles traduziram “(...) so ist der Geisteschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d.i. nach Ideen, hinaufzusteigen (...)” por “(...) then the philosopher’s spiritual flight, which considers the physical copies in the world order, and then ascends to their architetonic connection according to ends, i.e., ideas (...)”.

³⁴ Cf. KANT. Immanuel. Kritik der Urteilskraft, in: Kant Gesammelte Werke. Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften (hrsg.). Berlin: 1913, §65: “Assim, o conceito de algo como uma finalidade natural em si não é um conceito constitutivo do entendimento ou da razão. Mas ele pode ainda ser um conceito regulativo para o juízo reflexivo, nos permitindo usar uma analogia

tratar das ideias platônicas, ela é concebida como uma máxima, como uma conexão arquitetônica segundo fins. E não se pode afirmar que a discussão kantiana aqui se limita à esfera prática somente, não alcançando a esfera das ideias sobre a natureza como um complexo arquitetônico segundo fins, já que, longo antes de endossar esse voo espiritual rumo a conexões segundo fins, ele declara:

Mas Platão estava certo em ver provas claras de uma origem nas ideias não somente onde a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as ideias se tornam causas eficientes (de ações e seus objetos), a saber, na moralidade, mas também em relação à natureza ela mesma. Uma planta, um animal, o arranjo regular da estrutura do mundo (presumidamente então também de toda ordem da natureza) – mostram claramente que elas são possíveis somente de segundo ideias (KrV, A317/B374).

Com isso, a leitura kantiana das ideias de Platão vão além da esfera prática, e alcança a relação da ideia com o mundo. Não só na sua tese própria Kant compreende as ideias como máximas do sujeito, mas também aqui as ideias platônicas são relacionadas a essa compreensão enquanto máximas. Entretanto, deve-se notar que esse caráter regulador, e não constitutivo, das ideias quanto ao conhecimento, ou seja, essa distância das ideias da razão em relação ao concreto em si mesmo, não é aquilo que Kant de fato atribui às ideias platônicas tais como são expostas na obra do filósofo grego, mas como um sentido que pode ser depreendido do que Platão teorizou. É por isso que,

remota com nossa própria causalidade segundo fins (Causalität nach Zwecken) em geral para guiar nossa investigação de tais tipos de objetos e meditar sobre sua base suprema"; e §66: "ele não pode basear-se somente sobre bases empíricas, mas deve ser baseado em algum princípio a priori, mesmo que seja meramente regulativo e aqueles fins residam somente na ideia da pessoa que julga e em nenhuma causa eficiente. Por isso, pode-se denominar o princípio mencionado acima uma máxima para o julgamento das finalidades intrínsecas de seres organizados".

em nota, Kant aponta que não pode seguir Platão justamente no momento em que essas ideias mesmas passariam a ter um caráter constitutivo no conhecimento do real:

É claro, ele também estendeu seu conceito às cognições especulativas, quando elas fossem puras e dadas totalmente *a priori*, e até mesmo à matemática, apesar das cognições matemáticas não terem seu objeto em nenhum lugar exceto na experiência *possível*. Ora, eu não posso segui-lo nisso, tão pouco quanto o posso na dedução mística dessas ideias ou nos exageros com o qual ele as hipostasiou (KrV, A314/B371).

É justamente a este ponto no qual Kant acredita haver o misticismo platônico, cunhado pelo Iluminismo inteiro com o termo de *Schwärmerei*, que Hegel irá se opor, ou seja, não somente por Kant ver aí um misticismo que a tradição incutiu ao interpretar de modo imediato as representações oferecidas por Platão, mas exatamente no momento em que Platão atribui às ideias da razão um caráter constitutivo no conhecimento do mundo. Assim, tanto no ângulo da adesão quanto no ângulo da crítica, a interpretação de Kant viu nas ideias de Platão somente um distanciamento do mundo³⁵. Se tivermos em conta a crítica hegeliana à segunda e terceira via de interpretação das ideias de Platão – ou seja, a leitura metafísica de ideias extra-mundanas fora da consciência, e a leitura que identificamos como kantiana de ideias extra-mundanas dentro da consciência – o que resulta da interpretação kantiana é que se trata de uma soma das duas. Em outras palavras, Kant busca extrair de Platão aquilo que ali poderia sustentar uma compreensão regulativa das

