

# Leituras da Lógica de Hegel

Vol. 2

Agemir Bavaresco  
José Pinheiro Pertille  
Jair Tauchen  
Marloren Miranda  
(Orgs.)



Esta publicação é fruto do II Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel, realizado em 16 e 17 de maio de 2018, no auditório 202 do prédio 40 da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS –, em Porto Alegre. A segunda edição desse Encontro foi organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia e pelo Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade da PUCRS, nas pessoas do professor Agemir Bavaresco e do doutorando Jair Tautchen, pelo Núcleo de Estudos Hegelianos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – NEHGL/UFRGS –, nas pessoas do professor José Pertille e da doutora Marloren Miranda, com o apoio da Editora Fi e do Projeto: Lógica, Tradução e Hermenêutica junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Esse encontro foi idealizado a fim de dar continuidade aos debates de alto nível iniciados através da realização do I Encontro, ocorrido em setembro de 2017, também na PUCRS, visando discutir temas do hegelianismo a partir da tradução completa da Ciência da Lógica, inédita em português, em especial, por conta do lançamento do segundo volume da obra, a Doutrina da Essência. A tradução completa dessa obra central da filosofia de Hegel é uma iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, através de seu coordenador, professor Agemir Bavaresco, e do professor Christian Iber. Ela conta com a tradução e colaboração também do Dr. Federico Orsini, da Dra. Marloren Miranda, da Dra. Michela Bordignon, entre outros. O projeto de traduzir por completo a Ciência da Lógica visa ampliar o público leitor da obra hegeliana, bem como tornar acessível a pesquisa que envolve a filosofia hegeliana em geral, assim como suas conexões com o pensamento moderno e contemporâneo. Desse modo, o evento contou com a participação de diversos professores, pesquisadores e estudantes da filosofia de Hegel, assim como do público em geral. Agradecemos a todos os participantes do evento, vindos de diversos lugares do país e do exterior, aos convidados e àqueles que submeteram trabalhos para apresentação, que disponibilizaram seus textos para serem publicados neste volume.



# **Leituras da Lógica de Hegel**



Série *Comité Editorial da*  
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Leituras da Lógica de Hegel

Vol. 2

**Organizadores:**

Agemir Bavaresco

José Pinheiro Pertille

Jair Tauchen

Marloren Miranda

*φ editora fi*



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 97

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

BAVARESCO, Agemir et al (Orgs.)

Leituras da Lógica de Hegel: vol. 2 [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco et al (Orgs.)-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

282 p.

ISBN - 978-85-5696-435-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Filosofia Moderna; 3. Hegel; 4. Ciência da Lógica; 5. Ser; I. Título II. Série

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

<b>Apresentação:</b> .....	<b>9</b>
<b>Outras Discussões Sobre A <i>Ciência da Lógica</i> de Hegel</b> Marloren Miranda; Agemir Bavaresco; José Pertille; Jair Tauchen	
<b>1.....</b>	<b>19</b>
<b>A ciência como auto reflexão e interiorização: considerações sobre a Doutrina da Essência</b> Adilson Felicio Feiler	
<b>2.....</b>	<b>31</b>
<b>Essência, aparecimento e autodeterminação em sistemas complexos: implicações de uma dialética reflexiva na autoprodução da forma.</b> Alexandre S. Barbosa	
<b>3.....</b>	<b>41</b>
<b>A autoconsciência no interior da lógica do ser</b> Carla Vanessa Brito de Oliveira	
<b>4.....</b>	<b>55</b>
<b>Normatividade lógica em Hegel e Brandom</b> Christian G. Iber; Agemir Bavaresco	
<b>5.....</b>	<b>75</b>
<b>Verdade e justificação em Hegel: em busca de uma justificação objetiva</b> Ediovani A. Gaboardi	
<b>6.....</b>	<b>87</b>
<b>Lógica e movimento: sobre o problema do tempo na <i>Lógica</i> de Hegel</b> Eduardo Luft	

7.....	103
<b>A lógica das modalidades de Hegel na <i>Ciência Da Lógica</i>: discutindo as categorias de necessidade e contingência na determinação da efetividade</b>	
Gabriela Nascimento Souza	
8.....	119
<b>O estatuto das determinações de reflexão como atividade e automovimento</b>	
Inácio Helfer	
9.....	135
<b>Elucidações sobre a caracterização hegeliana do estado como realidade efetiva da vontade substancial</b>	
Jeferson Diello Huffermann	
10.....	153
<b>Da essência para o conceito</b>	
João Alberto Wohlfart	
11.....	181
<b>A Ciência da Lógica e o Capital – dando um passo atrás para dar dois à frente</b>	
Leonardo F. Guimarães	
12.....	207
<b>A forma determinante: da relação entre forma e conteúdo no idealismo alemão em geral e em Hegel em particular</b>	
Lucas Nascimento Machado	
13.....	233
<b>Dialética e dialeteísmo: evitar a explosão e enfrentar a exclusão</b>	
Michela Bordignon	
14.....	253
<b>A autoposição do conceito: a prova ontológica da existência de Deus na <i>Ciência da Lógica</i> de Hegel</b>	
Régis de Melo Alves	
15.....	267
<b>O desenvolvimento essencial da <i>Ciência da Lógica</i></b>	
Ricardo Pereira Tassinari	



## **Apresentação:**

### **Outras discussões sobre A *Ciência da Lógica* de Hegel**

*Marloren Miranda*

*Agemir Bavaresco*

*José Pertille*

*Jair Tauchen*

Esta publicação é fruto do **II Encontro Nacional sobre a *Ciência da Lógica de Hegel***, realizado em 16 e 17 de maio de 2018, no auditório 202 do prédio 40 da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS –, em Porto Alegre. A segunda edição desse Encontro foi organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia e pelo Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade da PUCRS, nas pessoas do professor Agemir Bavaresco e do doutorando Jair Tauchen, pelo Núcleo de Estudos Hegelianos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – NEHGL/UFRGS –, nas pessoas do professor José Pertille e da doutora Marloren Miranda, com o apoio da Editora Fi e do Projeto: *Lógica, Tradução e Hermenêutica* junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Esse encontro foi idealizado a fim de dar continuidade aos debates de alto nível iniciados através da realização do I Encontro, ocorrido em setembro de 2017, também na PUCRS, visando discutir temas do hegelianismo a partir da tradução completa da *Ciência da Lógica*, inédita em português, em especial, por conta do lançamento

do segundo volume da obra, a *Doutrina da Essência*. A tradução completa dessa obra central da filosofia de Hegel é uma iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, através de seu coordenador, professor Agemir Bavaresco, e do professor Christian Iber. Ela conta com a tradução e colaboração também do Dr. Federico Orsini, da Dra. Marloren Miranda, da Dra. Michela Bordignon, entre outros. O projeto de traduzir por completo a *Ciência da Lógica* visa ampliar o público leitor da obra hegeliana, bem como tornar acessível a pesquisa que envolve a filosofia hegeliana em geral, assim como suas conexões com o pensamento moderno e contemporâneo.

Desse modo, o evento contou com a participação de diversos professores, pesquisadores e estudantes da filosofia de Hegel, assim como do público em geral. Agradecemos a todos os participantes do evento, vindos de diversos lugares do país e do exterior, aos convidados e àqueles que submeteram trabalhos para apresentação, que disponibilizaram seus textos para serem publicados neste volume.

Adílson Felício Feiler (UNISINOS), em *A ciência como auto reflexão e interiorização. Considerações sobre a Doutrina da Essência*, procura mostrar em seu texto “como, mediante o movimento de interiorização, a ciência pode ser concebida enquanto não um conjunto de partes isoladas, uma unidade vazia, mas como uma totalidade orgânica”. Ele escreve: “a busca de Hegel por um princípio o mais indeterminado é o que move as suas investigações em torno à ciência da lógica, a fim de conceder à ciência o estatuto que corresponda ao que pretende enquanto ciência. Neste sentido, o puro ser imediato, aquele ser que não se determina por dogmas ou outros preconceitos é o que pode guiar a ciência em seu empreendimento. No entanto, este puro ser exterior para cumprir com este intento não pode permanecer exterior, cabe a este o movimento de interiorização, e neste, mediando-se reflexivamente, vai, ao mesmo tempo, purificando-se”.

Alexandre Barbosa (UFMG), em *Essência, aparecimento e autodeterminação em sistemas complexos. Implicações de uma dialética reflexiva na autoprodução da forma*, defende que “Hegel

introduz a questão da forma na progressão do ser determinado quando descreve as transformações topológicas na sua estrutura a partir da incidência do outro. Essas transformações implicam numa diferenciação da estrutura do ser em domínios da determinação e constituição, que vão constituir o substrato para a função de essencialidade e o estabelecimento da essência a partir das próprias reflexões do ser. A produção de determinações como imagens internas segue a lógica dos sistemas ópticos que se estabelecem a partir de superfícies reflexivas da essência. A mediação pela reflexão implica a formação de sistemas dentro de sistemas, como circuitos de reflexão diferenciados e multinivelados. Esse desenvolvimento da reflexão sobre a reflexão na essência produz o fundamento, a partir do qual emerge a forma do ser como sistema complexo, num desenvolvimento que tem como momentos o fundamento e o aparecimento. Os momentos de emergência da forma descrevem um movimento em relação recíproca com a estabilização de estruturas reflexivas na produção de fundamento e aparecimento. A autoprodução da forma define o automovimento reflexivo de sistemas multinivelados”.

Carla Oliveira (UFMG), em *A autoconsciência no interior da lógica do ser*, pretende “construir uma hipótese interpretativa sobre como pensar a autoconsciência em articulação com a Lógica a partir da Doutrina do Ser”. Segundo a autora, o artigo, “por meio do conceito de autoconsciência em Hegel, [...] busca articular brevemente dois propósitos, (1) demonstrar como a experiência da consciência, precisamente no interior da experiência do Entendimento para a Autoconsciência, elucida a categoria lógica do ser para si desenvolvida na Doutrina do Ser, revelando também o texto lógico da dinâmica fenomenológica e, (2) indicar a pressuposição da Fenomenologia pela Lógica, considerando a centralidade da autoconsciência para a concepção de pensamento puro e para o idealismo objetivo de Hegel”.

Christian Iber e Agemir Bavaresco (PUCRS), em *Normatividade Lógica Em Hegel e Brandom*, apresentam sua pesquisa articulada “em três momentos. Inicialmente, apresenta-se a posição de Brandom,

explicitando a normatividade pragmático-semântica, ou seja, a teoria pragmático-semântica da razão linguística de Brandom. Qual é a diferença entre a semântica inferencial da teoria brandomiana da linguagem e a semântica relacional da teoria hegeliana do pensar? Depois, debate-se a normatividade na lógica de Hegel, isto é, sua teoria da alienação do pensar de si mesmo na circularidade e na contradição na lógica da essência, tendo como pano de fundo a norma da verdade exposta na lógica do conceito. Enfim, ao realismo idealista do conceito, no qual coincidem Brandom e Hegel, é contraposto, o realismo filosófico como seu desafio permanente”.

Ediovani Gaboardi (UFFS), em *Verdade e justificação em Hegel: em busca de uma justificação objetiva*, tem por objetivo “mostrar que Hegel desenvolveu uma posição filosófica em Teoria do conhecimento acompanhando a busca kantiana por uma abordagem objetiva da justificação”. Segundo o autor, isso levou Hegel “a abandonar a Teoria do conhecimento e a conceber a justificação como um processo lógico-ontológico. A característica principal do modelo de justificação proposto por Hegel é a demonstração por redução ao absurdo. As teses que Hegel defende são construídas como consequência especulativa da refutação das teses rivais. Esse processo fornece tanto o conteúdo quanto a justificação do conhecimento. Com isso, Hegel pretende impedir o inevitável subjetivismo em que a teoria do conhecimento resultava, ao separar sujeito de objeto, e verdade de justificação. De um ponto de vista especulativo, a verdade construída através da negação (redução ao absurdo) contém em si também sua justificação, evitando a necessidade de buscar razões externas (encoradas na natureza do sujeito) para acreditar em algo”.

Eduardo Luft (PUCRS), em *Lógica e Movimento: sobre o problema do tempo na Lógica de Hegel*, pergunta se “há algo como um tempo lógico em dialética?”. Assim, “Após ter examinado a questão da aplicabilidade ou não do conceito de ‘espaço lógico’ à

*Lógica* de Hegel<sup>1</sup>, o autor lança-se em indagação semelhante sobre o conceito de ‘tempo’[...]. O resultado pode ser expresso parafraseando o dito clássico<sup>2</sup> sobre a noção de ‘coisa-em-si’ em Kant: sem a pressuposição do tempo é impossível entrar na *Lógica* hegeliana, com esta pressuposição não é possível permanecer nela”.

Gabriela Nascimento (PUCRS), em *A lógica das modalidades de Hegel na Ciência da Lógica: discutindo as categorias de necessidade e contingência na determinação da efetividade*, procura “acompanhar a argumentação hegeliana desenvolvida no processo de determinação da efetividade localizado na *Doutrina da Essência* (1813) da *Ciência da Lógica*”. Segundo a autora, “para Hegel, a lógica parte do múltiplo como espelhamento do uno. A teoria da participação que localizamos no desenvolvimento do Espírito tem como início o contingente e a partir daí a necessidade se relaciona de menor para maior grau, até que o conceito se superdetermina em sua forma absoluta”.

Inácio Helfer (UNISINOS), em *O estatuto das determinações de reflexão como atividade e automovimento*, propõe-se a “analisar o estatuto dessas determinações e situar sua real posição no sistema hegeliano”. Segundo o autor, “Alguns comentadores enaltecem o papel das determinações de reflexão em Hegel como a instância de compreensão de toda atividade e automovimento das figuras e conceitos de sua filosofia. A chave de sua leitura seria o entendimento do papel crucial da **negatividade absoluta**, oriunda das determinações da *Doutrina da essência*, como matriz ôntica de tudo o que é”. Sua hipótese é a de que essas determinações “possuem um papel importante, mas não decisivo na configuração do que é. Sustenta-se que sua reconfiguração na *Doutrina do conceito* como negatividade infinita concreta aponta para uma leitura mais correta. Deste modo, somente no nível das determinações do silogismo do conceito que a verdade de toda atividade e automovimento seria revelada, como negativa e circular”.

---

<sup>1</sup> Luft (2017)

<sup>2</sup> De Jacobi (*apud* Rohs (1991, p.34)).

Jeferson Huffermann (UFRGS), em *Elucidações sobre a caracterização hegeliana do Estado como realidade efetiva da vontade substancial*, procura “elucidar pontos relevantes para a caracterização hegeliana do Estado como a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da vontade substancial, como traçado na *Filosofia do Direito*”. Segundo o autor, “Tal tarefa mais geral acarreta os seguintes pontos específicos a serem tratados no corpo do artigo: explicitar a relação e transição proposta por Hegel entre sociedade civil-burguesa e Estado nos parágrafos §255 e §256 de FD; explicitar as noções hegelianas de efetividade (realidade efetiva) e racionalidade; e apresentar a crítica hegeliana ao contratualismo. Tratando desses pontos específicos retorna-se ao ponto central da relação entre Estado, realidade efetiva e vontade. Passa-se desse modo a entender o Estado não à maneira dos contratos, como pactos feitos a partir de interesses individuais. O Estado é melhor compreendido, da perspectiva hegeliana, como o mediador entre o público e privado, instância de construção e reconhecimento da vontade dos cidadãos”.

João Wohlfart (IFIBE), esboçar alguns argumentos acerca da passagem, no coração da *Ciência da Lógica* hegeliana, da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*. Assim, seu texto “começa com a noção hegeliana de Relação absoluta, estruturada em relação de substancialidade, relação de causalidade e interação. Esta trilogia resulta na interação entre todas as determinações e na autorrelação do Absoluto consigo mesmo. Na *Doutrina da Essência*, as clássicas formulações de essência, substância e necessidade são demolidas e aparecem em seu lugar a contingência, a relação e o movimento. No lugar da necessidade absoluta e da substancialidade, aparece a racionalidade constituída a partir da organização e das relações entre os acidentes. As categorias de universalidade, particularidade e singularidade integram a contradição do desenvolvimento imanente em diferentes círculos de totalidade esboçados num movimento de negação e afirmação. O desdobramento dos círculos relacionais do conceito é coextensivo à formação dos círculos do sistema filosófico, da intersubjetividade e do Espírito”.

Leonardo Guimarães (IFSP; USP), em *A “Ciência Da Lógica” e “O Capital” – Dando um passo atrás para dar dois à frente*, defende que “o Aparecimento da **forma social** seja a categoria do início imanente em uma ciência particular fundada” na Ciência da Lógica e em O Capital. Segundo o autor, “A temática da relação entre a *Ciência da Lógica* de Hegel (doravante WL) e *O Capital* de Marx (DK) segue viva no debate recente. Entende-se que a relação WL-DK toma a forma particular da contradição entre o ser-aí do pensamento que pensa a si mesmo (WL) e a negatividade do não-conceitual do conceito que emerge na sociabilidade concreta (DK). A inversão (*Umstülpung*) que Marx faz da WL segue como consequência das diferenças imanentes entre os objetos da WL e da DK. Em uma ciência Particular o atendimento da questão que abre a Doutrina do Ser – “Com o que precisa ser feito o início da ciência?” –, ao seguir os procedimentos expostos na discussão hegeliana, dificilmente levaria ao mesmo ponto: o puro ser. O imediato indeterminado, em DK, é a mercadoria como Aparecimento (*Erscheinung*) imediato da **forma (social)** da riqueza nas sociedades capitalistas. Marx diz nas *Notas ao Tratado de Economia Política de Adolf Wagner* que o início se dá por meio das formas sociais e seus modos de Aparição”. O autor elabora essa proposição “por meio da reflexão imanente à WL-DK entre Essência, Fundamento, Matéria, Conteúdo e Forma”.

Lucas Machado (USP), em *A forma determinante: da relação entre forma e conteúdo no idealismo alemão em geral e em Hegel em particular*, visa “mostrar como uma das ideias fundamentais constitutivas ao idealismo alemão seria a ideia de que a forma é determinante do conteúdo. Para tanto, veremos como essa ideia surge primeiramente em Kant, que defenderá que a forma de nosso conhecimento do objeto determina igualmente o seu conteúdo, apenas, porém, na medida em que ele é objeto de nosso conhecimento e, portanto, não em sua existência. A seguir, veremos como essa ideia da forma determinante será radicalizada posteriormente por Maimon, Fichte, Schelling, de modo que a forma será determinante do conteúdo não apenas em nosso conhecimento



dele, mas também em sua existência. Por fim, veremos como Hegel levará essa ideia às suas últimas consequências, de tal modo que a forma será não apenas condição necessária, mas também condição suficiente de seu conteúdo, tanto em relação ao nosso conhecimento do mesmo quanto em relação à sua existência”.

Michela Bordignon (UFES), em *Dialética E Dialeteísmo: Evitar A Explosão E Enfrentar A Exclusão*, defende que “Hegel parece afirmar a tese de que existem coisas contraditórias na realidade e, portanto, parece afirmar a tese para a qual existem contradições verdadeiras. Precisamente com base nessas considerações, dentro do debate contemporâneo, Hegel foi associado à tese dialeteista de Graham Priest. Mas quem pretende argumentar que existem contradições verdadeiras, deve necessariamente enfrentar o problema da explosão. Segundo o princípio do *ex falso quodlibet*, a afirmação da verdade de uma contradição dentro de um sistema implica a verdade de qualquer proposição do próprio sistema, quer dizer, a contradição faz explodir o sistema lógico, ou seja, trivializa o sistema. Considerando este ponto, entretanto, é necessário perguntar a Hegel e a Priest como é possível bloquear a explosão para se distanciar da tese trivialista de acordo com a qual todas as contradições são verdadeiras e para mostra a tese de que apenas algumas contradições são verdadeiras”. Para analisar esta questão, a autora articula seu texto em duas partes: “Na primeira parte irei analisar a forma na qual Hegel e Priest distinguem as contradições verdadeiras daquelas falsas. Na segunda parte investigarei as ferramentas conceituais através das quais Hegel e Priest expressam a exclusão das contradições falsas e, mais em geral, de tudo o que não pretendem admitir como verdadeiro”.

Régis Alves (USP), em *A autoposição do conceito: a prova ontológica da existência de Deus na Ciência da Lógica de Hegel*, tem por objetivo “abordar a identidade entre ser e pensamento na Ciência da Lógica pelo prisma do tratamento hegeliano da prova ontológica da existência de Deus. Contrariamente aos comentaristas que ressaltam as objeções de Hegel à crítica kantiana desta prova como evidência de

seu próprio endosso de alguma das variações clássicas do argumento ontológico, buscaremos evidenciar como a abordagem hegeliana do argumento não atesta um retorno a uma metafísica pré-crítica ao mesmo tempo que ataca os pressupostos da filosofia crítica enquanto pensamento da finitude e da representação. Para tanto, primeiramente, apresentaremos a crítica kantiana à versão clássica do argumento apresentada por Anselmo para em seguida apresentar a posição de Hegel frente à esta formulação e à crítica kantiana a ela dirigida. Em linhas gerais, a perspectiva hegeliana da prova passa pelos seguintes estágios que acompanham a sequência histórica das formulações: a prova ontológica de Anselmo, que pressupõe a unidade entre conceito e existência; a "prova" negativa de Kant que nega esta unidade e a prova hegeliana que restabelece esta unidade a partir da cisão, enquanto unidade mediada que se estabelece conceitualmente, superando toda representação e figuração”.

Ricardo Tassinari (UNESP), em *O Desenvolvimento Essencial da “Ciência da Lógica”*, procura desenvolver “quatro significações possíveis da expressão “O Desenvolvimento Essencial da *Ciência da Lógica*”: (1) que ressalta a importância e necessidade do uso do termo *Essência* para o conhecimento e para a *Ciência* em geral; (2) que expressa a necessidade, cumprida por Hegel, de se desenvolver a própria obra *Ciência da Lógica*; (3) que expressa a necessidade de se desenvolver a própria esfera da *Essência* na *Ciência da Lógica*; e, por fim, (4) a que ressalta a necessidade da própria *Ciência da Lógica* na qual está contida a Doutrina da *Essência*) em relação ao todo da Filosofia Hegeliana. Conclui-se que a *Ciência da Lógica* constitui a primeira parte da *Ciência do Espírito Absoluto*, na qual Ele expõe a si próprio expondo seu elemento conceitual, nesse próprio elemento conceitual, e a sua realização, a *Ideia Absoluta* ou *Especulativa*”.

Boa leitura a todos.



# **A ciência como auto reflexão e interiorização: considerações sobre a Doutrina da Essência**

*Adilson Felicio Feiler<sup>1</sup>*

## **Introdução**

Embora a imediatidade seja o início da ciência, pelo fato de que todo o conhecimento deve principiar do mais indeterminado, ou seja, sem prejuízos ou preconceitos que corroem o tecido do saber, a ciência não pode se estagnar no ser imediato. Faz-se necessário um passo além, de modo que, o processo da ciência, despido de determinações e mediações prévias, vai se mediando pouco a pouco, através de passagens construtivas. Neste sentido, o ser mesmo imediato, passa a se constituir em ser de outro modo, um ser que penetrando as indeterminações e imediações, se torna em algo a mais: que é a verdade do ser. Portanto, a verdade não pode ser algo dado, imediato, determinado, mas é algo que, nas diferenciações do ser mesmo e de seu outro de si, vai se mediando e, nas mediações sucessivas vai se determinando. Com isso, Hegel afasta o perigo de tornar a verdade um dogma, mas torna a verdade dinâmica, uma sucessão de passagens do mais indeterminado ao mais determinado. O recolher-se constante de sua imediatidade, mediando-se, conduz até a essência, que é a auto reflexividade. A essência é um passado atemporal, pois está em processo de ser pela constante mediação e auto reflexividade, por isso,

---

<sup>1</sup> Professor Doutor do PPG em Filosofia da Unisinos, afeiler@unisinos.br

é que pode se caracterizar como ciência cuja verdade do ser é a sua própria essência enquanto ele é o refletir-se constante.