³⁵ Ao tratar do projeto crítico kantiano, especificamente sobre a distinção de fenômeno e noumeno, sobre a qual assenta a tese de Kant de que só os fenômenos nos são acessíveis, Walsh afirma que “A terminologia de fenômeno e noumeno, usado pela primeira vez por Kant na *Dissertation*, claramente deriva de Platão” (WALSH, 1992, p. 121), mas com adaptações diante da tese platônica original.

ideias, uma razão que não alcança o mundo em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, se desfaz desse suposto misticismo platônico que toma as ideias no sentido metafísico. O que resulta disso é que a leitura hegeliana de Platão carrega uma dupla superação no que se refere a Kant: de um lado, Hegel buscou nos *Diálogos* um significado das ideias da razão que Kant havia proibido, ou seja, uma relação com o real em si mesmo no que se refere ao conhecimento do mundo; de outro lado, Hegel critica a própria leitura kantiana das ideias platônicas, por tomá-las seja como ideias regulativas, seja como ideias metafísicas, ambas redundando num distanciamento do real em si mesmo. Essas duas frentes convergem num só movimento, a saber, o movimento de resgatar Platão e o sentido do idealismo objetivo. Com isso, na obra hegeliana, a própria retomada de Platão é um passo da crítica ao idealismo kantiano. Já em Lena Hegel afirmara que a retomada da ideia platônica por Kant parecia significar o retorno do racional, mas que, nessa retomada, Kant esvaziou seu sentido, tornando a razão incapaz de produzir uma ideia:

O racional é novamente presentido, certamente, [quando] a palavra 'ideia' é trazida de Platão mais uma vez, [e] a virtude e o belo são reconhecidos como ideias, mas essa razão mesma não consegue sequer chegar ao ponto de ser capaz de gerar uma ideia (GuW, p. 317; FK, p. 82).

PLATÃO E A SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE FILOSÓFICA

O que fica claro é que o idealismo platônico surge, para Hegel, de um modo bastante inspirador no que toca o enfrentamento dos problemas teóricos deixados pela modernidade filosófica. Essa modernidade, representada

para Hegel em seu modo mais bem-acabado na filosofia de Kant, deixou como herança essa tarefa de superação das dualidades que a filosofia transcendental, ao retomar a ideia platônica, podia ter realizado, mas não o fez. É essa, então, a tarefa que Hegel se coloca: se já desde sua juventude o passado surge como um recurso crítico para se pensar o presente em vista do futuro, então é Platão que Hegel escala para essa investida do idealismo objetivo contra a subjetividade do idealismo kantiano. Como aponta Findlay, é Platão – e também Sócrates, mas este restrito à moralidade – que, segundo Hegel, pela primeira vez toma o pensamento como pensamento, já que:

Os pré-socráticos pensaram profundamente, mas nunca pensaram seus pensamentos como pensamentos, e os sofistas pensaram os pensamentos como pensamentos, mas só como pertencendo à subjetividade variável e arbitrária do indivíduo (FINDLAY, 1974b, p. 63).

E é em Platão que Hegel encontra um idealismo superior aos idealismos modernos de sua época:

Platão, ele [Hegel] diz, viu a realidade de tudo no pensamento, mas se manteve infinitamente acima do falso idealismo dos tempos modernos que separa o pensamento da realidade e que faz ele ser pensamente puramente *consciente*, como oposto ao pensamento comumente inconsciente que opera na natureza e na história (FINDLAY, 1974b, p. 64).

Como aponta Stace, esse é o núcleo do idealismo que Hegel buscará na antiguidade, e mais especificamente em Platão, a saber, um idealismo para o qual o universal é real, isto é, o universal é o objeto de conhecimento para o pensar, pois só há conhecimento devido aos conceitos (STACE, 1955, p. 9).

Esse universal, entretanto, não é o conjunto de conceitos somente pensados pela consciência individual e a ela limitados, mas é objetiva, um universal que é mundo. Deve-se notar, entretanto, que tanto Findlay quanto Stace elaboram uma tese que parece operar uma dissonância entre o universal e o real. Findlay, por exemplo, ao falar sobre o lugar em que Platão e Hegel concordam que se deve encontrar o que ele chama da onticamente ôntico, diz que

ela não deve ser buscada na região da particularidade evanescente, acessível à experiência sensível, mas na região dos significados eternos, unidades de pensamento que emergem claramente na ideação e não da percepção sensível (FINDLAY, 1974b, p. 69).

Já Stace, retomando a tese eleática, chega a afirmar sobre o sensível e o universal, respectivamente, que “não somente o real não existe, mas, ainda, o que existe não é real”, em amplo contraste com a conhecida frase hegeliana que afirma ser o real ideal, e o ideal real.

Ainda que, como apontam Findlay e Stace, o foco do conhecimento esteja voltado para o universal, e não para contingência sensível, eles deixam de sublinhar que esse universal existe efetivamente no sensível, não podendo relegar o sensível a um grau menor de realidade³⁶. Em outras

³⁶ A nosso ver, ambos erros resultam das próprias interpretações que Findlay e Stace realizam de Platão. Por um lado, Findlay se baseia na leitura das doutrinas não escritas de Platão, tomando os *Diálogos* com escritos meramente exotéricos (FINDLAY, 1974b). Apesar de ser passível de ser defendida, como muitos o fazem, principalmente depois das pesquisas da chamada Escola de Tübingen, se a intenção de Findlay é abordar a leitura hegeliana de Platão e sua aproximação, então essa linha de leitura platônica não nos parece ser uma via razoável, já que está em completa dissonância em relação ao contexto da leitura hegeliana de Platão. Além disso, discordamos de Findlay quando ele afirma, baseado no demiurgo do *Timeu*, que “Platão, como Plotino, acreditava em uma mente absoluta ela mesma, correlacionada com todas as Ideias e imperfeitamente particularizada em todas as almas” (FINDLAY, 1974a, p. 73), o que reestabelece, a nosso ver, uma metafísica platônica que é evitada por Hegel. Stace, por outro

palavras, a concepção do sensível como mera contingência sustenta-se numa apreensão meramente imediata do sensível, daí a presença incontornável do universal para impedir a posição restrita ao empirismo. Mas o ideal é sempre real, assim como o real é sempre ideal, ou seja, não há nem mera posição do universal nem mera apreensão do real, mas uma síntese. É essa ligação entre ambos os lados que está defendida no terceiro momento da reflexão determinada na *Ciência da Lógica* e é contra a separação entre esses lados que se voltam o idealismo hegeliano e o platonismo interpretado por Hegel.

Ao contrário de estabelecer um distanciamento entre sensível e inteligível, o idealismo objetivo que Hegel vê em Platão é aquele que ultrapassa essas dualidades da modernidade, superando-a. Isso ficou demonstrado em duas frentes que convergem uma na outra, a saber, no modo como Hegel compreende a teoria platônica da alma e a concepção platônica de ideia. Com isso, os dois momentos mais importantes de todo idealismo, inclusive o hegeliano, encontram uma ancestralidade privilegiada em Platão. No que toca o idealismo especulativo de Hegel, é ainda mais marcante sua leitura da ideia platônica, pois ele não somente rompe com o estatuto transcendente da ideia, como encontra ali o sentido especulativo do núcleo de sua própria filosofia, a ideia ela mesma. Concordamos, por isso, com Benoit quando ele afirma que

o que Hegel diz haver retomado da filosofia platônica não é uma ou outra noção, não é um ou outro conceito secundário, mas

lado, baseado nesse distanciamento entre universal e real, chega a sustentar um parentesco entre a tese platônica e eleática que, a nosso ver, é exagerado por deixar de lado um dos núcleos da filosofia platônica, principalmente aquela dos chamados diálogos maduros, a saber, a crítica e superação da filosofia eleática enquanto unicidade. Se tomada a relação entre Hegel e Platão a partir dos próprios escritos de Hegel, então não somente Platão superou a tese eleática e, também, a dialética de Zenão, mas também a distinção entre exotérico e esotérico não tem fundamento algum.