Logo, só é possível falar em verdade do ser enquanto levamos em conta que o ser não pode permanecer um dado imediato, mas um desenvolvimento da atividade do conhecer que caracteriza-se num recolher-se reflexivo do mais imediato ao mediato refletindo-se, fazendo do conhecimento base para a ciência, um processo de construção reflexiva. Na base desta construção se encontra a negação de todo o finito e determinado que pressupõe uma internalização reflexiva, uma interiorização *Erinnerung* que faz com que o puro ser imediato seja purificado em forma de mediação reflexiva. Em que medida a mediatidade reflexiva que constitui a ciência não se reduz a uma mera soma de partes ao modo de uma unidade vazia, ao invés de partes que implicadas entre si ao modo de um todo orgânico e vital? Uma unidade vazia seria capaz de proporcionar à ciência condições para a sua emancipação? Nossa proposta se apoia na análise da Doutrina da Essência focando no papel da imprescindibilidade da auto reflexividade e da interioridade.

Nosso percurso tem como ponto de partida apresentar a passagem da indeterminação e imediatidade do ser para sua determinação e mediatidade: “A essência como passagem do imediato ao mediato.” Desse modo entendemos o valor que Hegel atribui em seu sistema à dimensão de passagem, nela se guarda toda a riqueza que a mobilidade, oriunda do poder prodigioso da negação, apresenta. Seguimos nosso caminho, acompanhando o determinar-se do ser pela sua mediação que é a essência: “A negação como motor para a constituição da essência.” Este é o momento da tomada de distância daquilo que fora considerado como certeza dogmática para impor sobre ela a força da negação, a fim de que possamos analisar em que medida a negação proporciona organicidade à ciência. E, finalmente, faremos um parâmetro de em que medida a ciência é capaz de se emancipar, tendo em vista a auto reflexividade e interiorização oriundos do movimento próprio da

essência: “A reflexividade e a interioridade em seu caminho de emancipação da ciência.”

## 1. A essência como passagem do imediato ao mediato

Pensar a riqueza de uma realidade é tomá-la como realidade capaz de, por seu intermédio, pensar o todo. Imergir na totalidade equivale a mergulhar em uma realidade na qual não há espaço para divisões e segmentações. No todo a parte perde a sua força e razão de ser. E é justamente deste todo pensado em sua riqueza e infinitude que tem lugar o ser como início da lógica. É, por isso, um início sem divisões e partes isoladas. Contudo, essa mesma parte já é pensada como totalidade. Hegel reconhece, por outro lado, que a clarificação conceitual não pode ser concebida como distante da vida cotidiana<sup>2</sup>, a sua lógica constitui um todo orgânico de categorias que se entrelaçam dialeticamente ao operar mediações com as instituições do mundo concreto.

O todo cabe no ser, ou seja, contém seu sentido no ser. Por isso, o conceito de ser só ganha em consistência e razão na medida em que nada se compreenda fora do ser. Isso não impede, evidentemente, de que o conceito de ser não se vá tornando mais rico em termos de determinações, ou seja, se esclarece, clarifica, se diz de si mesmo, desdobrando-se nesta riqueza que concentra em si mesmo enquanto totalidade. Agemir Bavaresco diz que “Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças”<sup>3</sup>. É, assim, um ser que é, e, ao mesmo tempo, está sendo *Seiende*. O ser, enquanto está sendo, se caracteriza como determinação dialética, ou seja, uma passagem, um ser de outra forma. A cada forma pela qual se passa,

---

<sup>2</sup> Cf. HOULGATE, 2008, p. 113

<sup>3</sup> Cf. BAVARESCO, 2011, p. 33

mais determinado ele se torna. Porém, para podermos falar sobre determinação de ser, só é possível na medida em que se tematize em sua imediatidade. “O ser é o imediato.” (HEGEL, § 807, 2017 [1813], p. 31). Quanto mais imediato for, mais despido de atributos, que escondem sua realidade genealógica, ele será capaz de explicitar-se em sua riqueza de ser.

Todo o início é início desde a totalidade do ser pensado em si mesmo. Esta totalidade imediata, mediante a qual não se pode prescindir, sob o risco de operar toda sorte de determinações indevidas e apressadas, é o princípio, a chave, a fonte para o desdobramento de toda a sorte de riquezas manifestas pelo desdobramento dialético. Um desdobramento que se apresenta, por um lado, como um “pôr-se para fora”, ou seja, uma determinação progressiva e gradual, em que se vai expressando a riqueza outrora oculta no interior do ser e, por outro, um “pôr-se para dentro de si”, ou seja, uma reflexividade e um reconhecimento da riqueza do que é o ser. Neste vaivém dialético, o ser vai mostrando sua riqueza, sempre como passagem, ou seja, como desdobramento e explicitação do ser como totalidade concreta. Hegel sente a necessidade de que seu pensamento seja sistemático de modo a transparecer a objetividade concreta do mundo, para além de uma unilateralidade abstrata e positiva<sup>4</sup>.

Se o todo já não estivesse impresso no ser desde o início, este jamais seria capaz de explicitar a realidade. Assim, dado que a realidade é o todo, e dado que este se faz presente desde o princípio, temos a possibilidade de refletir sobre a mesma como conjunto universal. Uma sadia explicitação do ser se dá desde a sua totalidade, que é riqueza, plenitude e passagem. Seguindo as reflexões de Horst Althaus, a posse “[...] da idéia de um sistema organizado em estágios<sup>5</sup>”; portanto, uma compreensão lógica, na medida em que

---

<sup>4</sup> Cf. FERRER, 2007, p. 102

<sup>5</sup> Cf. LALTHAUS, 2000, p. 49



através da positividade se fale da objetividade, tarefa esta que cabe ao sujeito superar.

Toda a referência ao ser traz, também, a sua diferença, ou seja, falar de totalidade é incluir tudo o que nele faz parte: a igualdade e a diferença. Assim, quando falamos em totalidade, falamos da imensa gama de diferenças que podem estar contidas no ser. E é, justamente, pela imensa diversidade presente junto ao conceito de ser, que estamos aptos a falar de totalidade. Esta imensa diversidade de determinações, tanto as determinações do ser como as determinações lógicas em geral, compõe a totalidade que denominamos de absoluto, aquelas que usamos para empregar como “definições metafísicas de Deus.” Embora falar de determinações metafísicas do absoluto implique uma natureza de pensamento enquanto tal, também se pode incluir todos os pensamentos de uma forma geral, pertencentes à lógica em geral. Assim, não somente as determinações do infinito, mas também as determinações do finito fazem parte da imensa variedade de determinações que, juntas, compõem a totalidade do ser. O ser é uma totalidade em relação, evidência inegável de um sistema embrionário, um processo dialético, segundo John McTaggart, do qual demanda uma “[...] lógica que é um elemento absolutamente essencial no sistema de Hegel.<sup>6</sup>”

Além das determinações do infinito, Deus, há também aquelas relativas ao finito. São as que se compreendem como um substrato de representação não definido, e sim em suspensão, indefinidas. Portanto, os limites presentes na concepção de infinito, que é uma forma de pensamento entendida como opinião, o germen, a origem de toda a ciência, que tem seu início como forma de opinião. Assim, tanto o predicado como o sujeito, em uma fórmula proposicional, são limitados, supérfluos, de modo que toda esta diversidade de determinidades fazem parte daquilo que chamamos de totalidade do ser, o que qualifica a sua riqueza. Por paradoxal que pareça, esta

---

<sup>6</sup> Cf. MCTAGGART, 1964, p. 01

mesma riqueza, que é o todo, inclui também o indeterminado, ou seja, a sua pobreza. Pergunta-se, em que medida a indeterminação do ser pode contribuir para que se manifeste a sua lógica?

## 2. A negação como motor para a constituição da essência

Assim como tínhamos apresentado, na seção anterior, que a totalidade consiste na riqueza do ser, ou seja, que nada escapa à realidade do ser, tudo está nele incluído como plenitude, e que é necessário que este mesmo ser se possa desdobrar dialeticamente; também, da mesma forma, se faz necessária a sua indeterminidade, que é a sua pobreza, ou seja, quanto menos determinado for o ser, tanto mais facilmente este poderá desdobrar-se dialeticamente. A abertura de uma realidade depende, pois, de sua capacidade de indeterminar-se frente à realidade das leis, dos dogmas e mandamentos. Hegel sente a necessidade de que seu pensamento seja sistemático de modo a transparecer a objetividade concreta do mundo, para além de uma unilateralidade abstrata e positiva<sup>7</sup>.

Por mais paradoxal que pareça, a pobreza, entendida enquanto indeterminidade do ser, é responsável, em grande parte, por sua riqueza. É que, na medida em que o ser tem a capacidade de não se cristalizar, ele poderá perfazer a imensa jornada em direção ao seu desdobramento dialético. Esta sua pobreza é causa de sua riqueza, enquanto vazio com capacidade de ser preenchido durante o seu desdobrar dialético. Como a indeterminidade, o ser é um imediato, um indeterminado. A “(...) essência como a um [termo] mediato aparecem como uma atividade do conhecer, a qual seria externa ao ser” (HEGEL, § 808, 2017 [1813], p. 31).

Um modo de ser que está para além de todo o objetivo determinado, e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento de possibilidades da ciência. Esse ser imediato, portanto, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma

---

<sup>7</sup> Cf. FERRER, 2007, p. 102

negação daquilo que não lhe corresponde como autêntico e original. Essa negação consiste em, por um lado, esvaziar-se, desdogmatizar-se e desidiologizar-se e, por outro, pôr-se em potência de preencher e dar sentido. Ou seja, que exista um telos, mas um telos que não venha a impedir a dinamicidade. Pedro Spinola Pereira Caldas diz que: “O telos como elemento central do pensamento histórico hegeliano não é sinônimo de repouso, mas sim o reconhecimento de que não há outra essência da vida humana do que o movimento”<sup>8</sup>.

Eis, portanto, o sentido para que o ser mantenha a sua dimensão de indeterminidade, o ser o começo da ciência, o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: o fundamento da ciência. O começo é lógico, o puro pensar. Este começo, como pura imediação, só é possível apartir da crítica daqueles pressupostos da razão kantiana, porque se lidamos com pressupostos, caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que se deriva mediante este.

Aquele ser puro, imediato e potencial se exterioriza em sua negação, como um outro dele mesmo, abrindo-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). É o momento da distância, da crítica, do pôr-se em marcha frente ao estranho, ao decadente, ao baixo e indefeso. É o momento do esvaziar-se dos pressupostos que todo um conjunto de leis e mandamentos pode condicionar. Pergunta-se: diante disso, como se empreende essa luta? Como se mostra esse ser imediato que se exterioriza? Como se resolve o encontro entre o ser que se mostra como totalidade e riqueza e como indeterminidade e pobreza?

### **3. A reflexividade e a interioridade em seu caminho de emancipação da ciência**

Pela trajetória realizada em torno da questão relativa tanto à totalidade do ser como à questão de sua indeterminidade, podemos verificar que o ser, tanto em sua riqueza como em sua pobreza, é ao

---

<sup>8</sup> Cf. CALDAS, 2006, p. 13

mesmo tempo o todo e o nada. Como todo e nada, o ser é a realidade mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais indeterminada, podendo corresponder melhor à condição de ser o princípio da ciência que tem como critério, em seu estatuto, o de ser mutável e falseável. Ela está entre o ser e o nada, e, por essa razão, o movimento caracteriza melhor o seu chamado pressuposto.

Pensar a ciência implica em proporcionar um caminho que afaste todos aqueles pressupostos que impedem a trajetória da flexibilidade e do movimento próprio do conhecimento. É que a base, em que se assenta a reflexão, é o todo, no qual não pode haver divisões; um todo que se mostra em sua realidade genuína, indeterminada e sem pressupostos, e que tem a força como atividade, sempre em processo como seu destino. Nesse processo, o ser deve ser purificado pelo movimento da interiorização, pois através dele elementos não condizentes passam a ser expurgados, a fim de que a ciência possa emergir de uma forma a mais pura possível, e a verdade do ser pode emergir, pois a interiorização opera o movimento de mediação reflexiva: o caminho de emancipação da ciência. Esta “(...) pressopõe uma interiorização [Erinnerung] e um movimento que purificou o ser aí imediato até torná-lo ser puro” (HEGEL, § 810, 2017 [1813], p. 32).

Pela reflexividade e interioridade as diversas partes que compõe o ser agora refletido, não permanecem soltos, separados, fragmentados, mas constituem um todo orgânico. Hegel apresenta uma reconciliação das partes em conflito, de modo que, nela, a vida ética reflete equilíbrio: “[...] a tragédia grega consagra, por tal equilíbrio, a vida ética inteiramente reconciliada com ela em seus dois momentos antagônicos constitui, assim, a manifestação artística suprema do absoluto, como indiferença do sujeito e do objeto”<sup>9</sup>. Como recorda Douglas Moggach “[...] o conceito de autonomia vem a ser relacionado não apenas à moralidade própria, mas às instituições e práticas políticas [...] contra [...] as distorções

---

<sup>9</sup> Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 453

dos efeitos do interesse privado.<sup>10</sup> Na eticidade os diferentes eventos são reconhecidos pelos agentes como ações que contribuem para a compreensão de sua liberdade.

Hegel enfatiza a importância da vida em sociedade, como exteriorização do particular, dizendo que aquele “[...] mundo ocidental moderno perdeu o senso da ética social grega. De acordo com ele, o individualismo moderno é meramente moralista.” Perdeu-se o aspecto da luta entre opostos das quais novos valores, fundados nas “[...] diferenças relacionais como diferenças essenciais [...] diferenças as quais são, atualmente, determinadas por fatores sociais, históricos e culturais.<sup>11</sup>”

O ser como realidade mais imediata e potencial que, tendo passado pela negação de si, diferenciando-se no múltiplo, se reconcilia como amor e se constitui como unidade auto reflexiva; para tanto, longe de um determinismo fechado está aberto à plenitude em redes tensas e em luta, como devir. Já não é uma realidade bruta e imediata, nem uma exterioridade moral e positiva, uma reflexividade reconciliada num todo. Hegel volta-se a uma concepção madura de eticidade para além da moral e da lei positiva: é um “[...] programa hegeliano de uma crítica da moral deontológica”<sup>12</sup>. Tem, portanto, a integração desse outro na relação intersubjetiva como um projeto ainda por realizar. No ser refletido, a essência, o obstáculo é concebido como condição de possibilidade de superação da individualidade. Mediante essa superação se depreende a liberdade<sup>13</sup> da qual demandam as diferenças, fundamentais para a abertura do criar, e como potencialidade *Leistungsfähigkeit* criadora passa pela diversidade *Vielfältigkeit*, entre adversários que concluem a paz e se plenifica em redes de

---

<sup>10</sup> Cf. MOGGACH, 2011, p. 182

<sup>11</sup> Cf. SMITH, 1996, p. 78

<sup>12</sup> Cf. LIMA, 2008, p. 364

<sup>13</sup> A história do Estado para Hegel é a história que personifica e desenvolve a história da liberdade; enquanto que, para Nietzsche, a história da liberdade nada mais é senão o mascaramento dos desejos humanos.

reciprocidade *Gegenseitigkeit*, em que estes estabelecem contratos entre si, de onde resulta a vida maximizada até seus pontos mais culminantes. Portanto, a interioridade e reflexividade do ser, a essência, mantém relações de força, em movimento, isso quer dizer que a ciência que daí se deriva em si não é a última palavra, pois é apenas um instante de plenitude. Na ciência a reconciliação não age como massificação igualitária, mas como unidade que supera e guarda as diferenças num todo orgânico, pleno e anímico.

## Conclusão

Ao realizarmos estas análises sobre a realidade do ser no Segundo livro da *Ciência da Lógica* de Hegel, ficou bastante evidente, desde logo, que tratar sobre a questão do ser em Hegel implica considerar a sua obra em seu conjunto. Para obter seu estatuto científico o ser não pode enrijecer-se em dogmatismos e legalismos, pelo contrário, deve estar aberto a sua dimensão de universalidade e indeterminidade, requisitos necessários para que o ser salvasse a sua dimensão de atividade, de capacidade, quer dizer, de potencialidade.

Como totalidade, o ser se expressa em sua realidade de nada excluir, ou seja, no ser, o todo se encontra em sua mais perfeita magnitude. E nesse todo o ser se mostra como riqueza tal que nele não habita divisão alguma. O todo, que é o ser, se apresenta como um conjunto unitário de diversidades que se implicam mutuamente num sistema em redes, que se expressa em se pôr para fora e em se recolher para dentro, refletindo-se. Neste movimento de pôr-se para fora e recolher-se para dentro, o ser vai se constituindo como ser, pois assim como o ser já é uma realidade completa, também, vai-se fazendo enquanto tal. Por essa razão, além de ser uma riqueza total, o ser é também uma indeterminidade, e, por isso, uma pobreza. E graças a essa dimensão de pobreza e indeterminidade, o ser é capaz de sempre ir-se fazendo, de não estar determinado a nada, livre de sistemas dogmáticos e totalitários. A pobreza do ser revela a sua

inocência, e, por isso, a sua liberdade, quebrando e desconstruindo os muros dogmáticos que a civilização ocidental ousou edificar. O quanto mais indeterminado for o ser, tanto mais capaz será de transpor os diversos limites que dogmas e ideologias têm imposto sobre a cultura e a sociedade. O ser é, como totalidade que nada exclui, indeterminada que a nada se determina, movimento, disposição potencial para ser, *Seiende*.

Como força a nada determinado e a tudo aberto, o ser é liberdade. E só como liberdade é capaz de ser base e fonte para a ciência, respondendo aos seus requisitos de mutabilidade e falseabilidade. O ser se revela, assim, como uma totalidade indeterminada em rede. Ou seja, um todo que, embora completo em si, está aberto a determinar-se, já que, como realidade indeterminada em seu começo, não está atrelado a nenhum sistema dogmático e ideológico, mas ao determinar-se apresenta-se como um todo orgânico e não fragmentário, pois cada uma de suas partes se refletem em sua interioridade.

O ser é aquela realidade mais total, mais rica e mais imediata, mais pobre, que está aberta a se determinar, como algo que está se fazendo, *Seiende*. É, por isso, potencialidade (*Leistungsfähigkeit*) para ir-se determinando na diversidade (*Vielfältigkeit*). É o ser um fazer-se como totalidade que se determina, a essência. Logo, por esta base de ser, total e determinada, Hegel foi capaz de estruturar toda a arquitetura de seu sistema e de seu funcionamento, respondendo aos desafios da moderna ciência. Vai esta pergunta, para concluir: tendo presente todos os avanços, em termos de reflexão em torno à realidade do ser, em sua totalidade, determinidade e reflexividade, em que medida tais desdobramentos reflexivos podem continuar respondendo aos desafios que a ciência, em seu porvir, vai colocando?

## Referências

BAVARESCO, Agemir. Estatuto lógico da alteridade hegeliana. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 27-53, 2011.



BOURGOIS, Bernard. **Le droit naturel de Hegel (1802-1803)**: commentaire. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. História, ação e cultura: um esboço de comparação entre Hegel e Nietzsche. **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**, [S.l.], ano 3, v. 3, n. 2, p. 1-19, abr./maio 2006. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF7/13%20ARTIGO%20PEDRO%20CALDAS.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2012.

FERRER, Diogo. Método e empiria em Hegel. In: \_\_\_\_\_ (Coord.). **Método e métodos do pensamento filosófico**. Coimbra: Coimbra University Press, 2007. p. 101-118.

HEGEL, Goerg Wilhelm. Wissenschaft der Logik 2. In: **Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden** mit Registerband: Band 6. Frankfurt: a. M., 1979.

\_\_\_\_\_. **Science of Logic**. This page copyright © 2001 Blackmask Online. <http://www.blackmask.com>

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HOULGATE, Stephen. Hegel's logic. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth century philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 110-134.

LALTHAUS, Horst. **Hegel: an intellectual biography**. Cambridge: Polity Press, 2000.

LIMA, Erick Calheiros de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 3612-380, 2008.

MCTAGGART, John. Ellis MacTaggart. **A commentary on Hegel's logic**. New York: Russel & Russel, 1964.

MOGGACH, Douglas. Pós-Kantian perfectionism: virtue and economy. In: \_\_\_\_\_ . **Politics, religion and arts Hegelian debates**. Northwestern: Northwestern University Press, 2011. p. 179-182.

SMITH, Douglas. **Transvaluations**. Nietzsche in France 1872-1972. Oxford: Clarendon Press, 1996.

**Essência, aparecimento e autodeterminação  
em sistemas complexos.  
Implicações de uma dialética reflexiva na  
autoprodução da forma.**

*Alexandre S. Barbosa<sup>1</sup>*

Em “Determinação, constituição e limite”, Hegel introduz elementos topológicos para descrever a dialética da progressão do ser, especialmente a clivagem da estrutura do ser e o estabelecimento dos domínios de determinação e constituição (HEGEL, 2016, p. 127-133). Hegel concebe a determinação como domínio de autoprodução e autoconstrução, e a constituição como superfície de relação e incorporação da alteridade (HEGEL, 2016, p. 127-133). Na Doutrina da Essência, Hegel elege o evento óptico da reflexão como movimento de mediação na sua essencialidade. Os domínios a determinação e constituição passam a compor espaços topológicos para deslocamentos e transposições, e para o estabelecimento de superfícies reflexivas de mediação formal e produção de essência. A partir do movimento reflexivo da essência se estabelecem o fundamento e o aparecimento como momentos da autoprodução da forma. Esse movimento reflexivo se diferencia em circuitos multinivelados em sistemas ópticos que estabilizam uma

---

<sup>1</sup> Doutorado em Medicina, Faculdade de Medicina /UFMG, Pós-doutorado em Filosofia da Fafich/UFMG; Membro do Grupo de Estudos de Hegel da UFMG. [alexandre.oftalmo@gmail.com](mailto:alexandre.oftalmo@gmail.com)

assinatura topológica como produto da autoprodução da forma como autodeterminação de modalidades de reflexão.

## **Sistemas autodeterminados**

Esse modelo de progressão do ser determinado em Hegel acompanha, em linhas gerais, o modo de estruturação de sistemas biológicos. O detalhamento desses modelos biológicos, considerados aqueles de maior complexidade dentre os sistemas autodeterminados, fornece elementos para uma atualização e uma releitura da dialética da progressão do ser, especialmente com a instituição da essência e o autodesenvolvimento da forma como momento da mediação por meio de superfícies reflexivas (COUTINHO & VARELA, 1991, p. 159-161).

Os sistemas biológicos apresentam características singulares dentre os sistemas complexos, especialmente produção de imagens internas como elementos estruturais definidores da forma, o estabelecimento de interfaces anatômicas e funcionais como superfícies reflexivas, o multinivelamento estrutural com sobreposição de domínios sobre domínios e sistemas sobre sistemas, a produção imanente de alteridade na determinação e a produção de semelhança por meio do trabalho sobre a alteridade na constituição (BARABÁSI e OLTVAI, 2004, p. 104-108). Essas características fazem dos sistemas biológicos modelos privilegiados na investigação da dialética nos termos propostos por Hegel.

Os modelos estabelecidos a partir dos sistemas biológicos demonstram um desenvolvimento da espessura da constituição como domínio de mediação. A constituição passa de superfície de contato a espaço de mediação e incorporação da alteridade. O trabalho sobre esse outro incorporado na constituição implica numa engenharia para a produção de semelhança a partir da alteridade do outro externo, como a produção do próprio a partir do outro. A semelhança é condição e pressuposto para o reconhecimento do outro em sua alteridade (JERNE, 1985, p. 850 e 851).

Esse reconhecimento se faz por meio de imagens internas que constituem componentes estruturais do sistema biológico conectados por meio de ligações que seguem uma matriz de afinidade por relações de simetria (JERNE, 1985, p. 850, 851). A distribuição das imagens internas e suas ligações definem a topologia dos sistemas biológicos (JERNE, 1985, p. 850-852). O contato com o outro, evento que determina a diferenciação do domínio da constituição e a clivagem do ser em determinação e constituição tem como base a mobilização e superficialização dessas imagens internas, que são os principais determinantes na incorporação de uma alteridade suprimida pelo trabalho da constituição sobre esse outro, induzida por meio do emparelhamento em simetria especular.