sim, o conceito essencial desta filosofia, como também da sua própria, o conceito de Ideia (BENOIT, 1990, p. 283).

Como cita Benoit, é isso que Hegel mesmo afirma em suas lições sobre Platão: “Tem-se razão de retornar a ele [à filosofia platônica] para reaprender a ideia da filosofia especulativa” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 397).

CONVERGÊNCIAS DA LEITURA HEGELIANA ÀS INTERPRETAÇÕES POSTERIORES DE PLATÃO

Essa leitura hegeliana da filosofia de Platão é bastante peculiar por questionar, como apontamos, toda uma tradição que, inclusive hoje, se faz valer da versão tradicional da teoria das ideias, tomando estas como substâncias inteligíveis separadas do sensível. A versão de Hegel do idealismo platônico pode ser questionada por esse seu caráter não metafísico ou transcendente. Entretanto, cabe apontar que outras leituras, não obstante sustentem argumentos e resultados diferentes entre si, também questionam a versão tradicional e de manual dos diálogos de Platão e sua teoria das ideias. A exemplo disso no cenário brasileiro, tem-se os trabalhos de Benoit cuja interpretação, ainda que interiorize ponderações que Hegel elabora do assunto, diverge completamente da leitura hegeliana. Em seus diversos trabalhos³⁷, Benoit demonstra como a cena dramática dos diálogos está intimamente conectada ao conteúdo conceitual, tendo grande impacto na compreensão deste último, de forma que duas temporalidades surgem, a temporalidade da *lexis* e da *noésis*. Diante disso, é possível conceber uma

³⁷ Presente em artigos BENOIT, 1994; BENOIT, 2004a, mas principalmente em sua tese de doutorado (BENOIT, 1990) e de livre-docência (BENOIT, 2004b), esta última que está em processo de publicação.

ordem dos diálogos, deflagrando uma odisseia na qual Sócrates perpassa diversos momentos de busca da unificação do inteligível e do sensível. Nesse contexto, o diálogo *Sofista* surge como um expoente que emana como uma ruptura com a teoria das formas. Os gêneros maiores apresentados pelo Estrangeiro de Eléia são distintos das formas tal como defendidas na *República* e no *Fedon*, por exemplo, e por isso deixam de ter, segundo Benoit, o sentido de substância ou modelo inteligível, para formarem uma lógica conceitual dialética. Pautando-se também em uma interpretação do *Sofista*, Marques conclui com uma posição que se afasta da tese dualista das ideias platônicas. Segundo ele, os gêneros do *Sofista* correspondem às formas de outros diálogos, ainda que teorizadas em um ângulo diverso, buscando, com isso, uma integração desse diálogo de maturidade com outros diálogos médios. Nessa leitura, não se pode compreender as formas como conceitos tão somente, pois haveria ali uma consistência ontológica que não poderia ser ignorada. Essa consistência ontológica não implica, porém, em uma dualidade de dois mundos, o inteligível e o sensível³⁸.