As estruturas nucleares dos sistemas biológicos que compõem a determinação atuam fabricando a alteridade (especificamente, a reengenharia do material genético em determinadas linhagens celulares). Essa alteridade não é um subproduto da fabricação do próprio, mas uma atividade imanente ao sistema (VARELA et al, 1988, p. 365-367). Portanto, a determinação é o lugar da produção de si, mas também produção imanente da alteridade, que é incorporada à estrutura do ser por simetria especular, segundo as mesmas restrições à incorporação do outro externo (JERNE, 1985, p. 850 e 851). Além de fabricar alteridade, a determinação sofre a incidência do outro externo incorporado à constituição e suprimido em sua alteridade, e modificado pelas determinações internas ao próprio sistema, como texto em outro idioma que é reeditado e reescrito. Portanto, a alteridade percorre os dois sentidos, a partir do próprio se fabrica o outro, e a partir do outro se extrai o próprio (BARBOSA, 2017, p. 59-76).

Embora Hegel tenha nomeado a constituição de “superfície de instabilidade” do algo, os sistemas biológicos demonstram que a constituição se expande como domínio de mediação entre duas alteridades. A função de constituição é o trabalho sobre o que advém do mundo externo, mas também ao que emerge dentro da

determinação e que representa o mais próprio (e mais distinto) no sistema, o trabalho sobre a alteridade do outro externo e a das formações internas emergentes no sistema (BARBOSA, 2017, p. 59-76).

### **O movimento reflexivo**

A topologia do sistema adquire uma nova perspectiva com o estabelecimento da essência, que se desenvolve a partir da reflexão do ser e se estabelece como superfície opaca como superfície de reflexão especular. A essência é a reflexão do ser para dentro de si, reflexão sobre si e a mediação como relação consigo e relação com o outro (HEGEL, 2012, p. 222). As determinações de forma da essência constituem determinações da própria reflexão, na medida que superfícies reflexivas constituem superfícies de mediação por reflexão especular estabelecem circuitos de reflexão (HEGEL, 2016, p. 42-52).

Os sistemas biológicos demonstram que a essência se origina da interiorização do ser, a partir de sua relação com o outro. O processo de superficialização de imagens internas, o tratamento da alteridade e a internalização do ser constituem o movimento de reflexão que pode ser descrito como movimento do interior para a superfície de interação e desta para o interior do ser, como um primeiro movimento de reflexão sobre superfície de interação. O que determina esse movimento é o contato com o outro externo como diferenciação na superfície em determinando ponto de contato, o que induz uma diferenciação da superfície do ser determinado. A reflexão, portanto, é definida pela presença de uma superfície refletiva.

Nesse primeiro movimento, as imagens internas a estrutura do ser adquirem as primeiras determinações da alteridade, o que demonstra que a reflexão adquire determinações da superfície. Em momentos subsequentes, estruturas do ser são mobilizadas já com determinações decorrentes dos contatos anteriores, em ondas de

incorporação da alteridade que é suprimida na espessura da constituição. A internalização da alteridade suprimida vai produzir diferenciação da estrutura do ser e a emergência de interfaces, e o estabelecimento do domínio da essência como espaço topológico de reflexão sobre reflexão (VARELA e COUTINHO, 1991, p.159-165).

A reflexão introduz complexidade ao processo do desenvolvimento dialético, por pressupor superfícies de reflexão, incidências e projeções sobre essas superfícies, construções reais e imaginárias, efeitos de simetria, deslocamentos e produção de obscuridade dentro de circuitos de reflexão que passam a constituir sistemas ópticos. Esses sistemas consistem de superfícies reflexivas que apresentam determinados padrões de circularidade, permitindo retenção e estabilização de configurações, enquanto outras são evanescentes ou mesmo não são formadas, por uma impossibilidade estrutural do sistema.

Um dos efeitos da reflexão é introduzir figuras imaginárias no movimento dialético. Essas figuras são formadas por meio de construções geométricas. A construção de imagens a partir de um espelho plano representa o caso mais simples de reflexão especular e demonstra isso. A imagem não é igual ao objeto real, entretanto, corresponde a ela topologicamente, por meio de uma transformação topológica por reflexão. Esse exemplo demonstra a relação entre a reflexão e a produção de simetria especular. Em sistemas ópticos, a imagem formada em uma superfície é refletida por outra, formando imagem da imagem.

As imagens internas mobilizadas pelo trabalho sobre a alteridade incidem sobre a estrutura da rede e se inscrevem nos circuitos de reflexão, produzindo e modificando trilhamentos nesses circuitos. A mudança de configuração desses trilhamentos modula a emergência dessas configurações, num processo de fixação e supressão de configurações. Nesse movimento reflexivo as configurações adquirem determinações da própria rede, em um movimento autorreferenciado a partir da circularidade das superfícies reflexivas. A primeira inscrição, tal como ocorreu,

desaparece, e é substituída pela reflexão sobre reflexão, como memória da memória. A estrutura da memória é histórica, e se constitui conforme as configurações produzidas em seus movimentos reflexivos. Embora a memória constitua uma estabilização de determinadas figuras, novos trilhamentos introduzem a possibilidade de novas configurações (BARBOSA, 2017, p. 59-76).

A mediação pela forma complexifica a reflexão na autoprodução do sistema, especialmente nos sistemas biológicos. Nesses sistemas as superfícies não coincidem apenas com as interfaces estruturais, mas interfaces de sistemas sobre sistemas que se organizam sobre esse substrato anatômico. Estrutura e topologia são momentos em relação recíproca e se estabelecem como uma complexificação das relações entre conteúdo e forma, oportunidade privilegiada para o movimento reflexivo conforme proposto por Hegel (HEGEL, 2017, p. 107-109).

### **Autodeterminação da forma**

Hegel introduz elementos topológicos na progressão do ser quando introduz superfícies de delimitação e de interface dentro do ser a partir do contato com o outro e da clivagem do ser nos domínios da determinação e constituição. A partir desse substrato e da função da produção reflexiva da essencialidade, são estabelecidos os determinantes de reflexão do sistema, como dos sistemas ópticos especulares. Hegel concebe superfícies reflexivas nas interfaces e na espessura dos domínios que constituem a essencialidade na estrutura do ser e que estabelecem espaços privilegiados para o movimento reflexivo. Os sistemas biológicos demonstram que a essencialidade nos domínios de determinação e constituição se estabelece como sistemas ópticos sobredeterminado e multinivelado (BARABASI e OLTVAI, 2004, p. 107-110).

Hegel concebe a identidade como efeito do movimento reflexivo. Essa identidade ultrapassa a si mesma e se dissolve como

efeito desse movimento reflexivo em direção ao outro e que retorna a si (HEGEL, 2017, p. 60). A dialética do movimento reflexivo, conforme proposto por Hegel, produz uma identidade particular, que se dissolve e se reconstitui, a partir da autoprodução de superfícies reflexivas e estabilização de determinações de reflexão. Essa identidade distinta de si produz suas próprias imagens a partir do outro evanescente, contingente e necessário às reconfigurações do sistema (HEGEL, 2017, p. 61). Essas reconfigurações mantêm uma estrutura formal que constitui determinação da forma em sua autoprodução e estabiliza a produção reflexiva dentro de determinados limites.

Em função dessas condições, o movimento reflexo produz figuras imaginárias, a partir de derivações na passagem das imagens dos objetos reais pelas superfícies reflexivas. Os sistemas não fazem distinção entre as imagens de objetos reais e as figuras imaginárias formadas no próprio sistema. Ambas percorrem os sistemas ópticos e são modificadas por suas superfícies reflexivas ordenadas. Conforme as determinações de reflexão do sistema, ocorrem aglutinação dessas imagens, como eventos de síntese dos registros real e imaginário. As determinações de reflexão constituem configurações evanescentes. A autossubsistência dessas configurações no fundamento pressupõe o estabelecimento e a dissolução das próprias configurações (HEGEL, 2017, p. 62-67).

No processo de emergência da forma, essência e aparência se desenvolvem constituindo fundamento e aparecimento. A reflexão nas superfícies que emergem como determinações de forma na essência constitui a relação de fundamento e aparecimento como momentos da identidade. A produção de fundamento é efeito da circularidade do automovimento reflexivo na essência, que se estratifica em reflexão diferenciadas que estabelecem circuitos diferenciados de reflexão. A produção de fundamento constitui a reflexão da reflexão na essência, e o aprofundamento de suas determinações estabilizadas no movimento de reflexão interna. A



reflexão do fundamento suprassume a identidade e movimenta a autoprodução da essência (HEGEL, 2017, p. 93 e 97).

Hegel faz coincidir a emergência e a estabilização das determinações de forma da essência com a produção de fundamento, e afirma que, por meio do fundamento, a essência adquire forma e consistência (HEGEL, 2017, p. 93 e 97). As determinações de reflexão da essência são determinações de forma; as determinações de forma, por definirem as superfícies reflexivas e espaços topográficos, são também determinações da reflexão (HEGEL, 2017, p. 97). A autoprodução de determinações de reflexão produz suas próprias restrições estruturais, de forma que determinados modos de rearranjo são estabilizados, enquanto outros permanecem instáveis e constituem momentos de transição para configurações estáveis, enquanto outras configurações são estruturalmente interditas. Na relação de fundamento, as determinações de reflexão do fundamento são determinações de forma, e a autoprodução reflexiva do fundamento constitui autoprodução da forma (HEGEL, 2017, p. 98). Portanto, os elementos que compõem a circularidade do movimento reflexivo no fundamento constituem momentos da forma.

A autoprodução da forma constitui a formação de superfícies sobre superfícies e transformações topológicas, como transposições, rotações e dobramentos. Os espaços virtuais são preenchimento pela interiorização de determinações da forma, que passam a constituir determinações de conteúdo. Na autoprodução da forma, ela produz a si mesma e produz conteúdo, (HEGEL, 2017, p. 102) num movimento de interiorização e preenchimento. As determinações da forma incidem e são incorporadas no conteúdo, como memória e restabelecimento da forma. A autoprodução da forma consiste na derivação e diferenciação de superfícies, delimitação e preenchimento de espaços (HEGEL, 2017, p. 102).

A topologia constitui a totalidade do movimento reflexivo que emerge da essência, como integração dos momentos de autoprodução da forma na relação de fundamento e na produção

reflexiva do aparecimento (HEGEL, 2017, p. 99). O aparecimento é exteriorização da essencialidade, aparecimento da essência em seu fundamento. Fundamento e aparecimento (HEGEL, 2017, p. 99) passam a constituir momentos da relação de forma, como autoprodução da identidade, aqui tomada como a própria emergência de uma topologia. A estabilização das determinações de forma no fundamento determina a memória da forma.

Hegel privilegia a forma ao conteúdo, e propõe a relação de fundamento como causa e efeito das determinações da forma sobre a forma, no próprio movimento de autoprodução da forma na essência e mediação formal como essencialidade da forma (HEGEL, 2017, p. 107). O fundamento é a constitui a identidade entre forma e conteúdo, e tem ambos como momentos. A substancialidade absoluta é produto da atividade da forma, e consiste na transformação recíprocas de forma e conteúdo. (HEGEL, 2012, p. 280).

O fundamento como produto da essência passa para a existência se exterioriza no aparecimento. O aparecimento é a essência em sua existência, em sua imediatidade exteriorizada e refletida. A essencialidade da existência se desdobra no aparecimento como imediatidade exteriorizada e essencialidade refletida (HEGEL, 2017, p. 155). A mediação formal se estabelece na essência e nos momentos do fundamento e aparecimento (HEGEL, 2012, p. 261).

O automovimento da forma tem como momentos a necessidade e a contingência, numa contingência como necessidade formal para a estabilidade topológica do sistema. A condição de estabilidade da topologia da rede é a incorporação da alteridade segundo as restrições impostas pela ancoragem às imagens internas preexistentes. Essa estabilidade é estabilidade flexível, determinada por forças de tensionamento entre domínio, modos de vibração e movimentos harmônicos, caracterizando uma metaestabilidade como identidade do sistema. Os componentes do sistema apresentam entre si uma causalidade condicionada, recíproca, em que cada termo age sobre si e sobre o outro e sobre a estrutura de

configurações topológicas multiniveladas. Nessa interação, a causa não apenas tem um efeito, mas no efeito ela está em relação consigo como causa. Causa e efeito são momentos distintos do autodesenvolvimento da forma (HEGEL, 2017, p. 228-240).

## Referências

- BARABÁSI, A-L; OLTVAI, Z.N. **Network biology: Understanding the cell's functional organization**. Nature Reviews, v.5, p.101-113, Feb. 2004.
- BARBOSA, A. S. Determinação, constituição e limite na perspectiva dos sistemas complexos: a topologia como assinatura do sujeito biológico. In: BAVARESCO, A. **Leituras da Lógica de Hegel**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.p. 59-76.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. 1. Doutrina do Ser**. Tradução de Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol I, Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012
- JERNE, N. K. **The generative grammar of the immune system**. Nobel lecture, 8 December 1984. The EMBO Journal, 4 (4): 847-852, Apr. 1985
- VARELA, F.J; COUTINHO, A. **Second generation immune networks**. Immunology Today. v.12, n.5, p. 373-392, 1991

## A autoconsciência no interior da lógica do ser

*Carla Vanessa Brito de Oliveira*<sup>1</sup>

### 1. Introdução

Para efeito do tratamento da questão proposta, em linhas gerais uma articulação entre autoconsciência e Lógica, é preciso, antes de tudo, compreender a relação da *Fenomenologia do Espírito* (1807) com a *Ciência da Lógica* (1812). Primeiro considerando o lugar central da autoconsciência na própria *Fenomenologia*, bem como observando que a *Fenomenologia* não é uma mera introdução da CdL, mas constitui o caminho fenomenológico que produz o verdadeiro conceito de ciência a ser explicitado logicamente, o que é levado a cabo pela experiência dialética da própria consciência.<sup>2</sup> Em seguida, é mister entender o que tem de qualitativo em termos lógicos na dialética da consciência, considerando que as suas figuras não obedecem a um desenvolvimento de acréscimo ou de justaposição, mas, a um desenvolvimento eminentemente dialético em que é a negação interna à própria experiência da consciência que conduz seu movimento fenomenológico. No entanto, ainda que postas as diferenças e afinidades entre a *Fenomenologia* e a CdL,

---

1 Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES. carlaoliveira.oliveira1@gmail.com.

2 Considerando o lugar ambíguo que a *Fenomenologia do Espírito* pode ocupar diante da sistemática da *Enciclopédia*, Robert Stern afirma: “[...] a forma mais clara e óbvia de aproximar-se da *Lógica* é, não obstante, com a *Fenomenologia*” (STERN, 1990, p. 43). Tradução nossa.

parece um contrassenso, a primeira vista, propor uma interpretação que pense a autoconsciência à luz da Lógica, e mais exatamente à luz da lógica do ser,<sup>3</sup> visto que a Lógica é o reino do pensamento puro, sem qualquer admissão de um sujeito autoconsciente. Ademais, por outro lado, o *ser* lógico trata-se de uma categoria muito pobre em concretude e circunscreve-se à *lógica objetiva*. Mas tal aporia revela-se muito mais produtiva que estéril.

Na exposição lógica do *ser para si*, Hegel admite que “a autoconsciência é o *ser para si* como realizado e posto”, sendo a mesma o exemplo mais próximo da infinitude ali tratada. Nesse sentido, na *Fenomenologia*, verifica-se que a autoconsciência se autopõe como verdade da consciência na condição de pura idealidade, expressando-se pela identidade  $Eu = Eu$ , em que não há diferença e realidade. A consciência, assim, encontra a sua própria pátria, de modo que, neste momento, não há alteridade a ser penetrada. Por conseguinte, observa-se que, na seção do Entendimento, que articula o capítulo da Consciência com o capítulo da Autoconsciência na *Fenomenologia*, a consciência, ao experimentar-se, realiza uma espécie de crítica ao essencialismo tradicional da metafísica, voltando-se para o interior da sua própria atividade conceituante. A certeza do objeto passa a ser a certeza da própria autoconsciência. É revelada a *unidade do mesmo e do outro*, em que a diferença não é diferença, implicando na dialética da infinitude, ou seja, em uma unidade que tem a contradição em si mesma, a saber, em termos puramente lógicos, uma idealidade. Como relação que relaciona-se consigo, a idealidade é, desse modo, o *ser para si*.

## **2. Da Fenomenologia do Espírito à Ciência da Lógica: o saber puro é puro ser**

A elucidação da relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* assenta-se fundamentalmente na compreensão

---

3 Pelo exame da seção da Qualidade na *Ciência da Lógica*, na passagem do *ser aí* para o *ser para si*.

de que a *Fenomenologia* produz o conceito de ciência que é explicitado no começo da Lógica enquanto “saber puro”. Ou seja, a unidade viva, concreta, conceitual, que efetivamente suprassumiu a oposição entre sujeito e objeto, é conteúdo da Lógica em sua condição pura. Nesse sentido, para Hegel, a libertação da oposição da consciência é uma pressuposição da ciência pura (Cf. HEGEL, 2016 [1812], p. 52). Assim, a *Fenomenologia* se põe, sobretudo, como mediação do começo lógico do conceito de ciência.

O saber absoluto, resultado da experiência dialética da *Fenomenologia*, é saber puro na medida em que, despojado de si “enquanto subjetividade oposta ao mundo” (MÜLLER, 2013, p. 69) constitui-se como uma unidade cuja diferença, que lhe é imanente como *momentos lógicos*, está imediatamente nele mesmo, como pura imediatidade. O ser sabe-se como puro conceito e o puro conceito como verdadeiro ser. Essa unidade, propriamente conceitual, é propriamente a identidade lógica do ser e pensar, na qual o saber puro coincide com o ser puro, a saber, um ser vazio de determinações. Por seu turno, o “inteiramente vazio” é o que define o começo lógico:

Assim como ele não pode ter uma determinação frente a um outro, do mesmo modo, ele também não pode conter nenhuma [determinação] em si, nenhum conteúdo, pois o mesmo seria a diferenciação e a relação do que é diverso um para com o outro, então, uma mediação. O início é, então, o *ser puro* (HEGEL, 2016 [1812], p. 72).

O ser puro é a categoria que inicia a Doutrina do Ser na seção da Qualidade. O ser puro, ou o ser em geral, é a categoria lógica mais elementar e, por ser imediatidade indeterminada passou, pelo seu interior mesmo, para o nada e, o nada, ausência de determinação, passou, assim, para o ser mesmo. Portanto, ser e nada revelam ser o mesmo e, precisamente, enquanto movimento de desaparecer imediatamente um no outro, a saber, enquanto devir. Assim, é no devir que ser e nada subsistem, mas, como desaparecentes. Todavia,

o devir, por seu turno, apenas é na medida em que ser e nada se conservam como diferentes. Logo, o desaparecer do ser e do nada é, contraditoriamente, o desaparecer do próprio devir - “ou desaparecer do desaparecer mesmo” (HEGEL, 2016 [1812], p. 110). O resultado do movimento contraditório que é o devir é o *ser-aí*, uma imediatidade unilateral que é ser determinado, cuja determinidade é a qualidade.

Com a categoria do *ser aí*, Hegel explicita que, de partida, o ser apenas pode ser pensado como um ser determinado, como um ser que tem uma qualidade determinada.

### **3. O movimento categorial do *ser-aí* para o *ser-para-si*: infinitude, idealidade e autoconsciência**

No *ser-aí* é suprassumida a diferença da realidade e da negação. Desse modo, “esse ser suprassumido da diferença é a própria determinidade do ser aí; assim ele é *ser dentro de si*; o ser aí é aquilo que é *aí*, é *algo*” (HEGEL, 2016 [1812], p. 120). Se o ser determinado unilateral se definia por possuir uma qualidade em negação a outras, o algo se caracterizará por definir-se em uma relação interativa com um outro algo, interação esta que o demarcará como finito, como algo que perece.

As coisas finitas são, mas sua relação consigo mesmas é que elas se relacionam *negativamente* consigo mesmas, precisamente nessa relação consigo mesmas, elas se propelem além de si, além do seu ser. Elas são, mas a verdade desse ser é o *fim* delas. [...] o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte (HEGEL, 2016 [1812], p. 134).

As coisas finitas possuem a qualidade de ser, elas são, mas são apenas na medida em que cessam de ser. Desta forma, por relacionar-se negativamente consigo mesmo, ao tentar ir além do seu próprio limite, que lhe constitui, a coisa finita perece, o que

carateriza propriamente o que Hegel chama de finitude. Por outro lado, quando o finito busca realizar-se como um infinito sem limites, ele empreende a “má infinitude”, da qual Hegel distingue, por conseguinte, o infinito verdadeiro.

É o pensamento especulativo que apreende o conceito de infinito em sua verdade. De fato, se a filosofia busca apreender o infinito pelo entendimento, ela apenas encontrará o infinito limitado pelo finito. É só a categoria de infinitude afirmativa que expressa verdadeiramente o infinito, a saber, uma unidade do infinito e do finito que, contudo, não é uma unidade abstrata. Suprassumindo a oposição do finito, o infinito confere à realidade seu caráter eminentemente pensante:

Essa determinação do infinito verdadeiro não pode ser apreendida na *fórmula* já criticada de uma *unidade* do finito e do infinito; a *unidade* é igualdade abstrata e sem movimento consigo mesmo e os momentos são também como entes imóveis. Mas o infinito é, antes, como ambos os seus momentos, essencialmente apenas como *devir*, mas o devir agora *mais determinado* nos seus momentos. Este tem, inicialmente, o ser e o nada abstratos por suas determinações; como alteração, entes que são aí, algo e outro; agora, como infinito, [ele tem por suas determinações] o finito e o infinito, eles mesmos como tais que devém (HEGEL, 2016 [1812], p. 154).

Assim, como explica Hegel, esse infinito é aí, é presente, atual, e não um além. Como unidade especulativa, o infinito, frente a negação abstrata, é a realidade com o conteúdo concreto da idealidade: “Não é o finito o real, mas o infinito. Assim, a realidade é determinada ulteriormente como a essência, o conceito, a Ideia etc” (HEGEL, 2016 [1812], p. 154).

A idealidade é a qualidade da infinitude. Tem em si, tanto a finitude como a infinitude suprassumidas em suas oposições e, assim, é relação consigo mesma. Sendo essencialmente “negação da negação que é a negação que se relaciona consigo”, a idealidade é, por conseguinte, o *ser aí* que é denominado como *ser para si*. A



dialética entre a finitude e a infinitude e seu resultado como infinitude afirmativa significa, portanto, a saída do domínio do ser finito, para a realidade do devir, que é a realidade para o pensamento, especialmente aquele que se desenvolve em sua qualidade de conceito, aqui enquanto ser para si.

A qualidade da infinitude é ser idealidade. Isso significa que o ser determinado, na infinitude, passou para uma condição ideal e, assim, é ser para si. Hegel afirma então que “a proposição que o finito é ideal constitui o idealismo” (Cf. HEGEL, 2016 [1812], p. 160) e que toda filosofia parte do princípio da idealidade do finito, distinguindo apenas quanto à efetividade desse princípio. Isso significa que o pensamento apreende o finito apenas conceitualmente:

[...] os princípios das filosofias antigas ou modernas, a água ou a matéria ou os átomos, são pensamentos, universais, ideais, não coisas, como elas se encontram imediatamente, isto é, na singularidade sensível [...] (HEGEL, 2016 [1812], p. 160)

O ideal é compreendido na forma da representação, na imaginação, como também no *conceito*, enfim, sob as determinidades do pensar e enquanto pensar mesmo. Com feito, conforme Hegel:

o espírito é o próprio idealista em geral; nele, já como ele sente, representa, ainda mais na medida em que ele pensa e compreende, o conteúdo não é como o assim chamado ser aí real; na simplicidade do Eu, tal ser externo está apenas suprassumido, ele é para mim, ele é idealmente dentro de mim (HEGEL, 2016 [1812], p. 161).

Esse trecho acima, por seu turno, é uma clara referência à autoposição do Eu na passagem do Entendimento para a Autoconsciência. Já na explicitação categorial do ser para si, Hegel afirma que a autoconsciência é ideal por ser relação infinita

puramente consigo.<sup>4</sup> Autoconsciência que é também consciência e, assim,

entra na diferença de si e de um outro – ou seja, [na diferença] de sua idealidade, na qual ela é na forma do representar, e de sua realidade, na medida em que sua representação tem um conteúdo determinado que tem ainda o lado de ser sabido como o negativo não supprassumido, como ser aí (HEGEL, 2016 [1812], p. 166-167).

Desse modo, retornamos à *Fenomenologia do Espírito* (1807). Na *Fenomenologia*, é no interior da experiência da consciência como Entendimento que a idealidade aparece como autoconsciência.