Já no cenário internacional, tem-se a conhecida tese do neokantiano Natorp defendendo, em seu livro *Platons Ideenlehre*, a tese de que Platão não somente é um antecessor dos elementos mais fortes de Kant, mas inclusive o ultrapassa em validade teórica. Por um lado, Natorp deixa de conceber as ideias platônicas como substâncias, mas como leis e explicações, e, por outro lado, as ideias determinam a natureza e a relação do pensamento e do conhecimento, mas que não estão restritos a um sentido subjetivo dos

³⁸ No que concerne o assunto aqui abordado, este trecho parece resumir bem a posição de Marques: “Entretanto, não compartilho da formulação do problema em termos de ‘mundo sensível’ e ‘mundo das formas inteligíveis’, nem que haja diferença de ‘densidade substancial’ entre formas e seres sensíveis. Penso que esta diferença deve ser compreendida em termos de modos de ser (instabilidade e estabilidade, por exemplo) e de graus de inteligibilidade, não de graus de realidade” (MARQUES, 2006, p. 29).

mesmos³⁹. É marcante como essa leitura implica uma antecipação dos principais aspectos do idealismo não somente kantiano, mas do próprio idealismo alemão. Em uma linha semelhante, Lutoslawski, que se apoia em investigações estilométricas dos diálogos, baseado em diálogos de maturidade, principalmente o *Sofista*, sustenta que a noção platônica de ideia não implica em uma substância, mas uma explicação racional da realidade, sendo, por isso, semelhante àquela de Kant (LUTOSLAWSKI, 1983, p. 340 e 446-447), antecipando também, em linhas gerais, as filosofias de Descartes e de Hegel LUTOSLAWSKI, 1983, p. 525).

Sem aproximar Platão, ao menos não tão explicitamente, de filosofias posteriores⁴⁰, Miller defende que há uma mudança nos diálogos de maturidade, principalmente no *Parmênides*, em relação à teoria das ideias tal como é exposta na *República*. Sustentando que as hipóteses apresentadas no diálogo *Parmênides* são uma reapropriação crítica por parte de Platão de sua própria tese, Miller afirma que a *República* está presa a um horizonte noético-visual das ideias, concebendo-as como coisas ao modo sensível, enquanto no *Parmênides* ocorre uma transição para um horizonte noético-discursivo das ideias (MILLER, 1986, p. 175). É essa a conversão da alma

³⁹ Para o primeiro aspecto, cf. particularmente NATORP, 2004, p. 156, enquanto o segundo aspecto já se mostra no início da obra (Ibid., p. 1-4). Na introdução à sua tradução inglesa, Politis aponta que ambos aspectos consistem, respectivamente, na tese metafísica e na tese transcendental de Natorp sobre Platão. A tese metafísica não implica a substancialização, mas tão somente uma explicação objetiva e real do mundo, “explicações objetivas – ‘leis da natureza’, como Natorp as chama” (POLITIS, 2004, p. 11), enquanto a tese transcendental consiste em como “a natureza da realidade é derivável da natureza do pensamento e do conhecimento” (Ibid., p. 12.)

⁴⁰ A única referência mais explícita de Miller no que toca a aproximação de sua interpretação de Platão às filosofias posteriores, está em um nota que, mesmo não citando nomes, claramente se refere a Kant quando, ao falar das hipóteses apresentadas no diálogo *Parmênides*, afirma Miller: “o argumento das hipóteses é transcendental em caráter, ele se refere às formas indiretamente, no sentido que ele as estuda como as condições necessárias para o ser fenomenal das coisas, em vez de invocar o ‘ver’ direto que a República põe como sendo o objetivo da dialética” (MILLER, 1986, p. 275 nota 7).

que, como subtítulo de seu livro, Miller defende ocorrer na maturidade: trata-se de converter a visão do filósofo sobre as formas, deixando a metafísica que as vê como coisas, e com isso passa-se de um eixo sensível-perceptível para um eixo conceitual (MILLER, 1986, p. 169-170).

De fato, percebe-se que as refutações do personagem Parmênides à argumentação do jovem Sócrates em favor de uma teoria das ideias (PLATÃO, *Parmênides*, 130 A-133 A) estão permeadas da crítica a esse limite que consiste em tomar as ideias como coisas, ou ao menos no horizonte visual, sensível. E de fato, diversos comentadores apontam que essas críticas voltam-se para os aspectos mais marcantes da teoria das ideias apresentada nos chamados diálogos médios, principalmente a *República* e o *Fedon*⁴¹. Essa divisão dos diálogos em três etapas – os diálogos jovens, médios e maduros – era estranha a Hegel, e provavelmente ele a teria incluído no que considerou como o trabalho supérfluo da hipercrítica de seu tempo, característica do empreendimento de Schleiermacher ao buscar determinar a autenticidade de cada diálogo (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 397). Para Hegel, havia somente um tempo na filosofia platônica, o tempo da ideia filosófica de Platão, o tempo do logos platônico. É por isso que Hegel critica, também, a divisão tradicional de esotérico e exotérico, principalmente aquela ofertada na época por Tennemann, pois, segundo a visão hegeliana, é muita ingenuidade achar que o filósofo pode guardar suas ideias em seu bolso, como se “o filósofo estivesse em posse de seus pensamentos como de coisas exteriores” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 398). Isso significa que o filósofo não pode evitar de expressar a ideia filosófica a qual ele adere, já que “Quando os filósofos se explicam sobre os objetos filosóficos, ele precisam

⁴¹ Além de Miller, também Allen (ALLEN, 1997), Sayre (SAYRE, 1983) e Meinwald (MEINWALD, 1991).

se orientar pelas suas ideias”, e é por isso que “eles não podem as guardar em seu bolso” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 398)⁴². Se Natorp se apoia também nos diálogos médios, já Lutoslawski e Miller, assim com Benoit e Marques, se apoiam em diálogos maduros para sustentar suas posições. No caso de Hegel, porém, ele se sustenta na própria *República* e *Fedro*, diálogos médios, não vendo ruptura ou distanciamento entre estes e o *Parmênides* e *Sofista*, por exemplo, diálogos maduros nos quais alguns comentadores se sustentam para defender a tese de uma reforma ocorrida na teoria das ideias⁴³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objeto de nossa investigação foi a caracterização hegeliana do idealismo platônico, e o que buscamos demonstrar com isso foi como Hegel pretende descobrir nos diálogos de Platão uma filosofia que se põe para além de todo dualismo. Isso implicou num duplo movimento por parte de Hegel: quebrar com as leituras tradicionais e da modernidade sobre Platão e, ao mesmo tempo, uma conseqüente aproximação com o que ele considerou como sendo o idealismo platônico. Neste contexto, é incontornável admitir que Platão surge, aos olhos de Hegel, como um verdadeiro antecessor do idealismo dialético e especulativo, uma fonte de inspiração para toda filosofia que busque superar as dualidades da metafísica e da modernidade. Se isso pode parecer suspeito para alguns, a breve incursão que realizamos sobre outras leituras da tese platônica nos oferece a oportunidade de atestar quanto a leitura hegeliana de um rompimento com a visão dualista e metafísica do

⁴² Hegel transforma a questão do esotérico e exotérico em Platão, de modo que essa distinção consiste muito mais no sentido que está implícito no texto, mas que nem sempre é compreendido. Essa distinção será abordada posteriormente.

⁴³ Ou mesmo do completo abandono da teoria das ideias, como defende Benoit.

idealismo de Platão não pode ser classificada como uma extravagância. Pelo contrário, trata-se de um direcionamento que se demonstra presente em interpretações contemporâneas de sobre Platão. Isso faz da leitura hegeliana ainda mais marcante, pois, mesmo que se possa repreendê-lo em algumas de suas passagens⁴⁴, no sentido geral, sua visão de Platão rompe com uma longa história que aceita a reprodução da tendência dualista de Platão. Isso, por si só, implica em um grande ganho por lançar luz sobre um dos nódulos principais da história da filosofia que ainda hoje é controverso. Do mesmo modo, permite não só que coloquemos Hegel como parte deste debate, mas, acreditamos, inclusive como um dos predecessores dessa linha que questiona a leitura metafísica e dualista de Platão.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, R.E. Comment, in: PLATO, *Plato's Parmenides*. Translated with Comment by R.E.Allen, New Havend & London: Yale University Press, 1997.