#### 4. A experiência da autoconsciência

A experiência, enquanto subjetividade do sujeito absoluto (Cf. HEIDEGGER, 2012 [1942], p. 226), é definida por Hegel como o “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência*” (HEGEL, 2011 [1807], p. 80. §86). Assim, o movimento dialético que a consciência exerce em si mesma a partir de seus dois momentos, os momentos do sujeito e do objeto, constitui o processo de experimentação da própria consciência. Nestes termos, a consciência experimenta a si mesma.

Ao experimentar a si mesma a consciência se põe em um movimento de tentativa de apreensão de sua verdade. Contudo, a cada verdade supostamente atingida, uma nova verdade sobre a própria consciência é revelada dialeticamente. Tal contradição – que se define pela qualidade de fazer com que uma figura supere, através de si mesma, sua própria limitação – faz com que a consciência gradualmente se afaste da falsa crença de que deve atestar tão

---

<sup>4</sup> Aqui Hegel parece tratar da autoconsciência propriamente em sua infinitude, sem a oposição de um conteúdo finito que apenas é representado.

somente a realidade do objeto e caminhe, por conseguinte, em direção à sua concepção como sujeito da própria experiência.

Desse modo, da certeza sensível para o entendimento a consciência percorre um caminho de saída da verdade do objeto para a autoposição do Eu, que primeiro se põe em sua forma de idealidade abstrata, como autoconsciência aperceptiva. Assim, a verdade da consciência é a autoconsciência, afirma Hegel. Nesse sentido, conforme Gadamer, “a tarefa científica da primeira parte da *Fenomenologia* é justificar convincentemente esta tese, que é levada a cabo por Hegel ao demonstrar a conversão da consciência em consciência de si mesma, isto é, o necessário progresso desde a consciência à autoconsciência” (GADAMER, 2007 [1971], p. 50). Tarefa sem a qual não é possível o saber absoluto.<sup>5</sup>

No entendimento, ao empreender a explicação do mundo através das leis, o “eu” torna-se consciente de si mesmo ao ver que a essência das coisas é seu próprio produto. Logo, “seu saber do Outro é um saber de si, um saber do saber, e o mundo é ‘o grande espelho’ onde a consciência descobre-se a si mesma”(HYPPOLITE, 2003 [1946], p. 157). Hegel no §166 da *Fenomenologia* diz: “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (HEGEL, 2011 [1807], p. 135). Porém, se o conteúdo da relação é o eu em identidade consigo mesmo, a autoconsciência é tão somente tautologia sem movimento: “Eu sou Eu”.

Entretanto, a idealidade hegeliana que é a autoconsciência, se autopõe na medida em que sua relação com o seu outro dá-se do ponto de vista da infinitude e não do finito. Como vimos, a infinitude é relação consigo mesma e, assim, não é limitada do lado de fora pelo limite de outra coisa. Com o movimento da infinitude, não está mais em causa a separação entre sujeito e objeto, não se trata mais

---

5 “[...] a Fenomenologia constitui um momento essencial da vida do Absoluto, momento segundo o qual o Absoluto é sujeito ou consciência de si. A fenomenologia da consciência não está ao lado do saber absoluto. Ela própria é uma ‘primeira parte da ciência’, porque é próprio à essência do Absoluto manifestar-se à consciência, ser, ele mesmo, consciência de si” (HYPPOLITE, 2003 [1946], p. 24).

de um movimento de consciência que busca atestar a realidade de um objeto - embora no movimento da consciência ela mesma já contenha o objeto como um ideal, “na medida em que ela *representa* a si um objeto que ela sente, intui, etc” (HEGEL, 2016 [1812], p. 164). Na autoconsciência há uma primeira tentativa de conciliação entre sujeito e objeto, visto ser uma estrutura autorrelacionante.

A infinitude é a essência simples da vida, a alma do mundo.<sup>6</sup> A vida é o automovente, que diferente do que está morto, se move por si mesma. A vida retira o pensamento do formalismo da explicação e a consciência capta a negatividade enquanto autoconsciência. O entendimento tornou-se objeto para si mesmo e viu-se sujeito: “Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro – tanto para ver como que para que haja algo ali atrás que possa ser visto” (HEGEL, 2011 [1807], p. 132. §165).

O entendimento ao experimentar-se a si mesmo como infinitude, desloca o objeto de um quadro representacionista para pensá-lo como objeto de si mesmo, como um *para si* ou mais propriamente como *conceito* – ainda que inicialmente em sua forma abstrata. Assim, Hegel afirma na CdL que a autoconsciência é o ser para si como realizado e posto, pois não há “relação com um *outro*, com um objeto exterior” (HEGEL, 2016 [1812], p. 164) e, nesse sentido, é o exemplo mais próximo da infinitude.

## 5. O lugar da autoconsciência no idealismo hegeliano

Considerando que o idealismo hegeliano caracteriza-se por conceber o pensamento como constitutivo ontológico da objetividade, qual o lugar da autoconsciência no escopo sistemático de Hegel? O recurso à autoconsciência para elucidar a ontologia

---

6 “Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se” (HEGEL, 2011 [1807], p. 129).

hegeliana não incorreria em um idealismo subjetivo, criticado e superado pelo filósofo?

A idealidade, uma marca distintiva do pensamento filosófico em geral, é realizada, em termos concretos, pela autoconsciência. No interior da própria filosofia, o princípio moderno da autoconsciência é louvado por conferir reconhecimento ao pensamento como sujeito que é razão. Na modernidade, a razão passa a julgar o mundo e Hegel identifica em Descartes a entrada “em uma filosofia própria e independente, que sabe que procede substantivamente da razão onde a autoconsciência é um momento essencial da verdade” (HEGEL, 1955 [1836], p. 242). É precisamente com Kant, no entanto, que a articulação entre mundo e pensamento ganha os contornos precisos da autoconsciência moderna. Por meio de uma crítica da razão, Kant estabelece, do ponto de vista normativo, as condições de conhecimento de conteúdos imanentes. A autoconsciência, entendida como apercepção transcendental, garante a objetividade do conhecimento em termos de uma unidade sintética.

Para Hegel, a autoconsciência também deve ser compreendida como princípio crítico e subjetivo de qualquer atividade sintética, visto que contenha os conceitos *a priori*, os conceitos puros.<sup>7</sup> O que faltou à Kant segundo a compreensão de Hegel, foi a coragem da exposição da transição da autoconsciência para as suas determinações, pois os conceitos puros só produzem conhecimento *a priori* se já são, em si mesmos, sintéticos – pela síntese de suas

---

<sup>7</sup> Na Doutrina do Conceito, Hegel afirma: “O conceito, na medida em que cresceu para uma *existência* [*Existenz*] que é ela mesma livre, não é nada mais senão o *eu* ou a consciência de si pura. Eu certamente *tenho* conceitos, isto é, conceitos determinados; mas o eu é o puro conceito mesmo, que como conceito chegou à *existência* [*Dasein*]” (HEGEL, 2011 [1812], p. 180). Posteriormente, ele afirma que Kant ultrapassou “[a] relação externa do entendimento enquanto a faculdade dos conceitos e do próprio conceito com o eu. Trata-se de uma das concepções mais profundas e acertadas que se encontram na *Crítica da razão pura*, que a unidade, que constitui a essência dos conceitos, é reconhecida como a unidade *originária sintética da apercepção*, como unidade do ‘*eu penso*’ ou da consciência de si” (HEGEL, 2011 [1816], p. 181).

determinações contrárias (Cf. DE BOER, 2010, p. 42).<sup>8</sup> Desse modo, para reconstruir os conceitos dialeticamente, Hegel precisa conduzir-se para o princípio subjetivo de toda atividade sintética, a autoconsciência em sua forma de razão pura, para, em seguida, retirar os conceitos do seu domínio finito para que se autodeterminem no interior do próprio movimento lógico, como onto-lógica.

Para o efetivo progresso da filosofia, porém, era necessário que o interesse do pensar fosse trazido para a consideração do lado formal, do Eu, da consciência como tal, isto é, da relação abstrata de um saber subjetivo com um objeto; era necessário que o conhecimento da *forma infinita*, isto é, do conceito, fosse desse modo introduzido. Contudo, para alcançar esse conhecimento, aquela determinidade finita, na qual a forma é, enquanto Eu, consciência, ainda tinha de ser removida. A forma, assim pensada em sua pureza, contém nela mesma o fato de se *determinar*, isto é, de dar a si conteúdo e, com efeito, dar o mesmo em sua necessidade – como sistema das determinações do pensar (HEGEL, 2016 [1812], p. 66).

Como foi pontuado acima, o pensamento caracteriza-se pelo movimento, pela vida do negativo e, assim, pela capacidade de autodeterminar-se. Assim como a idealidade abstrata posta como autoconsciência busca determinar-se pelo desejo, o movimento imanente do pensamento puro é animado pelo desejo de estabelecer a síntese das suas determinações opostas, objetivando “reconstruir a totalidade dos conceitos gerados na história do pensamento” (Cf. DE BOER, 2010, p. 44). O que apenas é possível na medida em que se libera o impulso especulativo já posto na dialética transcendental de Kant.

---

8 Para Hegel, de acordo com De Boer, o conceito puro de substância, por exemplo, consiste na síntese de suas determinações contrárias, a saber, “substância” e “propriedade” (Cf. DE BOER, 2010, p. 42). Como explica a autora, “o conceito de substância consiste em nada mais que na atividade de opor e unir suas determinações contrárias. Como os conceitos puros, a exemplo do conceito de substância, precedem a experiência, eles podem ser considerados conceitos sintéticos *a priori* (embora Hegel não use este termo)” (DE BOER, 2010, p. 42). Tradução nossa.

Como entende Knappik (2016), é absolutamente possível elucidar o idealismo objetivo de Hegel por meio da autoconsciência – *desde quando se compreenda a especificidade desse conceito na própria filosofia hegeliana*. Para Hegel, conforme Knappik, a unidade sintética empreendida pelo entendimento não se limita a aplicar categorias às representações, mas confere ao conteúdo intuído a estrutura lógica da autoconsciência – a infinitude. Desta forma, Hegel está considerando não a *representação* de objetos por conceitos, mas o conhecimento de objetos como eles realmente são: um conhecimento que compreende os objetos e suas propriedades concretas como instâncias de conceitos objetivos (Cf. KNAPPIK, 2016, p. 162). A autoconsciência necessariamente toma um conteúdo como idealidade que é conceito objetivo, não como algo exterior a ser representado.

A saber, ante a diversidade da experiência empiricamente dada, a síntese apenas é possível por meio de um espaço lógico que organiza o modo pelo qual a experiência deve ser explicada: os objetos são tomados pela sua inteligibilidade, pelo seu conceito, enquanto pensamento que objetivamente diz o que o objeto é: “é exatamente isso que Hegel entende por uma interpretação do conteúdo da experiência em termos de estrutura do Conceito e, portanto, em termos da estrutura da própria autoconsciência” (KNAPPIK, 2016, p. 166).<sup>9</sup>

## 6. Considerações finais

Do mesmo modo que compreendemos a *Fenomenologia* em termos de sua pressuposição pela Lógica, articular a Lógica com a experiência da consciência, especialmente por meio da noção de autoconsciência, que é tributária da filosofia kantiana é, também, confirmar que a ontologia hegeliana não é um retorno “pré-crítico”. A revolução copernicana de Kant, tanto aproxima a experiência dos

---

<sup>9</sup> Tradução nossa.

conceitos com a experiência dos objetos, como realiza o passo fundamental de reivindicar os conceitos puros para a autoconsciência, o que é essencial para o desenvolvimento do idealismo subsequente, pois é a partir da autoconsciência, como revelou o resultado da experiência do Entendimento, que podemos efetivamente conceber um pensamento livre da oposição com o objeto, um *pensar como tal*, um *pensar infinito* (Cf. HEGEL, 2016 [1812], p. 66).<sup>10</sup>

A articulação da Lógica com a experiência da consciência por meio da autoconsciência, possibilita elucidar não apenas categorias lógicas, a exemplo do *ser para si*, como também elucidar o próprio idealismo hegeliano como idealismo objetivo, visto que o desenvolvimento da autoconsciência em Hegel implica em um movimento de não oposição com objeto, mas de marcar o próprio objeto com o negativo do pensamento. A autoconsciência carrega em si a diferença do objeto e a sua realização como autoconsciência de fato, como aquilo que se autodetermina, depende de um “retorno” à objetividade enquanto movimento desejante que, contudo, não aniquila o outro, mas o eleva à efetividade do pensamento – constituindo propriamente o pensamento concreto.

## Referências

De BOER, Karin. **On Hegel**. The Sway of the Negative. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **La dialéctica de Hegel**. Cinco ensayos hermenéuticos. Madri: Cátedra, Teorema, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica** [Excertos]. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011.

---

<sup>10</sup> Como afirma De Boer, a metafísica de Hegel não se opõe à crítica de Kant, pois Hegel argumenta que é possível conhecer verdadeiramente as coisas na medida em que o pensamento objetivo alcança os conteúdos imanentes: o modo como os conceitos puros são gerados é compreendido como “atividade objetivadora”, como “pensar como tal” e ocorrem no pensamento humano (Cf. DE BOER, 2010, p. 39-40).



- \_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser.** Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Lecciones sobre la historia de la filosofia III.** Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. In: \_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.
- HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- KNAPPIK, Franz. Hegel on Consciousness, Self-Consciousness and Idealism. In: **Internationales Jahrbuch Des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism**, v 11, p. 145-168, 2016. (eBook)
- MÜLLER, Marcos Lutz. A negatividade do começo absoluto. In: GONÇALVES, Márcia C. F. (Org.). **O pensamento puro ainda vive.** 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.
- PIPPIN, Robert B. **Hegel on self-consciousness.** Desire and Death in the Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- STERN, Robert. **Hegel, Kant and the Structure of the Object.** London: Routledge, 1990.

## Normatividade lógica em Hegel e Brandom

*Christian G. Iber*<sup>1</sup>  
*Agemir Bavaresco*<sup>2</sup>

### Introdução

A recepção atual de Hegel é diversificada, porém, nem sempre temos conhecimento do pluralismo de leituras que a filosofia hegeliana permite realizar em muitas comunidades filosóficas ao redor do mundo. Nós pensamos que a leitura hegeliana realizada pelos norte-americanos da Escola de Pittsburgh merece ser conhecida pela sua inovação em relacionar a tradição analítica e continental de um modo original e instigante. O objetivo desta pesquisa é verificar a possibilidade de uma leitura normativa da lógica hegeliana a partir da recepção de Hegel feita pela chamada Escola de Pittsburgh e, especificamente, da interpretação de Robert Brandom, tendo como referência o livro de Luca Corti: *Ritratti hegeliani*. Sellars foi o fundador da Escola de Pittsburgh e os seus discípulos McDowell e Brandom têm uma abordagem diferente do conceito de normatividade. Apresentamos, inicialmente, a posição pragmático-semântica de Brandom e as diferenças em relação a

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia da Livre Universidade de Berlim. Atualmente é pesquisador do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / Brasil). E-mail: [christian.iber@yahoo.de](mailto:christian.iber@yahoo.de)

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia Paris I. Professor PPG Filosofia PUCRS. E-mail: [abavaresco@pucrs.br](mailto:abavaresco@pucrs.br)

Hegel; depois, a leitura normativa da lógica da reflexão em Hegel; enfim, faremos uma aproximação entre Brandom e Hegel.

O livro *Ritratti hegeliani* (2014) pode ser considerado uma história da filosofia americana sobre Hegel. O autor, Luca Corti <sup>3</sup>, mantém a boa tradição italiana de escrever histórias da filosofia. Luca Corti divide a sua pesquisa a respeito da recepção americana de Hegel em três fases que correspondem a três perguntas: 1ª fase: *How Hegel Came to America?* Esta fase corresponde a primeira metade do século XIX em que alguns filósofos americanos adotam em seu trabalho algumas ideias alemãs, entre os quais William T. Harris e Henry C. Brokmeyer. Eles foram os primeiros a engajar-se num projeto de tradução de Hegel e sua abordagem é mais eclética do que propriamente filosófica.

A 2ª fase: *How Hegel Left America?* A resposta foca-se a partir de dois grandes filões da tradição americana: o pragmatismo e a filosofia analítica. Do lado do pragmatismo menciona-se William James que tem uma fase mais crítica e depois de reconciliação em relação a Hegel. Porém, outros pragmatistas como J. Dewey e Charles Peirce têm uma relação mais articulada com o pensamento hegeliano. Do lado da filosofia analítica, mais anti-hegliana temos Moore (*Refutation of Idealism*) e Russell. Segundo Corti estas duas fases são um tanto ignoradas nos departamentos de filosofia americanos ao longo do século XX.

Enfim na 3ª fase: *How Hegel Came Back to America?* Para Corti, esta fase trata da recepção de Hegel feito pelo *mainstream* filosófico americano nos últimos 40 anos, cujo livro será dedicado a descrever os cinco autores principais deste período: Sellars, McDowell, Brandom, Pipin e Pinkard.

---

<sup>3</sup> O autor, Luca Corti, tem a seguinte trajetória intelectual: Obteve sua graduação (2008) e o mestrado (2011) em filosofia na Universidade de Florença. O doutorado (2015) realizou-se na Universidade de Pádua, tendo como tema de tese *Mind and Method in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, sendo o orientador o Prof. Luca Illetterati. Corti tem em seu currículo vários pós-doutorados em universidades europeias, além de desenvolver uma ampla pesquisa expressa em artigos, livros e traduções (ver currículo em <http://rub.academia.edu/LucaCorti/CurriculumVitae>).

No começo dos anos 50, há um renascimento dos estudos hegelianos inspirados pela pesquisa de Sellars que admira Hegel, embora o cite raramente. Porém, as raízes históricas e teóricas deste renascimento encontram-se em Sellars, cujos autores McDowell, Brandom, Pipin e Pinkard de uma forma ou de outra inspiram-se. Corti afirma que tentará elaborar uma síntese reconstrutiva das suas interpretações e dos debates que gravitam ao seu redor, respondendo a duas questões: “Como Hegel retornou aos Estados Unidos”, mas sobretudo: *Qual* Hegel retornou ao centro das atenções nesse contexto filosófico? ” (Corti, 2014, p. 19).

A chave de leitura e o fundo teórico que une estes autores é a normatividade. O tema da ‘norma’ é central neste livro: “Todos os nossos autores partilham a ideia de que o pensamento e a ação sejam fenômenos do tipo normativo, relacionadas ao nosso seguimento de regras” (Corti, 2014, p. 26). Cabendo distinguir que a ordem normativa não se reduz à ordem natural, ou seja, como Sellars diferenciava entre o “espaço das razões”, de natureza normativa, e o “espaço das causas”, próprio das explicações naturais.

O conceito de ‘regra ou norma’ é o que faz a ponte para a interpretação dos textos do idealismo alemão. Sellars aplicará a teoria normativa dos conceitos na leitura de Kant, abrindo a estrada para a passagem a Hegel realizado pelos seus sucessores: “A tese comum a todos estes autores é que *Geist* é, precisamente, o termo hegeliano para indicar uma dimensão normativa não naturalizável, figura fundamental da racionalidade prática e conceitual” (Corti, 2014, p. 26).

Os termos regra e norma assumem significados múltiplos e controversos: O que são as normas? Qual é o seu estatuto? Como compreender fenômenos enquanto intencionalidade, o conhecimento perceptivo e o significado em termos normativos? As respostas a estas perguntas colocam em diálogo Hegel e Wittgenstein. Para isso é necessário retornar a Sellars e ver como ele aproxima Wittgenstein de Kant que ensina como seguir uma regra e, também, como Kant dialoga com Wittgenstein encontrando

o pragmatismo. “Um encontro que produziu visões tão originais, fazendo do filósofo vienense o meio para um diálogo entre o pragmatismo e a filosofia clássica alemã” (Corti, 2014, p. 27).

Após essa breve contextualização da Escola de Pittsburgh, focaremos em R. Brandom, pois entendemos que ele elaborou uma abordagem normativa que permite uma aproximação com Hegel.

## **1 - Posição de Robert Brandom: Normatividade pragmático-semântica**

Brandom é o segundo dos alunos de Sellars a retomar sob uma ótica pragmática a leitura de Hegel. Ele também acentua o conceito de espaço lógico das razões e o aspecto normativo da atividade conceitual. Enquanto McDowell propõe um certo quietismo terapêutico, Brandom defende uma filosofia construtiva e sistemática. Ele se propõe a reformular a metafísica, sob um ponto de vista semântico, utilizando o conceito de ‘vocabulário’ englobante de todos os outros, uma espécie de meta-vocabulário. Este trabalho pode ser levado adiante em duas perspectivas: de um modo modesto ou maníaco. O metafísico maníaco usa um vocabulário artificial e o considera único e definitivo e refuta como insensato aquele que o questiona, tornando-se um ‘imperialista totalitário’ (Corti, 2014, p. 113). Brandom sugere que sempre podem surgir novos vocabulários e nenhum meta-vocabulário pode considerar-se o último ou definitivo. O metafísico modesto procura capturar de modo inclusivo todos os vocabulários, sabendo que a escolha de seu vocabulário básico é contingente.

O modelo de Brandom quer produzir um vocabulário omnicompreensivo a fim de reescrever todas as nossas práticas racionais, ou seja, um modelo normativo para as práticas racionais. O vocabulário escolhido por Brandom é o normativo e pragmático na mesma linha de Wittgenstein, ou seja, “não guarde o significado, guarde o uso”. O objetivo é explicar os fenômenos do significado, do conteúdo conceitual, da intencionalidade, da representação em

termos de correto e incorreto, do movimento lícito e ilícito no interior de um jogo. O meta-vocabulário pragmático universal enfrenta os temas mais emergentes da filosofia da linguagem, da filosofia da mente e da epistemologia contemporânea. Brandom distancia-se das posições de Sellars e McDowell, pois defende a origem social das normas e abandona o conceito de experiência (ver p. 116-117).

Kant realizou a virada normativa ao propor o caráter normativo do juízo. Wittgenstein defendeu o caráter normativo da intencionalidade e do uso dos conceitos. Hegel, segundo Brandom, entende a normatividade conceitual como uma referência às práticas sociais. Brandom usa vários termos técnicos, tais como, compromisso, título, instituição social, autoridade, responsabilidade etc., para explicar o jogo pragmático-semântico entre os parceiros de uma determinada prática social.

A estratégia de Brandom é a descrição da estrutura geral das práticas normativas (o que se *faz*), para depois analisar o modo como se fazem estas práticas linguísticas enquanto portadoras de conteúdos conceituais (o que se *diz*), ou seja, o uso de expressões linguísticas confere um conteúdo conceitual.

O modelo articula-se em dois níveis: na base está a teoria pragmática em que se descrevem os jogos normativos em particular as asserções; e o conteúdo destas asserções são tematizadas pela teoria semântica. O objetivo é descrever a estrutura de todas as práticas implicitamente normativas, sejam estas práticas linguísticas ou discursivas, desde o jogo de baralho ao transporte público, o meta-vocabulário pragmático propõe-se a descrever o funcionamento de todas as atividades normativas (ver p. 119).

### **1.1 – Pragmática e semântica em Brandom**

Cabe afirmar, inicialmente, que Hegel a rigor não defende uma pragmática e nem uma semântica inferencial no sentido de

Brandom. Em Brandom há uma circularidade entre a pragmática e a semântica:

1. A pragmática: A determinidade do conteúdo de uma expressão ou de uma asserção é constituída pelo consentimento ou pela reprovação dos interlocutores. A normatização do conteúdo semântico de expressões ou asserções acontece pela prática da comunicação. A semântica como teoria do significado de expressões está, portanto, remetida a uma teoria da linguagem orientada pelo uso das expressões<sup>4</sup>.
2. A semântica inferencial: Vale, inversamente, se a normatização intersubjetiva do conteúdo semântico de uma expressão não deve tornar-se mero objeto de negociação entre os parceiros de comunicação, a contagem pragmática da normatização de expressões está, por sua vez, remetida ao conteúdo semântico das expressões e asserções, que depende da sua inferência a outras expressões e asserções, que tem que ser explicada pela semântica inferencial. A teoria da semântica explica, portanto, o que a prática é ou faz implicitamente (*Making It Explicit!*).

Contudo, de acordo com Brandom, a semântica depende, por sua vez, da prática: a determinação semântica das expressões é, apenas correta, se ela implica uma definição que se verifica na prática (*Commitment*). A definição do significado está vinculada a uma autorização (um título) e uma obrigação referente às expressões que podem ser verificadas apenas na pragmática da contagem deôntica. A contagem do marcador de pontos que repercute tanto na permissão como na obrigação para um conteúdo

---

<sup>4</sup> Uma crítica sobre a definição do significado das palavras pelo seu uso em Wittgenstein ver: Christian Iber. *Introdução à filosofia moderna e contemporânea. Orientação sobre seus Métodos*. Lição 5 - A filosofia analítica da linguagem: Wittgenstein I e II: Regulamentação do pensar pelas regras da linguagem. Porto Alegre, Editora EDIPUCRS, 2012, p. 39-52.

determinado de expressões, é a normatização teórica do conteúdo das expressões na prática, pela prática e para a prática. Sobre o conteúdo semântico das expressões decide-se, portanto, na comunicação social.

Círculo = prática linguística → semântica inferencial → prática linguística

## 1.2 - Crítica à semântica inferencial de Brandom

O conteúdo semântico de expressões é constituído por relações que Brandom denomina como inferências materiais. Nesse caso se trata nem de implicações meramente formais, nem de implicações apenas funcionais de verdade. O conteúdo semântico de uma expressão, por exemplo: “Essa rosa é vermelha”, vale apenas sob consideração de suas inferências materiais. O ser vermelho é uma cor e nenhum número primo etc. Isso mostra que tem que se tratar de um objeto que pode ter uma cor.

Outro exemplo: “Pittsburgh está a oeste de Filadélfia, porque Filadélfia está a leste de Pittsburgh”. Mas há que acrescentar: Essa inferência vale somente, porque em ambas as coisas não se trata de latas de Coca-Cola, mas de cidades. Esse aspecto Brandom não leva em consideração na sua teoria da inferência. Assim as proposições “Benjamin Franklin falava francês” e “O pioneiro do para-raios falava francês” podem ser somente substituídas, se ambas as expressões acertam numa e na mesma pessoa. A inferência no âmbito da substituição de expressões pressupõe: (i) a pluralidade de determinações predicativas, e (ii) a identidade autossubsistente de um e o mesmo algo ou objeto, com o qual se relaciona no determinar.

A partir dessa relação à Coisa as predicções sobre a Coisa se justificam. Se um juízo sobre Benjamin Franklin e o pioneiro do para-raios está justificado, depende do fato de que ambas sejam a mesma pessoa, portanto, da relação à Coisa. Uma declaração é, portanto, para Hegel, verdadeira a partir de si como conhecimento



de algo e não precisa de nenhuma precisão ulterior pelas condições externas da Coisa.

A contradição da semântica inferencial de Brandom consiste, portanto, no fato de que ela quer averiguar as relações de determinações sem sua relação à Coisa. Temos a seguinte contradição: Inferência de determinações de uma Coisa na abstração da Coisa que está pressuposta.

### **1.3. Hegel e a semântica inferencial**

Pode-se perguntar, se a lógica de Hegel é uma semântica inferencial que recebe suas orientações gerais para suas formas de lidar com os conceitos pela investigação dos próprios conceitos? A resposta é: sim e não; sim, na medida em que também Hegel investiga as inferências materiais de expressões. Não, na medida em que Hegel não separa essa lógica das inferências materiais da relação à Coisa. A averiguação da inferência das determinações de uma Coisa pressupõe o conceito da Coisa. O conceito da Coisa, que faz emergir a verdade da Coisa, atua como norma imanente da sua determinação predicativa.

De novo: para que a inferência substitucional das expressões “Benjamin Franklin” e “pioneiro do para-raios” seja correta, está pressuposto que se trata, de fato, de uma e a mesma pessoa, que está determinada como físico, político ou ficcionista etc. Aí onde em Hegel está o retorno ao fundamento da Coisa, em Brandom, está uma relação externa: ele encosta as referências inferenciais das declarações pelo comportamento normativo dos interlocutores.

Aí onde em Hegel está a relação à Coisa, em Brandom está a conexão de referência das expressões sem retorno à Coisa. Os interlocutores, aqueles que dão e recebem razões, estão em perigo ao fixar o que é algo, exclusivamente, pela prática linguística. Pois, determinar o que é algo não é possível apenas na prática linguística, isto é, de modo intersubjetivo sem conhecimento objetivo da própria Coisa.

Na lógica de Hegel essa relação à Coisa desempenha um papel constitutivo: na lógica trata-se de uma investigação das relações de determinações umas para com as outras e suas relações com aquilo, no qual elas existem. Mais de perto podemos dizer, na lógica de Hegel trata-se do ser e suas determinações, da essência e suas determinações e do conceito e suas determinações. Em geral vale: depende do conceito da Coisa, quais determinações e até que ponto as determinações competem a ela. O exemplo extraordinário que mostra esse fato é a lógica das determinações de reflexão na lógica da essência. Hegel critica a separação tradicional do objeto e do conceito, do substrato e das determinações.

Resumo: a semântica inferencial de Brandom investiga apenas as relações “horizontais” entre expressões e asserções, não suas relações “verticais” com a Coisa. Por conseguinte, há também que criticar as referências correspondentes de Brandom a Hegel: Hegel não defende uma pragmática e nem uma semântica inferencial no sentido de Brandom. Para Brandom, para quem a efetividade está fundada na normatividade da nossa linguagem, a crítica pós-moderna da razão é coisa do passado, porém, não é assim para Hegel.

## 2. - Leitura normativa da Lógica de Hegel

Cabe, inicialmente, diferenciar o que é em si e o que está posto para compreendermos a teoria da reflexão hegeliana. Essa dialética do em si e do ser posto, na lógica do ser é descrita como a oposição do ser em si e do ser para outro; na lógica da essência, ela é substituída pelo ser em si e o ser posto. No ser posto como ser constituído está também o se apresentar para outro; ele contém a relação retroativa, isto é, “a flexão para trás [*Rückbeziehung*], já ocorrida, do que não é em si para o que é seu ser em si, em que é *positivo*” (Hegel, 2016, 126). Por conseguinte, o ser posto está posto dentro do ser em si e, portanto, suprassumido dentro dele.

Lógica do Ser:	Algo Ser em si x ser para outro	Outro
Lógica da Essência:	Essência Ser em si x ser posto	Não há um outro efetivo

Na reflexão da essência não há um outro efetivo, o outro é apenas um ser posto, um negativo dependente que está em si mesmo desde sempre negado.

A determinação do conceito acontece assim: Na lógica do ser o conceito é em si. O processo de determinação é como que anônimo, isto é, há o passar das determinações uma na outra. Na lógica da essência as determinações ocorrem nelas mesmas. Aqui, o pôr das determinações é o aparecer uma na outra.

Essa diferença pertence ao desenvolvimento dialético das determinações, pois, o filosofar metafísico e transcendental não conhece essa diferença. As deduções da metafísica afirmam apenas o que é, e precisamente, o que é em si, pois, não consideram o processo lógico da determinação do conceito. É, apenas, por esse processo que as determinações são desenvolvidas uma da outra e provadas para o conhecimento, isto é, para outro. A metafísica e a filosofia transcendental são, para Hegel, ainda um filosofar dogmático que não é capaz de deduzir e desenvolver suas determinações.

Pode-se fazer uma leitura normativa da *Ciência da Lógica* de Hegel? Isso depende se Hegel apresenta os pensamentos de modo normativo. Uma leitura normativa que quisesse aplicar um esquema externo não funcionaria. Hegel apresenta o pensar de modo normativo? Há uma normatividade imanente do pensar?

Para Hegel, a norma imanente do pensar é apreender a verdade da Coisa. A verdade é a medida normativa da apresentação crítica de todas as determinações do pensar na *Ciência da Lógica* de Hegel, porque a verdade é a norma imanente do próprio pensar. A verdade se apresenta no pensar como *estar junto a si mesmo no outro* (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*). Esse estar junto a si

mesmo no outro poderia ser considerado como norma imanente do pensar, ou seja, é uma outra expressão da verdade.

## 2.1 – Lógica da Essência: alienação e contradição do pensar

Na lógica da essência o pensar adentra em uma alienação de si mesmo: *a relação negativa consigo*. Nas determinações de reflexão, a reflexão adentra, então, sob a dominação do seu ser posto, que como reflexão dentro de si alcança autossubsistência. A reflexão não se torna meramente exterior a si na reflexão exterior em relação ao outro ou imediato pressuposto, mas na reflexão determinante ela se exterioriza a si mesma no outro, ou seja, se torna estranha a si mesma no outro. Hegel diz “A *reflexão determinante* é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é o que domina” (Hegel, 2017, 51). Trata-se de uma auto-alienação da reflexão. Essa auto-alienação da reflexão na determinação de reflexão conduz a lógica das determinações de reflexão à contradição. Já no início dessa lógica a identidade vem sob a dominação da diferença, que conduz a decomposição da identidade em diversidade e culmina na oposição e na contradição.

A lógica das determinações de reflexão mostra que o pensar entra necessariamente na contradição e se perde na não identidade firme dos pensamentos, de modo que ele não está mais junto a si mesmo, mas alienado de si. Hegel diagnostica que, nesse caso, se trata de um pensar deficiente, o pensar entendedor ou reflexionante.

A dimensão normativa do pensar mostra também a saída dessa situação alienada do pensar. Hegel defende um conceito da dissolução da contradição do pensar pelo próprio pensar. Essa concepção está fundamentada no fato de que também nessa perda consciente do pensar na contradição, o “pensar fica fiel a si mesmo nessa sua perda consciente de seu ser junto a si, *‘para que ele vença’*, [e] leve a termo no pensar mesmo a resolução de suas próprias contradições” (Enc. § 11).

Talvez tenhamos aqui o destino da razão: Hegel defende o mito da lança que causa a ferida e também a cura (*trosas iasetai, aquilo que machucou curará*). Qual seria a contraposição a este aforismo? Esse: A salvação vem de cima. Heidegger afirma: “Apenas um Deus pode nos salvar”<sup>5</sup>. Ou seja, trata-se da transcendência imanente vs. transcendência de fora. Pode ser que os teólogos não concordem com Hegel. Para Hegel a ‘cura’ do pensamento alienado, isto é, do pensar na forma do entendimento, dá-se de modo imanente através do próprio ato de pensar.

Pode-se dizer que é apenas na transição para a lógica do Conceito que o pensar se liberta da dominação do seu ser posto e, com isso, da alienação necessária de si mesmo nas suas determinações. Este é o tema da lógica da essência na longa travessia para entrar na esfera da liberdade do pensar conceituante.

No fim da lógica da essência temos a dominação da dureza da necessidade causal que reside na coincidência da necessidade e da contingência, da escuridão e da intransparência da relação da substancialidade que designa um ponto culminante da auto-alienação do pensar. A essência é, com efeito, a *verdade do ser* (Hegel, 2017, 31), mas não a verdade por excelência. A essência em Hegel é uma essência de deficiências (*Mängelwesen*). Apenas o conceito é enquanto verdade. É neste sentido que a Lógica de Hegel pode ser, normativamente, lida.

Em resumo: Uma leitura normativa da Lógica de Hegel mostra que Hegel desenvolve uma teoria da alienação necessária do pensar de si mesmo e da suprassunção dessa alienação. A norma imanente que regula esse movimento é a verdade como estar junto a si mesmo do pensar no seu outro.

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger na entrevista da Revista *Spiegel* com Rudolf Augstein e Georg Wolff em setembro de 1966, publicada no número 23, de 31 de maio 1976.

## 2.2 – Normatividade lógica imanente: a verdade

Aqui parte-se de duas teses: 1ª) A lógica da essência é uma teoria da alienação do pensar. Essa tese baseia-se em que o pensar não está completamente junto a si mesmo no seu ser outro e, por isso, o pensar entra em contradição consigo mesmo. Todas as categorias na lógica da essência fazem parte dessa estrutura contraditória. Apenas a lógica do conceito vai além dessa dimensão estranhada do pensar. Dito de outra forma, na lógica da essência cada categoria tem algo deficitário, falso dentro de si.

A 2ª tese afirma que o pensar pode se libertar ele mesmo da alienação, porque ele alveja a verdade. A verdade é alcançada na lógica do conceito, não na lógica da essência. Por causa disso a essência em Hegel é uma essência de deficiências (*Mängelwesen*).

Cabe evitar um equívoco, isto é, Hegel não afirma, simplesmente, que a alienação do pensar não deve ser. Ele afirma que a alienação do pensar é necessária para o desenvolvimento do pensar na sua estrutura completa. O pensar tem que cometer erros para alcançar a verdade. Sem o falso não há o verdadeiro.

Tudo isso significa: a teoria do pensar em Hegel é uma teoria normativa do pensar, isto é, uma apresentação crítica das determinações do pensar da metafísica e das ciências modernas (ver Enc. § 114). Não se trata de uma mera descrição do pensar. O pensar tem uma estrutura teleológica imanente. A finalidade imanente do pensar é captar a verdade.

A Escola de Pittsburgh tem um conceito linguístico de normatividade, enquanto as normas são regras da prática linguística. Em Hegel o significado das palavras é diferente do significado das determinações do pensar. Palavras não são conceitos. Palavras têm seu fundamento nas representações. Conceitos têm seu fundamento no pensar, no sentido do entendimento (*Verstand*). Em Hegel temos a sequência: intuição, representação, linguagem e pensar (ver Enc. § 20 obs.). A linguagem é a base do pensar, mas ainda não é idêntica ao pensar.

O pensar é uma dimensão do próprio espírito humano (ver a teoria do espírito subjetivo Enc.III § 465).

O conceito de normatividade, para Hegel, é imanente ao pensar. Dar e receber razões constitui a racionalidade imanente do pensar que revela sua norma imanente: a verdade.

A tese de que a lógica da essência é uma teoria da alienação do pensar, implica que a lógica da reflexão trata de uma teoria da exteriorização enquanto alienação da reflexão. O que isso significa? Nas determinações de reflexão apresentadas pelas leis do pensar da lógica tradicional a reflexão está fora de si. Para Hegel, a lógica formal, que segue as leis do pensar, simplesmente, não pensa. Se a lógica formal opera um pensar que não pensa, isso é uma contradição. Então, a reflexão determinante abre uma dupla dimensão: a da lógica formal e, ao mesmo tempo, a da crítica a lógica formal. Trata-se de uma autocrítica da reflexão exteriorizada nas determinações de reflexão, isto é, uma autocrítica da reflexão alienada, na forma do entendimento reflexionante.

### **a) Reflexão: circularidade, exteriorização e contradição**

A reflexão em Hegel tem a seguinte alternativa: *circularidade* ou *exteriorização no dualismo*, ou seja, exteriorizar-se no dualismo. A auto-exteriorização da reflexão no dualismo conduz à *contradição*, portanto, temos a alternativa: (i) colapso na circularidade - "Movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo" (ver Hegel, 2017, p. 43), ou (ii) colapso na contradição com a unidade mais próxima, o zero, na lógica das determinações de reflexão (ver Hegel, 2017, p. 80).

A teoria da reflexão de Hegel é consistente, pois cada crítica filosófica que argumenta pressupõe e usa figuras dos pensamentos dessa lógica. Por exemplo: (i) um pensamento não avança por causa da sua circularidade, (ii) um pensamento se preocupa com uma coisa apenas externamente e (iii) um pensamento se perde nos seus

resultados e entra em contradições (ver Enc. I, Introdução, § 11 e § 11 Obs.).

A lógica da essência se preocupa em geral com pensamentos deficitários que não são suficientes para revelar a verdade da Coisa. A reflexão determinante opera em toda a lógica da essência. Na lógica do conceito o pensar suprassume a alienação de si mesmo e as suas estruturas: circularidade, contradição, dominação, hierarquias, escuridão, potência, violência, necessidade dura etc., e entra na esfera da liberdade, do amor e da transparência<sup>6</sup>.

## **b) Reflexão: Idealismo e Realismo**

A reflexão ponente, exterior e determinante trata da relação entre idealismo e realismo. A tese de Hegel é que idealismo e realismo estão interligados, eles não formam uma oposição abstrata.

A reflexão ponente é a atividade do pensar a qual o idealismo descobriu como atividade original do espírito. Por exemplo: o conceito de Fichte do ato-ação [*Tathandlung*] do Eu na qual o Eu se põe a si mesmo. O Eu da consciência é, apenas, como posto. O Eu não é algo real, mas algo imaginário que apenas existe no pensar ponente. Existência é posição. O ser é produto do pensar, isto é, de um produto da projeção do pensar. Isso é a posição do idealismo.

A passagem para a reflexão exterior: a consciência é uma prática do pôr de conteúdos de declarações como verdadeiros, ou seja, como fatos. Na lógica da reflexão Hegel apreende esse pôr objetivante como pressupor e afirma: Esse pôr é um pôr como não posto. Por exemplo, eu ponho como não posto, como o fato, independentemente, do meu pôr que eu esteja em Berlim. O pressupor é um pôr realista, um pôr objetivante, um pôr como não

---

<sup>6</sup> Pode-se, aqui, mencionar o modelo teológico de Dante Alighieri em sua *Divina Comédia*, enquanto metáfora da *Ciência da Lógica* de Hegel: A lógica do ser: o limbo do pensar; a lógica da essência: o inferno do pensar e seu purgatório; a lógica do conceito: o paraíso do pensar. A passagem da lógica para a natureza é a expulsão do pensar do paraíso.



posto. A reflexão ponente explicita o aspecto do idealismo; a reflexão pressupponente ou a reflexão exterior o aspecto do realismo.

A reflexão determinante é um pôr que é uma projeção exteriorizada da própria reflexão, isto é, um pressupor absoluto, como pôr da reflexão mesma no pressuposto. A reflexão determinante é o idealismo sob as condições do realismo, ou seja, uma unidade do idealismo e do realismo, mas uma unidade ainda enviesada.

Na lógica do conceito temos uma outra estrutura do pôr: o pôr como projeção conservadora. No conceito o pensar projeta aquelas determinações categoriais nas coisas que lhes competem em si e para si já independentemente da sua projeção. O conceito é o pôr ou o projetar daquilo que está presente objetivamente em si e para si. A unidade verdadeira do idealismo e do realismo é para Hegel o idealismo absoluto.

O problema em Hegel é que no idealismo absoluto não se conserva somente as determinações das coisas, mas também a reflexão do conceito no objeto. O que as coisas são em si e para si é um produto da criatividade do conceito. Na objetividade o conceito está junto consigo mesmo: o estar junto consigo mesmo no outro [*Im Anderen bei sich selbst Sein*] (Ver Iber, Berlim, 2018, manuscrito p. 1-9; Iber, 2018: letras “a”, “b” e “c”).

	Conceito	Realidade
Lógica do conceito	Unidade do em si e para si e do ser posto	Estar junto a si mesmo no outro

### 3. - Aproximação entre Brandom e Hegel: Realismo dos Conceitos

Depois de explicitarmos a diferença entre a teoria de Brandom e a de Hegel, agora, destacamos a semelhança entre as teorias: As duas coincidem num realismo dos conceitos. Brandom funda ou articula a objetividade através do jogo das diferenças de práticas

discursivas, enquanto Hegel põe a objetividade pelo processo do pensar conceituante. O pragmatismo de Brandom e o idealismo de Hegel implicam uma crítica radical ao empirismo. O conceito de verdade não é mais, para os dois autores, a correspondência da representação a uma realidade externa. Nas duas teorias um conceito discursivo de fundamentação substituiu o conceito epistêmico de representação.

O interior das instâncias linguísticas e conceituantes não pode ser rompido. Em Brandom nem mesmo os termos singulares podem transcender as barreiras da linguagem e alcançar a realidade além da linguagem. Em Hegel o mundo apenas pode ser alcançado, na medida em que ele é transformado em conceitos. Se estamos de acordo em não retornar ao “mito do dado”, então, permanece apenas um realismo do conceito de viés brandomiano e hegeliano. Hegel e Brandom criticam o empirismo e defendem um idealismo, um idealismo realista e um idealismo pragmático. Mas como se distingue o empirismo e o realismo? Podemos dizer que o empirismo tem a percepção do dado como critério da verdade. Ele mede o pensar conceitual na percepção. Todo o pensar é hipotético e precisa da percepção para sua verificação. Não é assim o realismo: O realismo apenas parte do mundo externo ao pensar e afirma mesmo depois da transformação do dado em conceitos, que o objeto está situado fora do pensar.

Em Brandom é a linguagem, em Hegel é o pensar que são o *ens realissimum*. A linguagem e o pensar encontram no outro apenas a si mesmos, isto é, as estruturas linguísticas e conceituantes. O ser humano desde sempre está vinculado à rede da linguagem e da razão.<sup>7</sup> A linguagem em Brandom e o pensar em Hegel não são a rede que nós lançamos sobre o mundo, mas aquilo que mantém unido o mundo no seu interior. A linguagem e o pensar não fornecem padrões que *significam* o mundo, mas *são* o mundo.

---

<sup>7</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, que defende uma posição realista, pergunta criticamente: “O homem tem a razão, ou a razão tem o homem?” (F.H. JACOBI. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [Sobre a doutrina de Spinoza em cartas] . Hamburg: Meiner, 2000, p. 286.

## Conclusão

Será que Brandom faz um *come back* para Hegel? Qual é a estratégia de Brandom realizar um *revival* [revitalização] do idealismo objetivo ou absoluto? Brandom defende uma teoria social da razão linguística e desenvolve a tese da articulação intersubjetiva do espírito, que parece seguir a crítica ao ideal do conhecimento objetivo, tal como ela é articulada por Nietzsche e pelos pós-modernos. Todavia, ele explica a partir do discurso intersubjetivo também o conceito de um mundo objetivo.

Isso confirma o abismo que se abre entre Brandom e Hegel. Hegel mantém firme o ideal do conhecimento objetivo. Ele mostra que nossos conceitos relacionais não podem alcançar sua validade objetiva sem relação com a Coisa mesma, portanto, não apenas na interação entre os participantes do discurso. Da troca intersubjetiva de razões não deve ser obtido o conceito de um mundo objetivo.

Tanto para Brandom, como para Hegel o mundo objetivo não está situado além do nosso compreender, mas está constituído de cima a baixo, de modo completo, conceitualmente. Ambos defendem, portanto, um realismo idealista do conceito que nega o ponto de partida do conhecer humano a partir de uma confrontação do sujeito cognoscente com um mundo externo destituído de conceito. Na discussão em torno da prova ontológica de Deus, Kant já criticava a passagem silogizada do pensar para o ser. O fato é que nós não podemos pensar o mundo de outra forma senão de modo conceitual, porém, isso não significa que ele está constituído dentro de si mesmo pelo pensamento. Dito em outras palavras, o ato de refletir sobre o mundo está ligado com a certeza do ser aí de um mundo independente de nós. Essa convicção básica do realismo filosófico permanece para o idealismo uma provocação não superável.

## Referências

BRANDOM, Robert. **Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994.

CORTI, Luca. **Ritratti hegeliani. Um capitolo della filosofia americana contemporanea**. Roma: Carocci Editore, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. A Doutrina do Ser (1831)**. Tradução de Christian Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. A Doutrina da Essência (1813)**. Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)**. I- A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. Entrevista na Revista *Der Spiegel* n. 23,1976. [Link auf Martin Heideggers Spiegel-Gespräch](#).

IBER, Christian. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea. Orientação sobre seus Métodos**. Porto Alegre, Editora EDIPUCRS, 2012.

IBER, Christian G (a). **O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão** (parte I e II). Berlim/Porto Alegre, 2018 (Manual impresso disponível para Seminário sobre a Doutrina da Essência 2018/01, PPG Filosofia PUCRS), 31 pp.

\_\_\_\_\_ (b). A passagem da reflexão exterior para a reflexão determinante. Comentário impresso para Seminário sobre a Doutrina da Essência 09/04/2018, PPG Filosofia PUCRS.

\_\_\_\_\_ (c). A reflexão determinante. Comentário impresso para Seminário sobre a Doutrina da Essência 16/04/2018, PPG Filosofia PUCRS.

JACOBI, Friedrich Heinrich. **Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn** [*Sobre a doutrina de Spinoza em cartas*]. Hamburg: Meiner, 2000.