BENOIT, H. *Platão – o saber esotérico da dialética vol. I-II*. [Tese de doutorado], São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.

_____. *A dialética hegeliana como superação da dialética platônica*. Ideias, ano I, n. 1, janeiro/junho 1994.

⁴⁴ Dentre elas, no que toca exclusivamente o tema das ideias, elencaríamos as que, a nosso ver, são mais marcantes: a simplificação da relação entre mito e conceito, a falta de referência ao significado do recurso platônico da religiosidade grega (de tradição homérica e órfica) de muitas passagens dos mitos, a falha em ver ou em abordar a forma diversa da abordagem platônica das ideias em diferentes diálogos, a restrição do debate em torno de poucos diálogos. Ainda assim, deve-se ter em conta que o intuito hegeliano não era elaborar um sistema do idealismo platônico, como fora o caso de Tennemann, por exemplo. Suas lições sobre Platão podem ser vistas, deste modo, como uma introdução ao pensamento platônico, voltadas para uma exposição pedagógica em sala de aula, e não um escrito filosófico exaustivo. Junto a isso, não se deve esquecer que as *Vorlesungen* foram editadas a partir de anotações de alunos, não sendo elaboradas pelo próprio Hegel para publicação. Se assim fosse, teríamos um trabalho bem mais lapidado e, quiçá, completo da filosofia de Platão.

- _____. *As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética*, Ideias, ano 11(2), Campinas: Unicamp, 2004 a.
- _____. *Em busca da odisséia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade da lexis (primeiro livro da tetralogia dramática do pensar)*. 2004. 95f. Tese de Livre-Docência – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2004 b.
- HEGEL, G.W.F.. *Science de la Logique*. Traduction intégrale S. Jankélévitch. Paris: Aubier Editions Montaigne, 1949.
- _____. *Hegel's Science of Logic*. Trans. A.V. Miller. London: Allen &Unwin, 1969.
- _____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Trad. Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1972.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- _____. *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Aubier, 1976.
- _____. *Faith and Knowledge*. Trans. Walter Cerf and H.S.Harris, Albany: State University of New York Press, 1977.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Band 19, 20. Hamburg: Feliz Meiner, 1989.
- _____. *Glauben und Wissen*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1993.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- FINDLAY, J.N. Hegelianism and Platonism, in: O'MALLEY, Joseph; ALGOZIN, K.W.; WEISS, Frederick G. (ed.). *Hegel and the History of Philosophy – proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974a.

- _____. *Plato: the written and unwritten doctrines*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974b.
- HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic – an essay in interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.
- HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- HYPOLLITE, Jean. *Logique et Existence – essai sur la logique de Hegel*. 3 ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kants Werke Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- LOLAS, Ricardo Espinoza. *Hegel intérprete de Platón*. HYPNOS, nº 23, São Paulo, 2º Semestre 2009, p. 226-244. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypos/article/view/4216>
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique – étude sur la doctrine de la essence*. Paris: Vrin, 1981.
- LUTOSLAWSKI, Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic*. Hildesheim; Zürich; New York: Gerog Olms, 1983.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MEINWALD, Constance C. *Plato's Parmenides*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MILLER, Mitchell H. *Plato's Parmenides – the conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Translation Vasilis Politis and John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism – The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- PLATÃO. *Complete Works*. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- POLITIS, Vasilis. An Introduction to Paul Natorp's *Plato's Theory of Ideas*, in: NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Translation Vasilis Politis and John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- ROBIN, Léon. *Les rapports de l'être e de la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- SAYRE, Kenneth M., *Plato's Late Ontology – A Riddle Resolved*. New Jersey: Princepton University Press, 1983.
- STACE, W.T. *The Philosophy of Hegel – a systematic exposition*. Dover Publications, 1955.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Ed. Beauchesne, 1979.
- WALSH, W.H. The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel, in: *Hegel's Critique of Kant*, Stephen Priest (ed.), Hampshire: Gregg Revivals, 1992, 119-133.