## Verdade e justificação em Hegel: em busca de uma justificação objetiva

*Ediovani A. Gaboardi<sup>1</sup>*

### 1 Introdução

O núcleo da obra hegeliana, a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*, podem produzir certo efeito enganador. Por um lado, não são obras de teoria do conhecimento ou de epistemologia, num sentido estrito. Elas não investigam como as faculdades subjetivas lidam com os dados empíricos ou quais de nossas representações podem ser consideradas conhecimentos certos e infalíveis. Por outro lado, essas obras abordam explicitamente grandes temas da epistemologia moderna, tais como conhecimento, verdade e justificação. Assim, embora essas obras de Hegel não sejam propriamente trabalhos de epistemologia, é importante interpretá-las à luz de problemas epistemológicos, especialmente para compreender porque esses problemas foram conscientemente deslocados, por Hegel, da epistemologia para a fenomenologia e, finalmente, para uma investigação lógico-ontológica.

Neste trabalho, pretendo investigar os conceitos de verdade e de justificação em Hegel. Ou mais propriamente, o modo como Hegel concebe a relação entre esses dois conceitos e as

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS, professor adjunto do curso de Filosofia na Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Chapecó/SC. E-mail: gaboardi42@gmail.com.

consequências sistemáticas disso. A ideia que pretendo defender é que Hegel vê na epistemologia moderna um modelo de justificação subjetivista. Assim, para levar adiante o ideal kantiano de objetividade, Hegel nega à epistemologia a possibilidade de desenvolver critérios de justificação, e propõe um modelo de justificação objetivo, isto é, não baseado numa investigação sobre faculdades ou experiências do sujeito na sua relação com o mundo. Esse modelo terá como chave a estratégia de demonstração por redução ao absurdo, já associada, desde Aristóteles, à dialética.

## **2 O ponto de partida de Hegel: a busca kantiana por uma epistemologia “objetiva”**

A abordagem que Hegel desenvolve em epistemologia pode ser interpretada como um desenvolvimento que parte das novidades introduzidas por Kant no debate sobre a origem e a justificação do conhecimento. De modo geral, Kant tentou levar adiante o ideal racionalista de manter o conhecimento a salvo dos enganos, das ilusões e dos preconceitos que possivelmente acometem os sujeitos empíricos. Mas, como Kant mesmo confessa, Hume havia evidenciado a dependência de todo conhecimento (questões de fato) à experiência empírica. Como sustentar, então, que o conhecimento não está inevitavelmente condicionado às vicissitudes do sujeito empírico?

A estratégia de Kant é construir a ideia de um sujeito epistêmico não empírico, isto é, não condicionado a experiências particulares. O primeiro passo nessa direção é a chamada revolução copernicana: pressupor que os objetos devam regular-se pelo conhecimento, e não o contrário.

Em Hume, as ideias, que são cópias enfraquecidas das impressões sensíveis, relacionam-se entre si de acordo com regras que são estabelecidas nas próprias experiências empíricas. A relação entre causa e efeito, por exemplo, é conhecida pelo sujeito pela repetição do vínculo temporal entre fenômenos. Aqui o conhecimento regula-se pelos objetos, ou pelo menos pelas impressões sensíveis.

Com a revolução copernicana, Kant propõe que se procure as regras que organizam o “mundo” que conhecemos não na experiência mesma, mas em algo anterior a ela, presente no sujeito conhecedor.

O segundo passo é a análise transcendental, ou seja, é a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento. Kant parte de determinadas formas de saber consideradas conhecimentos legítimos: a lógica, a matemática e a física. A análise transcendental busca determinar, então, quais são os elementos *a priori* presentes nessas formas de saber enquanto suas condições de possibilidade.

Para Kant, espaço e tempo não são apreendidos pela experiência. Pelo contrário, são formas puras da sensibilidade. Ou seja, são condições para toda experiência empírica que, portanto, devem anteceder-las. Da mesma forma, categorias como unidade, pluralidade, substância, acidente, possibilidade, necessidade etc. não são regularidades evidenciadas pelo real, mas categorias através das quais o entendimento pensa a diversidade de conteúdos que lhe é oferecida.

Mas o importante é perceber que formas puras e categorias do entendimento, assim como as faculdades que se desenvolvem a partir desses elementos, compõem, para Kant, uma subjetividade a salvo de todo condicionamento empírico. Não importa a sociedade nem a história individual. Para conhecer legitimamente, só se pode mobilizar esse conjunto determinado de elementos *a priori*. A epistemologia kantiana, assim, não trata de um sujeito psicológico, mas de um sujeito transcendental. Podemos chamar essa epistemologia de “objetiva”, em contraposição a uma epistemologia que estuda os sujeitos empíricos, ou seja, os indivíduos reais em suas relações epistêmicas com o mundo.

### **3 A crítica à epistemologia kantiana**

De alguma forma, Hegel filia-se ao ideal racionalista kantiano de manter o conhecimento a salvo das vicissitudes da experiência empírica, abordando-o não enquanto um fenômeno psicológico,



mas objetivamente. Assim, a investigação hegeliana no campo da “epistemologia” também deve ser interpretada num sentido objetivo, não enquanto uma investigação sobre as condições através das quais um sujeito particular forma as suas crenças ou está justificado em considerá-las verdadeiras.

Entretanto, a realização desse ideal levará Hegel a opor-se tanto à estratégia adotada por Kant quanto aos seus resultados. A seguir, reconstruiremos os dois argumentos centrais da crítica hegeliana à teoria do conhecimento de Kant, encontrados especialmente na introdução a *Fenomenologia do espírito*.

### 3.1 O problema dos pressupostos

A revolução copernicana, como vimos, torna possível buscar no próprio sujeito conhecedor transcendental os elementos que dão ao conhecimento universalidade e necessidade. A análise transcendental deve fornecer os critérios para distinguir as pretensões de conhecimento legítimas dos enganos e ilusões decorrentes de um mau uso das estruturas transcendentais subjetivas.

Mas a análise transcendental tem um preço a pagar. Embora ela evite condicionar o conhecimento às vicissitudes da experiência empírica, ela condiciona suas próprias descobertas aos pressupostos dos quais ela parte. Em termos simples, a análise transcendental kantiana recupera os elementos que não podem ser explicados pela experiência empírica e que estão presentes na lógica formal de viés aristotélico, na geometria euclidiana, na aritmética e na física newtoniana, e os generaliza, isto é, considera esses elementos as únicas condições de possibilidade de todo conhecimento legítimo.

Para Hegel, isso significa que a *Crítica da razão pura* já parte de certo conceito de conhecimento. Kant, pela revolução copernicana, pressupõe que o conhecimento é o resultado da ação das faculdades subjetivas sobre aquilo que se dá à intuição. Essas faculdades subjetivas compõem o sujeito transcendental. A natureza

e os limites dessas faculdades, por sua vez, podem ser descobertas investigando o que deve ser considerado *a priori* nos juízos da lógica, da matemática e da física.

Como era de se esperar, a *Crítica da razão pura* terá como resultado a justificação de conhecimentos como os da lógica, da matemática e da física e a exclusão de outras formas de saber, que assumirão outros significados: estarão ligadas a outros usos da razão. Mas, por essa estratégia, nada de fato é justificado. Há uma circularidade entre o ponto de partida e a conclusão da *Crítica da razão pura*, e os pressupostos permanecem injustificados.

### 3.2 Justificação não conducente à verdade

Por outro lado, o que a análise transcendental expõe, enquanto um conjunto de condições de possibilidade para todo conhecimento (legítimo), não permite afirmar que o conhecimento expressa adequadamente a realidade. Pelo contrário, uma das teses básicas de Kant é que as coisas em si mesmas só podem ser pensadas, mas nunca podem ser tomadas enquanto objetos do conhecimento. Isso porque, se há um conjunto de condições *a priori* para conhecer, não se pode assumir que o conhecimento produzido através dessas condições expresse como as coisas são em si mesmas. O conhecimento é o resultado da ação das estruturas subjetivas sobre uma multiplicidade que se dá ao sujeito através dos sentidos. As coisas em si mesmas estão para além do que o sujeito produz epistemicamente. E a essa esfera o sujeito não pode ter acesso cognitivo, justamente porque o acesso do sujeito está condicionado à ação de suas estruturas cognitivas.

O resultado disso, na interpretação de Hegel, é que as formas de saber que são justificadas pela *Crítica da razão pura* assumidamente não podem ser consideradas como representações adequadas da realidade enquanto tal. Considerando a verdade enquanto a adequação entre pensamentos (ou discursos) e a realidade, conhecimentos considerados legítimos em Kant ao

mesmo tempo não podem ser considerados verdadeiros. Há, portanto, uma cisão entre verdade e justificação. A justificação não atesta a verdade de uma pretensão de conhecimento, mas apenas a sua adequação a determinadas regras relacionadas à sua constituição.

#### 4 A solução hegeliana

A partir desse diagnóstico a respeito da epistemologia kantiana, Hegel desenvolverá, na *Fenomenologia do espírito*, uma refutação de todas as tentativas de elaborar critérios para justificar as pretensões do conhecimento através de uma teoria do conhecimento ou epistemologia. Ou seja, ele buscará mostrar que é impossível e até mesmo contraditório buscar no sujeito, seja empírico seja transcendental, algum elemento que possa justificar as pretensões de conhecimento que ele produz. Isso porque, a epistemologia parte da separação entre sujeito e objeto, e ela implica sempre a disjunção entre verdade e justificação. A verdade dirá respeito à correspondência entre as opiniões do sujeito conhecedor e a realidade, enquanto a justificação dirá respeito aos critérios que atestam que esta adequação efetivamente se dá. Conhecer a verdade (adquirir crenças verdadeiras) torna-se um processo totalmente diferente do que justificá-las. E, uma vez pressupostas estas distinções entre sujeito e objeto, verdade e justificação, será sempre impossível produzir alguma justificação válida, a salvo do Trilema céptico (círculo vicioso, regresso ao infinito e parada arbitrária).

Refutada a saída epistemológica, Hegel tratará a justificação em um sentido lógico-metafísico, ou seja, abstraindo toda questão epistemológica. E, neste terreno, a dialética, enquanto lógica da refutação por redução ao absurdo e de construção de sínteses a partir de resultados negativos, encontrará seu lugar.

#### 4.1 A impossibilidade de a epistemologia encontrar critérios de justificação

A *Fenomenologia do espírito* pode ser considerada uma obra de epistemologia, no sentido de que nela são investigados temas dessa área do conhecimento. Mas ela é mais propriamente uma metaepistemologia (LUFT, 2006), porque o que se desenvolve aí é muito mais uma avaliação crítica das mais diversas abordagens epistemológicas.

Para Hegel, a *Fenomenologia do espírito* é o momento em que o espírito se torna consciência, ou seja, se põe diante de um objeto que procura conhecer. Essa é a perspectiva em que a investigação epistemológica se desenvolve. Parte-se do fato de que existem sujeitos, dotados de determinadas faculdades cognitivas, que têm diante de si um mundo de objetos e fatos a serem conhecidos. A questão será justamente encontrar critérios que justifiquem determinadas pretensões de conhecimento, ou seja, que provem que elas correspondem à realidade, sejam verdadeiras.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel pretende ter demonstrado que qualquer abordagem que parta da cisão entre sujeito e objeto, em última instância, torna o conhecimento impossível. As figuras da consciência são formas alternativas de articular a relação entre sujeito e objeto. Cada uma tem a pretensão de possuir um saber verdadeiro e justificado. Mas todas elas veem-se envolvidas em contradições, de tal forma que precisam ser superadas. No final, no saber absoluto, evidencia-se o fato de que a meta intrínseca ao conhecimento só pode ser realizada superando a cisão entre sujeito e objeto e buscando a verdade numa abordagem interna aos próprios conteúdos.

O conhecimento tem um *telos*, que é a verdade, a adequação à realidade. Mas, como existem muitas formas de saber que pretendem ser verdadeiras, o conhecimento carrega em si também a necessidade de justificação, isto é, de uma prova que demonstre qual forma de saber é verdadeira e qual não é. Tematizando o

conhecimento a partir da distinção entre sujeito e objeto, a pergunta que se faz é: como encontrar critérios para atestar que o sujeito de fato conhece o objeto? O problema é que todo critério que for oferecido precisará também ser justificado, e isso gera os mais diferentes problemas.

Além disso, na *Fenomenologia do espírito* Hegel mostra como as diferentes epistemologias da modernidade contêm contradições internas, todas decorrentes de uma má compreensão sobre a relação entre sujeito e objeto, que implica também em formas inadequadas de relacionar verdade e justificação. De maneira geral, as epistemologias propõem determinados critérios de conhecimento que elas mesmas não podem cumprir e que, portanto, geram contradições quando comparadas aos supostos conhecimentos que estão propriamente em jogo em cada figura. Isso leva, paulatinamente, à necessidade de superar a cisão entre sujeito e objeto enquanto pressuposto metodológico para investigar a natureza do conhecimento e, especialmente, para tratar do problema da justificação. Mas, superando essa cisão, supera-se também o ponto de vista da teoria do conhecimento moderna. A *Fenomenologia do espírito* busca mostrar, portanto, que os problemas da epistemologia, relacionados à justificação do conhecimento, só podem ser adequadamente tematizados, abandonando o pressupor básico de que se deve investigar a forma como o sujeito elabora suas crenças para descobrir os critérios mediante os quais se pode demonstrar que elas são verdadeiras. Assim, a realização da epistemologia, em Hegel, leva à sua superação.

#### **4.2 Justificação por redução ao absurdo**

Com a refutação das pretensões normativas da epistemologia, Hegel propõe que a ciência só pode fundamentar-se a partir de si mesma. Não é possível antepor à ciência uma investigação a respeito da natureza do conhecimento, esperando que ela forneça critérios

para a justificação das pretensões de conhecimento que forem construídas em seguida.

A ciência não pode se desenvolver sob a distinção entre sujeito e objeto, saber e verdade. A justificação, nesta abordagem, se tornaria subjetiva, ou seja, seria preciso elaborar critérios para demonstrar que as crenças do sujeito são verdadeiras, sem poder demonstrar, em última instância, que esses critérios são verdadeiros. Hegel pretende desenvolver uma abordagem objetiva da justificação, no sentido de que ela deve basear-se e deve ser consequência da própria natureza daquilo que é verdadeiro.

Para Hegel, o desenvolvimento das teorias, ou seja, a descoberta das supostas verdades, deve ser também o território da justificação. O método para isso é um modelo baseado na redução ao absurdo. Ele se desenvolve conforme os três lados do lógico, expostos por Hegel nos parágrafos 79 a 82 da *Enciclopédia*. O primeiro lado é o do entendimento, em que uma tese é posta. O segundo lado é o dialético, em que ocorre justamente a redução ao absurdo da tese apresentada, em razão de suas contradições internas. O terceiro lado é o especulativo, em que o resultado negativo do momento anterior é interpretado positivamente, enquanto a expressão de uma determinada verdade.

Sem podermos explorar mais a fundo a natureza e a especificidade dos momentos dialético e especulativo, é possível percebermos aqui as características fundamentais deste modelo de justificação.

Em primeiro lugar, aqui não é preciso pressupor algum tipo de critério, desenvolvido previamente por uma teoria do conhecimento, para, com base nele, avaliar se determinada pretensão de conhecimento é verdadeira ou está justificada. A avaliação se dá mediante os critérios que estão postos pelos próprios conteúdos em questão. Cada pretensão de conhecimento precisa dar conta das próprias exigências que lhe são intrínsecas, e é avaliada em relação a elas.

Em segundo lugar, esse modelo a justificação volta a ser conducente à verdade, no sentido de que suas regras não são relacionadas ao funcionamento das faculdades subjetivas ou ao modo como a experiência empírica se processa. A redução ao absurdo refuta o que não pode ser verdadeiro e, conseqüentemente, afirma o que pode ser. Portanto, o modo como ela se desenvolve pretende reproduzir o modo como as coisas de fato são, e não simplesmente como são percebidas.

Em terceiro lugar, o processo de justificação não ocorre em outro território senão aquele em que a própria verdade é produzida. Na epistemologia moderna, a verdade é a adequação das crenças à determinada realidade. Já a justificação tem a ver com a observância de determinados critérios na produção das crenças. A justificação, em última instância, depende da legitimidade da investigação epistemológica que formulou esses critérios. Justificar uma crença, isto é, demonstrar que ela é verdadeira, assim, se torna algo muito diferente do que simplesmente adquirir essa crença. No modelo assumido por Hegel não. As verdades são produzidas também por aquele processo de redução ao absurdo e de síntese especulativa. Assim, conhecer a verdade é também conhecer por que é verdade.

## 5 Conclusão

Pode-se dizer que Hegel abandona a epistemologia, pelo menos em seu ideal normativo: fornecer critérios para a justificação do conhecimento. Ela pode ser uma exposição dos preconceitos e dos paradoxos experimentados por diferentes concepções de conhecimento. Também pode descrever diferentes experiências que os sujeitos vivenciam na relação com a realidade física, com seu contexto cultural e consigo mesmos. Mas ela não pode fornecer diretamente critérios para distinguir que formas de saber são verdadeiras e quais são falsas.

O modelo de justificação por redução ao absurdo, adotado por Hegel, deixa de lado a perspectiva epistemológica e promete resolver

o problema dos pressupostos não demonstrados, assim como reaproximar verdade de justificação. A justificação, assim, não dependerá de critérios elaborados previamente por uma investigação epistemológica, que precisariam ser demonstrados independentemente, nem implicará em uma diferenciação entre o que se pode conhecer justificadamente e o que a realidade de fato é. Essa é a forma que Hegel encontra para levar adiante o ideal de objetividade presente em Kant.

A redução ao absurdo não é uma novidade introduzida por Hegel. Aristóteles, por exemplo, afirma que Zenão de Eléia, considerado pelo estagirita o pai da dialética, utilizava justamente esse método para demonstrar as teses de seu mestre Parmênides.

O limite desse método de demonstração indireta é que ele depende das teses que são oferecidas ao exercício de refutação. Isso significa que é possível imaginar que um processo de redução absurdo poderia ser diferente se outras teses estivessem em jogo. Em outras palavras, esse método depende de pontos de partida contingentes.

Ainda nesse ponto, é preciso observar que qualquer pretensão de demonstrar indiretamente alguma verdade através da redução ao absurdo precisa ser exaustiva em relação às teses alternativas possíveis. Quer dizer, se a verdade que surge é resultado da negação e superação das teses em jogo, é preciso que todas as teses possíveis sejam consideradas. Sem isso, a demonstração não estará completa.

Além de dar uma amplitude muito maior à redução ao absurdo, Hegel introduz como novidade o momento especulativo, isto é, a passagem da refutação de determinadas teses à afirmação de novas teses. Para Hegel, o especulativo está justamente na negação determinada, ou seja, em ver a refutação como a afirmação de alguma verdade. Mas apenas uma verdade pode ser reconhecida no resultado de cada refutação? A negação de determinadas teses sugere de fato, univocamente, apenas uma verdade como seu resultado?



## Referências

- HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser**. Petrópolis: Vozes; Bragança paulista: Editora universitária São Francisco, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência**. Petrópolis: Vozes; Bragança paulista: Editora universitária São Francisco, 2017.
- HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Lógica**. Tradução de Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. 6. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993. 2.v.
- HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. 2.v.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. 1, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Werke 5.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik II**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Werke 6.
- HUME, D. **Uma investigação sobre o entendimento humano**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- LUFT, E. A Fenomenologia como metaepistemologia. **Revista eletrônica de estudos hegelianos**, 3, n. 4, junho 2006. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/revo4a.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

## **Lógica e movimento: sobre o problema do tempo na *lógica* de Hegel**

*Eduardo Luft*<sup>1</sup>

### **I**

Em artigo anterior<sup>2</sup> enfrentamos a questão: pode-se falar de um espaço lógico<sup>3</sup> que envolve todos os pensamentos ou todas as determinações do pensamento *possíveis* no contexto da *Lógica* de Hegel? Agora trataremos do outro oposto da díade categorial espaço-tempo: pode haver algo como um *tempo lógico* na *Lógica* de Hegel? Veremos que a resposta negativa para esta segunda questão reforça o que já obtivemos enfrentando a primeira. Não pode haver espaço lógico na *Lógica* de Hegel porque não há nela algo como pensamentos possíveis, pensamentos situados em um campo aberto de possibilidades. Do mesmo modo só pode haver um pseudotempo na *Lógica* hegeliana, já que um verdadeiro tempo pressuporia possibilidades em aberto ou subdeterminação e contingência.

Mas não tenhamos pressa. Vamos primeiro afastar uma dúvida óbvia: qual o sentido de tratar o problema do tempo na *Lógica* de Hegel se, como sabemos, categorias como ‘espaço’ e

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. (PUCRS). E-mail: eduardo.luft@pucrs.br.

<sup>2</sup> Luft (2017).

<sup>3</sup> Cf. Koch (2014).

‘tempo’ só emergem na Ideia em sua forma exterior ou na natureza<sup>4</sup> concebida como “a Ideia na forma do ser-outro”<sup>5</sup> (Enz, §247)<sup>6</sup>?

Seria fácil, desse modo, descartar já de saída o problema posto neste artigo, ocultando-o por meio desta decisão prévia de restringi-lo ao âmbito da Filosofia da Natureza. Mas há um motivo para levá-lo mais a sério do que podemos supor à primeira vista. Se não houvesse um tipo de temporalidade, ou ao menos algo análogo a uma temporalidade, no interior da própria *Lógica*, como poderíamos falar daquele “movimento dialético” cujo “elemento [constitutivo] é o puro Conceito” (PhG, 61), como poderíamos conceber a força da contradição dialética, compreendida como a “raiz de todo movimento e vitalidade” (WL, II, p.75), como seria sequer possível o *desenvolvimento* do Conceito?

Se há movimento na *Lógica*, há nela temporalidade ou um análogo à temporalidade. Mas que tipo de temporalidade? De que tempo estamos falando aqui? Este problema chamou a atenção de intérpretes e críticos<sup>7</sup> da *Lógica* hegeliana desde cedo. O lógico Trendelenburg, contemporâneo de Hegel, alertara: “O ser puro, idêntico a si mesmo, é repouso; o nada - o idêntico a si mesmo (das sich selbst Gleiche) - é igualmente repouso. Como pode surgir da unidade de duas representações em repouso o dinâmico devir?” (1870, p.38). Hegel estaria contrabandeando elementos empíricos, conceitos mediados pela intuição sensível à esfera do pensar puro: “O devir não poderia emergir do ser e do nada sem a pressuposição da representação do devir” (18970, p.38). Em conceituação hegeliana: sem a pressuposição da Ideia em sua forma exterior,

---

<sup>4</sup> Para a abordagem do problema do tempo na filosofia de Hegel, cf. Arantes (1981). Seguindo a via clássica, o autor concentra as suas análises na Filosofia da Natureza.

<sup>5</sup> Quando não expressamente mencionado, todas as traduções são nossas.

<sup>6</sup> Sobre a natureza como o ser-outro da Ideia, cf. Neuser (2004).

<sup>7</sup> O Schelling tardio faz considerações semelhantes às que vemos em Trendelenburg, embora em palavras mais amargas: “A transferência do conceito de processo para o progredir dialético, onde não é possível nenhuma luta, mas apenas um prosseguimento monótono e entorpecido, pertence àquele abuso das palavras que, de todo modo, é em Hegel um meio eficiente de ocultar a falta de vida verdadeira” (AS, v.4, p.553).

desdobrada no espaço e no tempo, não podemos conceber o conceito de movimento, mas sem este o caráter dinâmico da própria *Lógica* é inconcebível.

## II

Todavia, Hegel estava bem ciente do problema. É o que mostra o instigante trecho, logo ao início da Doutrina da Essência:

Somente ao recordar-se de si mesmo desde o ser imediato, somente por meio desta mediação o saber encontra a essência. A língua [alemã] preservou na expressão temporal *ser* a essência no tempo passado, *fô*; pois a essência é o ser no passado, mas um ser no passado atemporal (WL, II, p.13).

Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. - Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein (WL, II, p.13).

Permita-nos o leitor iniciar com uma pequena nota sobre a tradução que fizemos acima deste denso excerto da *Lógica*, a ser agora investigado a fundo. Encontramos o termo alemão ‘Erinnerung’ (“sich... *erinnert*”) vertido por ‘interiorização’ (“se interioriza”) na versão da tradução recentemente publicada pela Vozes, com a compreensível justificativa de que a opção por ‘rememoração’ daria um “tom psicológico” ao “movimento descrito pelo saber puro” (nota de tradução: Hegel, CL, v.2). De fato, conceitos próprios à esfera da subjetividade finita ou à consciência têm o seu lugar adequado de tratamento na *Filosofia do Espírito Subjetivo* ou na *Fenomenologia do Espírito*, mas não na esfera lógica, já que a *Lógica* é compreendida por Hegel como uma teoria da razão objetiva<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> As estruturas lógicas ou “determinações de pensamento” (categorias) tem existência objetiva, independente de qualquer ato mental ou lingüístico, como as leis da Lógica Formal em Wittgenstein

Mas as considerações subseqüentes do próprio Hegel sobre as expressões temporais e sua conexão com a categoria de ‘essência’ não deixam dúvida de que o filósofo opta conscientemente por um termo de duplo significado, insistindo para algo como uma teoria da memória da subjetividade absoluta (não da subjetividade finita) e sua correspondente e aparentemente paradoxal noção de um passado, presente e futuro atemporais. A razão objetiva opera, neste momento da *Lógica*, no contexto de uma espécie de rememoração/interiorização atemporal, um voltar-se *a fundo* para dentro de si mesmo (*Erinnerung*). Como sabemos, Hegel associa este processo de interiorização, esta reversão da série linear dos processos de heterodeterminação da relação de causalidade em processos de autodeterminação, com a transição da mera substância a uma substância que é também sujeito. A atividade da subjetividade absoluta é um processo de complexificação interior por autodeterminação.

Lembre que a *Lógica* de Hegel pretende reconstruir criticamente todas as categorias legadas pela tradição filosófica no contexto de um projeto de fundamentação última reflexiva<sup>9</sup> do sistema de filosofia. A dimensão crítica do método exige a problematização e reconstrução do significado das categorias, ou seja, a possível (e necessária, dada a peculiaridade do método hegeliano<sup>10</sup>) mudança de seu sentido inicial em um novo significado adequado a uma nova fase do desdobramento lógico, em um processo que só se consuma quando a última das categorias, a Ideia,

---

ou as ideias em Platão. Este o pressuposto central do *idealismo objetivo* compartilhado por estes diversos pensadores.

<sup>9</sup> O projeto de fundamentação última reflexiva da filosofia transcendental foi introduzido contemporaneamente por Apel (1994) e posteriormente desenvolvido no âmbito de um idealismo objetivo e na interpretação de Hegel por Hölsle (1997). Cf. tb. M. A. de Oliveira (1993) e Cirne Lima (1991; republicado em Cirne Lima (2017, v.5, p.410ss)). Para a crítica deste projeto e a defesa de uma virada falibilista em dialética, cf. Luft (2001; republicado em Cirne Lima/Luft (2012, p.338s)).

<sup>10</sup> As transições dialéticas devem ter caráter de necessidade, embora uma necessidade gestada não no contexto de um pensamento tautológico, mas em um atividade que se dá por sínteses *a priori*.

mostra-se a si mesma como o sistema de todas as categorias reconstruídas, o *sistema da razão pura*.

Este traço dinâmico do método de reconstrução crítica dá às categorias dialéticas sua típica polissemia ou, como Findlay dirá mais tarde, a sua iridescência peculiar (1977, p.300). ‘Ser’ não significa o mesmo quando emerge como o ser puro, sem nenhuma mediação, do início da *Lógica* (Doutrina do Ser), como momento do devir na tríade ser - nada - devir, ou ainda em sua contraposição à essência (Doutrina da Essência). O desdobramento categorial que conduz da Doutrina do Ser à Doutrina da Essência faz emergir os múltiplos significados de ‘ser’, mas também de todas as demais categorias dialeticamente reconstruídas, e muitos outros significados ainda nos aguardam nas novas dobras do movimento conceitual até à conclusão da *Lógica* na Doutrina do Conceito.

Esta atividade reconstrutiva implica tanto um processo de complexificação interna quanto uma contínua reapropriação (rememoração) lógica (não psicológica) de significados anteriormente engendrados (passado), para problematizá-los agora (presente) e alçá-los a uma nova problematização (futuro). O esclarecimento da categoria ‘essência’ depende, diz Hegel, de um ato de rememoração de todos os passos prévios, uma sondagem de todo o desdobramento semântico-categorial já realizado e que se abre, perante o olho da memória, como a vastidão pluriforme das múltiplas cores do arco-íris.

Temos diante de nós aquele análogo à temporalidade que buscávamos: um passado, um presente e um futuro puramente lógicos ou atemporais. O que vem a ser isto?

\*

Voltemos ao texto de Hegel. O trecho mencionado, como dizíamos, vem logo ao início da Doutrina da Essência, no contexto da tarefa de reconstrução crítica da categoria ‘essência’, decisiva para toda a ontologia clássica. Assim como a dissolução prévia e

reconstrução do significado da categoria de ‘substância’ (na seção “A relação da substancialidade”) foi passo necessário para a emergência da categoria ‘subjetividade (absoluta)’ (o Conceito), a categoria de ‘essência’ também precisa ser dissolvida e reformulada. A Doutrina da Essência, contrariamente ao imaginado por uma leitura rápida ou superficial, não faz a apologia de uma visão essencialista em ontologia mas, bem pelo contrário, traz à tona uma das mais radicais defesas do antiessencialismo conhecidas na tradição.

Todavia, como em todos os casos na *Lógica*, a verdade do antiessencialismo não é algo pressuposto pelo filósofo, como um ponto de partida evidente a partir do qual pode-se tirar conclusões, mas será encontrada ao final de um longo desdobramento argumentativo ou será *provada* pela crítica imanente da compreensão clássica do que vem a ser a essência. Por sua vez, a reconstrução do significado de ‘essência’ depende da crítica prévia e reconstrução do conceito de ‘ser’ (a Doutrina da Essência pressupõe as conquistadas prévias da Doutrina do Ser - que, por sua vez, também não envolve a defesa, mas a dissolução da concepção clássica de ‘ser’).

Agora compreendemos o apelo hegeliano ao termo ‘rememoração’. A essência só pode ser conceituada pela *rememoração* do ato prévio de reconstrução crítica do significado de ‘ser’. Desse modo lembramos que o ser, puro ser, foi desfeito, em sua reconceituação dialética, em aparecer. A totalidade ou o absoluto não é o uno de Parmênides, mas um enlaçamento dinâmico de relações. Não há nenhum ser-em-si sem um ser-para-outro (a ontologia dialética é relacional); não há nenhum ser-para-outro sem um ser-para-si (a ontologia relacional pressupõe o holismo); e o ser-para-si não pressupõe nenhuma essência que o suporte, mas é, por assim dizer, o suporte de si mesmo. O que chamamos costumeiramente de essência não é senão o padrão configuracional que emerge de um processo de auto-organização. A essência é ela mesma um padrão dinâmico e, como tal, sujeita a futuras transformações.

O rememorar não deve ser compreendido, portanto, em um sentido representacional. Hegel não está sugerindo, como outros autores modernos, que o sujeito deve ser pensado como o novo suporte do mundo, seu fundamento redivivo após a derrota do ser. Não estamos entrando em um paradigma da consciência depois do fracasso do paradigma do ser<sup>11</sup>. O ser desfez-se em relações, o estável reino do ser transmutou-se no instável reino dos fenômenos. Mas os fenômenos não estão aí *para um sujeito* que os representa: tudo o que há são relações dinâmicas forjando uma totalidade dissipativa. É o que Hegel quer dizer nesta fase de sua *Lógica*. Aparentemente, o antiessencialismo radicalizado nesta Doutrina da Essência aponta para uma vitória do pirronismo, e de fato Hegel está neste ponto muito próximo até mesmo das formas mais radicais de ceticismo encontradas na antiontologia expressa na hipótese do “nada é” de Górgias.

Nas belas palavras do neopirrônico contemporâneo Marcel Conche, “a aparência não é um objeto para um sujeito sem um ponto onde se possa fixar; ela se reflete em outra coisa, mas como esta reflexão não tem nada de indiferente e de exterior, mas pertence a ela por um vínculo interno, podemos dizer que se reflete nela mesma” (2000, p.370). O cético não se dá conta, todavia, de que este refletir não desemboca, como quer Conche, em um acosmismo, mas em uma totalidade que, ao referir apenas a si mesma, dobra-se em uma atividade de auto-organização, embora ainda instável. Este processo de interiorização é a *rememoração* (Erinnerung), o interiorizar-se, ir ao fundo de si mesmo sem ir a pique (daqui a reconstrução dialética do conceito de ‘fundamento’ que virá logo a seguir na *Lógica*) de que fala Hegel, a reflexão da totalidade sobre ela mesma que dá origem às distinções exterioridade/interioridade, fundamento/fundado, fenômeno/coisa-em-si que serão reconstruídas na Doutrina da Essência.

---

<sup>11</sup> Cf. Habermas (1988).



\*

Mas este dobrar sobre si mesmo não é a gênese de um processo de autodeterminação que retoma suas manifestações passadas para reorganizar-se em um novo contexto adaptativo, não é um apropriar-se do passado para reequipar-se diante de desafios vindouros em aberto. Este poderia ser o caso, houvesse a *Lógica* hegeliana extraído todas as conseqüências do antiessencialismo descrito acima. A reessencialização da ontologia promovida pela teoria do silogismo exposta na Doutrina do Conceito e a teleologia do incondicionado dela derivada apontam para outra direção. A autodeterminação do Conceito hegeliano é a atividade de uma razão objetiva que predefine ou prefigura todas as fases de seu próprio desenvolvimento. As formas do silogismo, em suas múltiplas articulações, buscam mapear as fases de desenvolvimento da Ideia. Ser, essência e conceito não são momentos de uma atividade de autotematização tentativa e em aberto, mas momentos necessários do desdobramento do absoluto.

O rememorar de que falávamos só pode ser, portanto, como o próprio Hegel enfatizou tão bem, um apropriar-se do passado que, ao fim e ao cabo, não ocorre no tempo, um apropriar-se do passado atemporal e a temporalidade aqui não pode ser mais do que um pseudotempo. E o que vem a ser o pseudotempo? Uma forma de temporalidade que pode ser reexpressa sem perdas em uma estrutura formal.

\*

Permita o leitor o uso de dois exemplos que ilustram bem o que temos aqui em mente. Imagine um argumento dedutivo estruturado em premissas e conclusão na forma do *modus ponens*. Não poderíamos conceber a transição das premissas verdadeiras à conclusão verdadeira como uma espécie de movimento? Dadas as premissas 1 (“Todos os seres humanos são mortais”) e 2 (“Sócrates

é um ser humano”) como verdadeiras em dado momento (To), segue-se no momento subsequente (T<sub>1</sub>) a conclusão necessariamente verdadeira <sup>3</sup> (“Sócrates é mortal”). Ao final poderíamos rememorar o início do processo, a crença de partida na verdade das premissas. A dedução em Lógica Formal não poderia ser compreendida como um tipo de processo que se dá no tempo<sup>12</sup>?

Na verdade, a dedução lógica dá-se inteiramente independente do tempo e a diferença entre passado, presente e futuro, do ponto de vista lógico, não pode ser mais do que aparente. Isto é facilmente demonstrável pela explicitação da total equivalência entre o modo de exposição supostamente temporal feito acima (a exposição do argumento dedutivo *como se* ocorresse em momentos distintos do tempo) e a mera apresentação da forma lógica do *modus ponens* na seguinte proposição molecular<sup>13</sup> em lógica proposicional:  $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$ . Onde estão o passado e o futuro agora? Onde está o fluxo do tempo? Não há nem passado, nem futuro, apenas a presentidade absoluta da própria estrutura lógica.

Um outro exemplo pode ser extraído das tentativas contemporâneas de desenvolver uma cosmologia capaz de livrar-se da pressuposição do tempo justamente reconceituando a suposta temporalidade em estruturas formais presentificadas. Pense no Eduardo que está agora escrevendo estas linhas: ontem ele estava levantando uns pesos na academia, agora ele escreve estas linhas e em algum lugar do futuro ele estará escrevendo outras. Em certa teoria do multiverso em física quântica, o que supomos ser passado, presente e futuro em um fluir contínuo que concebemos como fases

---

<sup>12</sup> “Até onde sei, em nenhuma parte justifica Hegel este pensamento tão importante para ele, nem esclarece o sentido deste suposto movimento. Este parece comparável com a necessidade da dedução lógica, na qual se pode dizer: se esta oração, então necessariamente aquela outra. Porém o movimento dialético, ao contrário da dedução lógica, não é simplesmente analítico, senão ao mesmo tempo sintético e isto tem a ver com a exigência hegeliana de que a dedução, que no deduzir lógico formal é tão verdadeira quanto as premissas, seja mais verdadeira que estas” (Tugendhat, 1979, p.239-40). Logo teremos mais a dizer sobre esta exigência hegeliana por uma dedução por síntese a priori.

<sup>13</sup> Na terminologia de Wittgenstein.

da vida do Eduardo são apenas segmentos de totalidades presentificadas a que chamamos universos: o universo que continha o Eduardo ontem em uma academia de Porto Alegre, o outro que contém Eduardo escrevendo (ops, olha o fluir do tempo aí!) agora estas linhas e um terceiro que conterà o Eduardo escrevendo aquelas linhas no futuro. A totalidade destes universos justapostos, como fotografias diversas em um mesmo álbum de tremenda complexidade, é o multiverso. A crer na física de J. Barbour (1999), somos, nós e todos os eventos em todos os universos existentes, como borboletas espetadas em algum lugar da Platônia<sup>14</sup>. A temporalidade foi geometrizada, o tempo cristalizou-se em uma pluralidade estática de agoras.

\*

Sabemos, claro, que Hegel não considerava os passos da dedução dialética como equivalentes aos passos de uma dedução em lógica formal. O que é expresso, no caso desta última, em forma de tautologia, revela-se na primeira como um tipo de síntese *a priori* (ao menos é o que espera Hegel): da oscilação e oposição complementar das categorias de ser e essência não infere-se por tautologia a categoria do conceito; a síntese de ser e essência é *necessariamente* o conceito, mas tal dedução ocorre por síntese *a priori*, não por mera tautologia.

O problema relativo ao tempo, todavia, não desvanece: seja se pensarmos a conclusão da cadeia dedutiva como uma tautologia ou uma síntese *a priori*, em ambos os casos o que *aparentemente* mostrava-se como um desdobramento temporal ocorrendo agora, deixando o passado para trás e apontando para o futuro prova-se, ao cabo, como o eterno momento presente da forma lógica absoluta, a própria Ideia como a rede categorial abrangente exposta ao final da *Lógica* hegeliana. Neste caso, o pseudotempo é o tempo

---

<sup>14</sup> A denominação dada por Barbour ao multiverso (1999).

geometrizado ou instanciado seguindo as regras de formação da Ideia hegeliana, uma vez tendo-se estabelecido o que vem a ser a Ideia, a categoria de todas as categorias lógicas, a rede de todas as redes semânticas que a precederam.

No final da *Lógica* descobrimos que os supostos momentos do tempo são apenas fases prefiguradas de desdobramento do Conceito. Até lá, até que a plenificação do Conceito se realize, podemos pensar na presença de um tempo verdadeiro, talvez marca constitutiva da oscilação provisória<sup>15</sup> entre a subjetividade finita de quem pensa nos desdobramentos lógicos e a subjetividade infinita ou absoluta da própria Ideia, oscilação característica de um desdobramento ainda não plenificado do Conceito. Mas, ao final, só se pode conceber o tempo lógico como pseudotempo.

### III

Agora a questão posta ao início retoma toda a sua força: se de fato, como quer o próprio Hegel, o tempo lógico, em Analítica ou Dialética, pensado no contexto das tautologias do entendimento ou das sínteses *a priori* da razão, só pode ser um pseudotempo, como o suposto movimento dialético pode ser mais do que um pseudomovimento<sup>16</sup>? O resultado a que chegamos pode ser expresso parafraseando o dito clássico sobre a noção de ‘coisa-em-si’ em Kant: sem a pressuposição do tempo é impossível entrar na *Lógica* hegeliana, com esta pressuposição não é possível permanecer nela.

Do que advém a pergunta crucial: como resgatar o tempo verdadeiro desta quimera do pseudotempo; como resgatar o movimento perdido na esfera lógica plenificada? Podemos nos aproximar a uma resposta indagando o que a natureza, concebida

---

<sup>15</sup> Na verdade, uma tensão de tendência antinômica (no sentido kantiano: uma oposição inconciliada e inconciliável) não bem resolvida por nenhuma das figuras de destaque do idealismo alemão, nem por Fichte (Rohs, 1991, p.127), nem por Schelling, nem por Hegel.

<sup>16</sup> O que reforça a tese desenvolvida anteriormente em *As Sementes da Dúvida* (Luft, 2001): uma vez consumada, a dialética hegeliana dissolve a si mesma.

como o outro da Ideia, e a subjetividade finita têm em comum. Por que em ambas manifesta-se o tempo verdadeiro, enquanto na própria Ideia ou na subjetividade absoluta toda temporalidade só pode mostrar-se como pseudotemporalidade? Ora, o que ambas têm em comum é o traço irreduzível de contingência. Paradoxalmente, a impotência<sup>17</sup> da natureza é a potência do tempo<sup>18</sup>.

\*

Voltemos à ontologia relacional, processual e antiessencialista inaugurada pela Doutrina do Ser hegeliana e radicalizada na Doutrina da Essência, antes, portanto, do passo de reessencialização promovido pela Doutrina do Conceito. O que temos mãos? Uma teoria estritamente dialética do ser, uma teoria do ser compreendido como *evento*, um evento enlaçado com outros eventos em redes dinâmicas e dissipativas: a essência desfeita em aparecer. É justamente este dinamismo o que diferencia a teoria dialética concebida por Hegel, em sua permanente dinâmica do jogo de opostos, da ontologia estática exposta na Filosofia da Identidade do jovem Schelling. É o que diferencia Hegel, portanto, do espinosismo, embora o próprio Schelling erroneamente concebesse a ontologia exposta na *Lógica* como uma espécie de nova e problemática versão de sua própria Filosofia da Identidade<sup>19</sup>. A grande inovação introduzida por Hegel, contudo, foi ter levado a sério o problema da contingência, tratando-a não apenas como um déficit de nosso modo de conceber um mundo em si mesmo inteiramente determinado, com queria o espinosismo, mas como marca constitutiva de uma dada fase do desenvolvimento do Conceito.

---

<sup>17</sup> A “Ohnmacht der Natur” (WL, II, p.282), a impotência da natureza, a sua incapacidade de expressar plenamente a lógica do Conceito.

<sup>18</sup> A natureza é “a agonia do Conceito”, dirá o Schelling tardio (AS, v. 4, p.568).

<sup>19</sup> Cf. Schelling, AS, v.4, p.547.

A natureza e a subjetividade finita têm em comum o traço constitutivo de contingência porque são resultado do processo de autoexteriorização do Conceito (a subjetividade absoluta) ou daquele ato de autopressuposição que marca o início do processo dialético. Neste ato de autopressuposição, a eternidade do absoluto engendra a temporalidade do reino da finitude. Mas contingência pressupõe subdeterminação e a subdeterminação precisa ser resolvida em determinação plena para que o Conceito seja concebido, como quer Hegel, como a razão objetiva que se manifesta como *necessidade absoluta* (a síntese categorial entre ‘contingência’ e ‘necessidade relativa’ na dialética das modalidades (WL, II, p.200ss)). O apelo à teleologia do incondicionada cumpre justamente esta função, ao dotar o processo dialético de uma finalidade concebida como a autodeterminação completa ou acabada do Conceito<sup>20</sup>.

Para recuperar o tempo em sua verdade e para conciliar a dialética consigo mesma é preciso rejeitar a teleologia do incondicionado e radicalizar o projeto desenvolvido por Hegel consistentemente ao menos até à beira da Doutrina do Conceito. Esta proposta tem sido desenvolvida em outros lugares<sup>21</sup>. Quero finalizar com uma pequena amostra do que vem a ser uma concepção dialética do tempo real, a ser desenvolvida em trabalhos posteriores.

Três características são próprias do tempo real: instante, duração e direção (flecha do tempo). O tempo real não é apenas o instante, mas também duração. O atual não é um ser, mas um estar, não um instantâneo, mas um jogo (uma oposição correlativa) de instantaneidade e duração, de descontinuidade e continuidade. A duração é a mediação entre, no mínimo, três agoras, um passado, um presente e um futuro, e só pode haver uma distinção entre os

---

<sup>20</sup> Do ponto de vista lógico-ontológico, o fim da completude garantiria o fechamento do círculo lógico e a autonomia da esfera lógica em relação à esfera real; do ponto de vista lógico-epistemológico, ele garantiria a fundamentação última reflexiva da *Lógica*.

<sup>21</sup> Cf. Cirne Lima/Luft (2012) e Luft (2010; 2005).

três se houver uma diferença *real* entre eles. Diferenças meramente formais ou formalizáveis (quantificáveis ou matematizáveis) não acolhem uma verdadeira duração, pois a diferença entre três momentos justapostos, ou três agora, pode ela mesma ser reproduzida como um novo agora onabrangente, uma rede que contenha as três redes em questão, e passado, presente e futuro seriam dissolvidos em uma nova presentidade (como vimos na Platônia de Barbour).

O tempo real, a verdadeira duração, pressupõe a emergência de novas possibilidades ou de novas atualidades, pressupõe subdeterminação e contingência, *não computabilidade*. O real é o que escapa à formalização ou o que demanda formalização apenas parcial. Estes são os limites do entendimento, na terminologia hegeliana. A razão abarca tais possibilidades como uma restrição de origem (origem lógica, não temporal): tudo o que pode emergir e durar são *eventos em relação*, mas não podemos antecipar os potencialmente infinitos *modos da coerência* que reinauguram o porvir. Ora, a razão objetiva que se abre a suas múltiplas possibilidades de manifestação sem plenificar-se em nenhuma delas é a Ideia da Coerência.

O idealismo verdadeiro alimenta-se da potência do tempo e o idealismo objetivo reverte em idealismo evolutivo.

## Referências

APEL, Karl-Otto. **Transformation der Philosophie**. 5. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 2v.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel - A ordem do tempo**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.

BARBOUR, Julian. **The End of Time. The Next Revolution in Physics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CIRNE LIMA, Carlos. **Obra completa**. Porto Alegre: Escritos, 2017.

- \_\_\_\_. Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema. **Síntese**, v. 18, n. 55, p. 595-616, 1991.
- CIRNE LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CONCHE, Marcel. **Orientação Filosófica**. Trad. Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FINDLAY, John Niemeyer. Systematic and Dialectical Philosophy versus Analysis. *In*: HENRICH, Dieter (Org.). **Ist systematische Philosophie möglich?** Bonn: Bouvier Verlag [Hegel-Studien, Beiheft 17], 1977, p. 291-303.
- HABERMAS, Jürgen. **Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz]. *In*: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Orgs.). **Werke in 20 Bänden**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 8,9,10.
- \_\_\_\_. Wissenschaft der Logik [WL]. *In*: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl M. (Orgs.). **Werke in 20 Bänden**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, v. 5,6.
- \_\_\_\_. Phänomenologie des Geistes [PhG]. *In*: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl M. (Orgs.). **Werke in 20 Bänden**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 3.
- \_\_\_\_. **Ciência da Lógica. A Doutrina da Essência [CL]**. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, v.2.
- HÖSLE, Vittorio. **Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik**. 3. ed. München: Beck, 1997.
- KOCH, Anton Friedrich. **Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.



LUFT, Eduardo. Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel. *In*: BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; *et al* (Orgs.). **Leituras da Lógica de Hegel**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 121ss.

\_\_\_\_\_. Ontologia deflacionária e ética Objetiva. **Veritas**, v. 55, n. 1, p. 52–120, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. Fundamentação última é viável? *In*: CIRNE-LIMA, Carlos; DE ALMEIDA, Custódio Luís Silva (Orgs.). **Nós e o absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 79–97.

NEUSER, Wolfgang. Das Anderssein der Idee, das Aussereinandersein der Natur un der Begriff der Natur. *In*: NEUSER, Wolfgang; HÖSLE, Vittorio (Orgs.). **Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, p. 39–49.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

ROHS, Peter. **Johann Gottlieb Fichte**. München: Beck, 1991. (Grosse Denker).

SCHELLING, F. W. J. **Ausgewählte Schriften [AS]**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 6v.

TRENDELENBURG, Adolf. **Logische Untersuchungen**. 3. ed. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1870.

TUGENDHAT, Ernst. **Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica**. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

**A lógica das modalidades de Hegel  
na *ciência da lógica*:  
discutindo as categorias de necessidade e  
contingência na determinação da efetividade**

*Gabriela Nascimento Souza*<sup>1</sup>

**Considerações iniciais:**

A lógica de Hegel é responsável pela apresentação autêntica dos pontos principais do movimento da ciência especulativa. Especialmente na Doutrina da essência da *Ciência da Lógica*, as relações lógicas e ontológicas são explícitas e o tornar-se efetivo do pensamento e das coisas do mundo equivale, portanto, a expor-se a condições contingentes. Na teoria das modalidades, Hegel desenvolve as diferentes formas de determinação da efetividade e a essência aparece gradativamente mediante as categorias lógicas como a estrutura do todo compreendido em seus graus de complexidade real, formal e absoluta. Essas categorias, de possibilidade, necessidade e contingência se relacionam entre si e constituem diferentes momentos de determinação do mesmo processo de manifestação da efetividade.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Epistemologia e Metafísica pela PUCRS e bolsista CAPES. gabrielansouzaa@hotmail.com

Nesse contexto, para Hegel, a lógica parte do múltiplo como espelhamento do uno. A teoria da participação que localizamos no desenvolvimento do Espírito tem como início o contingente e a partir daí a necessidade se relaciona de menor para maior grau, até que o espírito se superdetermina em sua forma absoluta. No universo da discussão a respeito das categorias de necessidade e contingência, o artigo presente tem como objetivo principal acompanhar a argumentação hegeliana desenvolvida no segundo capítulo [*Die Wirklichkeit*] da terceira seção do segundo livro [*Zweites Buch: Das Wesen*] da *Ciência da Lógica*. Para isso, no primeiro tópico localizo a teoria das modalidades dentro da *Ciência da lógica* e sigo a argumentação com o acompanhamento proposto no segundo e último tópico do artigo.<sup>2</sup>

## **I. A lógica Hegeliana e o lugar da lógica das modalidades:**

O diálogo a respeito da lógica em Hegel é, como se sabe, um diálogo com toda a história cultural e filosófica, no que concerne ao contexto filosófico da determinação da efetividade, esse diálogo gira em torno, especialmente de Espinosa, Leibniz, Kant e Fichte. Nesse universo, em especial a partir destes dois últimos filósofos, constitui-se como meta da *Ciência da Lógica* a elaboração de “uma metafísica que se constituiria simultaneamente como crítica a toda metafísica do entendimento e como sistema da razão pura auto fundamentado de modo último” (LUFT, 2006, p. 66). Por isso, o acesso imediato proporcionado pela intuição intelectual aos moldes de Schelling deveria ser substituído por uma substância viva que constituísse a si mesma em processo intenso de mediação. Entretanto, há de se

---

<sup>2</sup> O presente texto pode ser entendido como uma forma de continuação do texto por mim apresentado no *I Encontro sobre a Ciência da Lógica de Hegel*, uma vez que nesse eu acompanhei a argumentação desenvolvida por Hegel no primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*. Tanto o primeiro texto (Considerações sobre o início da Ciência: Ser puro em Hegel - 2017) quanto o atual compreendem partes das duas primeiras doutrinas da lógica que são entendidas como formas de desconstrução e reconstrução de dois conceitos muito caros para a filosofia. Ambas as análises fazem uso especial de três importantes intérpretes de Hegel: Henrich (Alemanha), Houlgate (Inglaterra) e Luft (Brasil).

destacar aqui a forma com que Hegel, na *Ciência da Lógica* (1812-1816), reinaugura o método dialético proposto já na sua *Lógica de Iena* (1804-1805). Enquanto nos seus primeiros escritos, o jovem filósofo desenvolveu uma crítica da crítica kantiana das categorias (as quais eram apenas pressupostas)<sup>3</sup>, que ainda permitia o louvar do conceito de intuição intelectual<sup>4</sup> e a consideração da lógica como uma propedêutica à metafísica<sup>5</sup>; na sua lógica madura, a argumentação lógico-ontológica provida da união entre lógica e metafísica permitiu uma relação dinâmica entre lógica transcendental e lógica formal no processo de desenvolvimento do pensamento e, com isso, a necessidade de crítica ao conceito de intuição intelectual.<sup>6</sup>

A teoria das modalidades diz respeito à manifestação das determinações da efetividade, essas determinações ocorrem mediante as categorias e em seus diferentes modos. As categorias podem manifestar a efetividade no seu modo formal, real e absoluto, por isso, a meu ver, nesse momento é muito clara a relação entre lógica e metafísica e o avanço da primeira lógica em relação à lógica

---

<sup>3</sup> O que se refere também a um de seus textos anteriores, o belíssimo *Crer e Saber* (1802), onde se encontra a crítica mais precisa à separação kantiana entre razão e entendimento, dando a essas faculdades um trato dialético. Ver mais em: *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. (p.288 a p.301, 1990).

<sup>4</sup> Em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), observa-se que, na intenção de pensar uma forma participativa entre metafísica e cultura como verdadeira filosofia, Hegel concorda com Schelling no que diz respeito à identidade entre Ser e pensar e critica o intento filosófico subjetivo de Fichte. Ver mais em: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), (p.25, 19990).

<sup>5</sup> Na lógica de Iena a separação entre lógica e metafísica é muito bem delimitada. Hegel expõe a lógica como uma disciplina introdutória a qual, por assim dizer, prepara terreno epistemológico para a metafísica. A lógica é dividida em três seções preparatórias para a metafísica, que, por sua vez, também é dividida em três seções. Ver mais em: *Inhaltsübersicht, In: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (HEGEL, [1801-1807], 1967, p.1).

<sup>6</sup> A crítica ao conceito de intuição intelectual já aparece em uma das mais famosas primeiras considerações da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel deixa claro que o absoluto enquanto intuição intelectual não faz parte da natureza do conhecer da efetividade absoluta: “É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único – que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que “todos os gatos são pardos” como se costuma dizer” (HEGEL, [1807], 2011, p.34).

madura. A passagem da ontologia própria da Doutrina do Ser para o campo da mediação próprio da Doutrina da Essência faz com que a lógica e a metafísica se aliem para manifestar a lógica do pensamento e do mundo em suas diferentes faces.

A lógica das modalidades encontra-se na terceira parte da Ciência da Lógica de Hegel, desta forma, inicio essa primeira seção com algumas considerações prévias importantes para o contexto argumentativo da *Doutrina da Essência*.

A teoria da essência<sup>7</sup> trata da mediação e da reflexão do Ser, a essência significa o próprio movimento relacional que permite as determinações. A intenção dessa última parte da lógica objetiva é manifestar a concatenação relacional da estrutura profunda do ser em seu aparecimento. Por isso, nas palavras de Hegel: “A verdade do Ser é a essência” ([1813], 1975, p.3). A essência é a movimentação interna da reflexão que é negativa: Isso significa que a reflexão negativa é a auto referência de um pensamento que se alimenta da dissolução dos pressupostos anteriores devido a emergência de contingências. Em outras palavras, o ponto de vista da essência é o ponto de vista da reflexão.<sup>8</sup> Desta forma, como um esforço rumo à determinação do pensamento que não se perca no infinito, é na teoria da essência que a heterodeterminação dobra-se sobre si mesma. Esse movimento auto referencial desenvolve-se em três

---

<sup>7</sup> O processo de desenvolvimento e conhecimento do pensamento pelo próprio pensamento protagonizado pelo conceito em seus diferentes estágios (a substância viva) é dividido, na *Ciência da Lógica*, em três doutrinas. A primeira doutrina tem como meta a desconstrução do conceito tradicional de Ser como ponto de partida para o acontecer do movimento do conhecer. Na segunda doutrina, que também pode ser entendida como um processo reconstrutivo, Hegel propõe uma nova concepção de essência. Por fim, a Doutrina do Conceito é detentora do ápice no processo lógico nas configurações da liberdade ou necessidade absoluta.

<sup>8</sup> “O termo “reflexão” é empregado inicialmente [a propósito] da luz, quando em sua propagação em linha reta encontra uma superfície espelhante e é por ela relançada para trás. Temos aqui um duplo [elemento]: primeiro, um imediato, um essente; o segundo, o mesmo enquanto mediatizado ou posto. Ora é exatamente o caso quando refletimos ou (como também se costuma dizer) repensamos sobre um objeto, quanto aqui não é mesmo o objeto que conta em sua imediatez, mas queremos conhecê-lo enquanto mediatizado” (HEGEL, 1995, Adendo do parágrafo 112, p.223).

principais momentos: o aparecer [*Schein*]; o fenômeno [*Erscheinung*] e a efetividade [*Wirklichkeit*].<sup>9</sup>

Resumidamente, acontece que ao final da Doutrina do Ser, o múltiplo emerge na perda da determinação e tal conclusão, parcialmente cética, dissolve a noção de Ser no aparecer, desabstratizando a própria noção de essência. O aparecer, enquanto primeiro momento da essência é parcialmente revelador e parcialmente oculto. Existe, portanto, uma ordem que subjaz o aparecer e precisa se apresentar: no segundo momento da essência, a saber, o fenômeno. No terceiro momento é que o conceito se manifesta como atuante no mundo. Enquanto existência concreta, a efetividade:

é a unidade imediata da reflexão sobre si e da reflexão sobre o Outro. É portanto, a multidão de existentes enquanto refletidos sobre si, que ao mesmo tempo aparecem em Outro, são relativas e formam um mundo de dependência mútua e de uma infinita conexão de fundamentos e de fundados (HEGEL, [1817] 1995, Parágrafo 123, p. 242).<sup>10</sup>

Em seu sentido de efetividade, ou seja, de conceito atuante no mundo, a essência se determina nas modalidades de contingência, possibilidade e necessidade. Na dialética dessa segunda doutrina, não acompanhamos a passagem de uma categoria para a outra (conforme o movimento das categorias na Doutrina do Ser), mas sim, o aparecimento de uma doutrina na outra.<sup>11</sup> O mundo é um produto do próprio conceito para que ele se manifeste. No que

---

<sup>9</sup> “Das wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen: I. als einfaches, ansichseiendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; II als heraustretend in das Dasein, oder nach seine Existenz und Erscheinung; III als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit” (HEGEL, [1813], 1975, p.6).

<sup>10</sup> Torna-se aqui compreensível a ideia de que a Coisa em si de Kant assume agora a posição de uma abstrata reflexão sobre si. Ver mais em: Paragrafo 124 da *Enciclopédia* (Vol I), [1817] 1995, p. 245.

<sup>11</sup> Sobre isso, ver mais na introdução da tradução brasileira da *Doutrina da Essência*: ORSINI, F. *Apresentação* (2007, p.7 a 21).

concerne à teoria das modalidades, observa-se a complexificação do conteúdo dos momentos lógicos, nos conceitos de necessidade, contingência e possibilidade.

## **II. A teoria das modalidades e as categorias de necessidade e contingência:**

Por efetivo, pode-se entender manifestação, e o caminho da teoria das modalidades é um percurso até a manifestação (efetiva) da totalidade. Nesse ponto do percurso, o Ser já passou, ou já se dissolveu nos primeiros movimentos da Doutrina da Essência, a saber, no aparecer e no fenômeno. Sendo assim, a efetividade possui um grau maior de verdade e complexidade no sistema. A efetividade é ela mesma dentro da sua exterioridade, por meio da qual ela se determina, diferencia-se de si e é ela própria. Nas palavras de Hegel: “A efetividade é como (tomar ou apanhar) o Absoluto refletido” ([1813], 1975, p.169).

A teoria das modalidades é desenvolvida em três grandes momentos, permeados cada um por outros três pequenos momentos. A efetividade reconduz o absoluto a diferentes modos de determinação mediante a reflexão. Os diferentes modos (formal, real e absoluto) são formas exteriores de manifestação do absoluto nas categorias de possibilidade, necessidade e contingência.

Embora o interesse central do artigo presente seja o acompanhamento da argumentação desses três momentos de determinação da efetividade desenvolvidos por Hegel na teoria das modalidades, não podemos deixar de comentar sobre a polêmica do primeiro capítulo dessa seção da doutrina: o diálogo com Espinosa e Leibniz. Páginas antes de tematizar os momentos da determinação da efetividade, Hegel desenvolve uma esclarecedora observação [*Anmerkung*]<sup>12</sup>, sobre as faltas do espinosismo e as boas alternativas

---

<sup>12</sup> Ver mais em: HEGEL, [1813], 1975, pp.164 - 169.

encontradas na filosofia de Leibniz para ajudar a solucionar tais fraquezas.

Uma das faltas encontradas no sistema de Espinosa<sup>13</sup>, segundo Hegel, e como já teria declarado Jacobi nas *Cartas a Moses Mendelson* (1785) é não ter considerado a individualidade, ou melhor, a personalidade da Substância (não só a coisa absoluta, mas a pessoa absoluta) e, portanto a impossibilidade de ser considerada como fundamento. Mais especificamente, o que falta é o retorno reflexivo para a singularidade, e assim, a impossibilidade categorial da determinação dessa personalidade/individualidade.<sup>14</sup> Para Hegel, no contexto da relação causal, embora o seu conteúdo seja infinito, a causa é finita. Por isso, a substância é em Hegel, não o infinito necessário espinosista, mas a totalidade dos acidentes, nos quais a própria substância se revela como poder absoluto pleno de conteúdo. Daí a necessidade de substituição do princípio de causalidade pelo princípio de relação recíproca, o qual permite a supressão da progressão infinita e consiste em um grau mais elevado da reflexão.<sup>15</sup>

Dentro dessa crítica a Espinosa, que também abarca a sua compreensão de atributo<sup>16</sup>, Hegel encontra uma espécie de “saída”

---

<sup>13</sup> Entretanto, é interessante lembrar que na Doutrina do Ser (onde a manifestação imediata do absoluto é desprovida de reflexão), Hegel elogia a definição de determinação em Espinosa: “A determinidade é a negação posta como afirmativamente, é a proposição de Spinoza: omnis determinatio est negativo” (p.117, 2016). Tal definição acompanha a interpretação de Henrich em consideração a *via negationis*. Ver mais em: HENRICH, D. *Anfang und Methode der Logik*. In: Hegel im Kontext (1967).

<sup>14</sup> “Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, dass die Reflexion und derem mannigfaltiges Bestimmen ein äusserliches Denken ist. [...] Teils fehlt dadurch der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit, ein Mangel” (HEGEL, [1813], 1975, p.164,165).

<sup>15</sup> O estatismo da teoria de substância em Espinosa, conduz, como nota Orsini à uma importante implicação do necessitarismo, a saber “a de que a possibilidade e a contingência são ilusórias, no sentido de que elas não existem nas coisas, mas são apenas o reflexo imaginário de nossa ignorância do modo de ser das coisas” (2017, p.19).

<sup>16</sup> Segundo Hegel, o atributo espinosista é uma maneira de o entendimento compreender a essência do absoluto. O paradoxo está em o entendimento ser posterior ao atributo, que é determinado como modo. Ver mais em: HEGEL, 1975, p.165.



nas mônadas de Leibniz. No conceito de mônada<sup>17</sup>, conforme interpreta Hegel, encontra-se não só a unidade entre forma e conteúdo, mas a natureza da própria reflexão. Por natureza da reflexão entende-se a negatividade que repele de si e, ao mesmo tempo, se relaciona consigo e possui potencia criadora.

A importância desse diálogo diz respeito, sobretudo, na forma da determinação da efetividade e na conexão entre lógica e metafísica como marca da dinamicidade do sistema hegeliano em uma dialética imanente que não permite a ideia de um fundamento absoluto.<sup>18</sup>

Tendo essas considerações preliminares, seguimos enfim com o acompanhamento da argumentação pretendida: Os momentos de determinação da efetividade. No primeiro momento de determinação da efetividade<sup>19</sup>, ela ainda configura apenas um espaço confuso para contemplação. Aqui a efetividade é efetiva unicamente conforme sua possibilidade formal entendida como contingência. Enquanto primeiro momento lógico da efetividade, temos, então o efetivo em contraposição ao possível (diferenças formais enquanto seu posto contingente). Ou, ainda, aqui temos a primeira definição de contingência como necessidade formal. Nesse

---

<sup>17</sup> “Die Monade ist nur Eins, ein in sich reflektiertes Negatives; sie ist die Totalität des Inhalts der Welt.” (HEGEL, 1975, p.167)

<sup>18</sup> Por isso, é preciso comentar aqui que, apesar do elogio à teoria leibniziana, Hegel ainda se aproxima mais de Espinosa, especialmente no que concerne ao imanentismo. Ver mais na Proposição 18 da Primeira parte (Deus) da *Ética*: “Deus é causa imanente, e não transitiva de todas as coisas” (ESPINOSA, [1677] 2007, p.43). No que diz respeito à argumentação de Leibniz, existe, portanto, uma hipermônada como Deus ou Potência criadora e transcendente a tudo: Ver mais no parágrafo 47 da *Monadologia*: “Assim, só Deus é a unidade primitiva ou a substância simples originária, da qual todas as Mônadas criadas são produções, e nascem, por assim dizer, por Fulgurações contínuas da Divindade de momento em momento, limitadas pela receptividade da criatura, à que é essencial ser limitada” (LEIBNIZ, [1720] 2016, p.52).

<sup>19</sup> Esse primeiro momento é denominado por Luft de rodada formal, a qual inicia com a apresentação do absoluto em Espinosa, nas palavras do professor: “A reafirmação do efetivo da vigência universal do princípio de identidade é seu aspecto necessário; o fato de que o efetivo para ser algo inteiramente outro, mesmo respeitando o princípio de identidade, é o seu aspecto contingente. Por fim a captação do efetivo apenas sob a pressuposição do princípio de identidade é autocontraditória, pois resulta não na conceitualização de algo determinado como efetivo, mas na redundante interação do meramente possível” (LUFT, 2016, p.160).

primeiro momento, neste acionamento do movimento e de início de movimento, o efetivo e o possível são diferentes apenas formalmente.

A possibilidade formal é contingência no que diz respeito ao que é pura e simplesmente possível.<sup>20</sup> Neste sentido, a importância da contradição está, principalmente, no início da determinação da efetividade, quando ela refere-se de forma imediata e indeterminada, um ser ou existência em geral<sup>21</sup> e assim, permite que a contradição se instaure. Ora, é evidente que tudo o que é efetivo deve ser possível, mas também é evidente que nem tudo que é possível é. “Tudo é igualmente contraditório, e desta forma, tudo também pode ser impossível” (HEGEL, [1817] 1975, p.171). É nesse acionar de movimentação lógico que Hegel faz importantes considerações sobre a categoria de possibilidade e o conceito de contradição. No processo de instauração da contradição a forma da essencialidade apresenta-se como tautológica. Isso significa que a possibilidade é como um fundamento relacional [*beziehend Grund*] no meramente formal de dizer algo (ou no enunciar uma proposição sobre algo no mundo, por uma “sentença formal de identidade  $A=A$ ” (HEGEL, [1813] 1975, p.171)). Tanto A quanto A, que se contém a ambos, se diferenciam e são em si mesmo (ao mesmo tempo), são meras possibilidades, ou, meras contingências “ambas são determinações possíveis” (Hegel, [1813] 1975, p.172).

No segundo momento da pequena tríade, que abarca o primeiro grande momento de determinação da efetividade, o refletido [*die Reflektierte*] que se suprassume torna-se efetividade. A contradição é da possibilidade e da não possibilidade, e, segundo

---

<sup>20</sup> Sobre a condição de possibilidade como pura contingência. Para Hegel, “A possibilidade é o essencial para a efetividade, mas de tal modo que seja ao mesmo tempo possível apenas” (HEGEL, [1817] 1995, p.268). A possibilidade é detentora de um discurso vazio. Tudo é possível e impossível ao mesmo tempo. Simples modalidade insuficiente, a qual, “nesse valor de uma simples possibilidade, o efetivo é algo contingente, e, inversamente, a possibilidade é a simples contingência mesma” (HEGEL, [1817] 1995, p.270).

<sup>21</sup> “Sie [die Wirklichkeit] ist so weiter nichts als ein Sein oder Existenz überhaupt” (HEGEL, [1813] 1975, p.171).

Hegel, “se a possibilidade é essa relação, de que em um dos possíveis está contido também o seu outro, ela é a contradição que se suprassume” ([1813] 1975, p.173) <sup>22</sup>.

A possibilidade versus a efetividade coloca em movimento de união nos moldes de uma necessidade formal, estamos no último estágio do primeiro grande momento. Aqui se apresenta a unidade da efetividade refletida. Por necessidade formal entende-se a conversão e identificação da possibilidade e da efetividade enquanto suprassunção. Esta primeira grande tríade, constituída por uma tríade menor<sup>23</sup>, tem como constituinte de seu final, uma espécie de contingência negativa. Por contingência negativa compreende-se a multiplicidade que ao instaurar a contradição, aciona o movimento de união dos opostos. Nesse momento acompanhamos uma frase que marca as características dialéticas de todo o sistema hegeliano, a saber: “O contingente não tem, assim, nenhum fundamento, porque é contingente, e igualmente ele tem um fundamento, porque é contingente” (HEGEL, [1813] 1975, p.174).

No segundo momento de determinação da efetividade (B. Necessidade relativa ou efetividade, possibilidade e necessidade reais), ela é efetiva na sua possibilidade real. Como vimos no primeiro momento, das determinações simples da possibilidade e da efetividade resultou a necessidade formal. Nisso consiste a totalidade apenas como unidade imediata, como o tornar-se imediato de uma categoria na outra. Nesse segundo momento,

---

<sup>22</sup> Segundo Orsini, a novidade da teoria hegeliana é justamente essa dinamicidade da estrutura contraditória do possível. Ou seja, Hegel não procura o contrário do possível, mas mostra que “o possível é intrinsecamente contraditório, porque sua estrutura essencial não é a identidade abstrata daquilo que não se contradiz, mas antes a própria contradição” (2017, p.17).

<sup>23</sup> A tríade menor constituinte da *Efetividade formal* inicia com (1) Ser em geral: onde tudo que é efetivo, é possível (HEGEL, [1813] 1975, 171); (2) Possibilidade formal: um ser refletido e idêntico em si mesmo. Nesse sentido, o princípio de não contradição toma posição como momento positivo da possibilidade formal. Entretanto, como o campo de possibilidades é constituído por um campo muito vasto de multiplicidades, a possibilidade torna-se contraditória, impossível: “Die Möglichkeit ist daher na ihr selbst auch der Widerspruch, oder sie ist die Unmöglichkeit” (HEGEL, [1813] 1975, p.172); Por fim, (3) Necessidade formal: unidade da possibilidade e da efetividade nomeada contingência. “Das Zufälligkeit ist ein Wirkliches, das zugleich, nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil ebensosehr ist” (HEGEL, [1813] 1975, p.173).

entretanto, o conteúdo em geral da contingência determina-se na relação com o outro. A necessidade formal é a efetividade indiferente à diferença das determinações, o múltiplo geral. Em seu sentido inicial, a efetividade real é, assim, o mundo existente em geral. Porém, essa existência, por ser efetiva não se dissolve no aparecer porque sua exterioridade consiste na relação com ela mesma. Nas palavras do próprio Hegel: “O que é efetivo pode agir, sua efetividade dá a conhecer algo através do que este produz” ([1813]1975, p.176). A efetividade real, enquanto manifestação própria, têm a possibilidade nela mesma e constitui um ato produtivo do pensamento. Enquanto a possibilidade real constitui o ser pleno de conteúdo nele mesmo, o que significa que algo já possui aqui, em parte, suas determinações, circunstâncias e condições. Tendo os pré-requisitos a ela relacionados, a possibilidade refletida passa a ser real, e algo pode, enfim, existir. Por isso, “essa possibilidade real é ela mesma existência imediata” (HEGEL, [1813] 1975, p.176). Nesta fase constitui-se o todo da forma. Não a possibilidade nela mesma, mas a possibilidade própria de algo, ou a possibilidade real contém todas as condições da existência imediata do em si em outro efetivo.<sup>24</sup> Por fim desse segundo momento da segunda grande tríade, a possibilidade real se suprassume duplamente, pois é efetividade e possibilidade ao mesmo tempo. A possibilidade real nega a si mesma como possibilidade inicial e simples porque se trata agora de uma efetividade.

A possibilidade real, como é dependente da contingência, faz parte de uma efetividade limitada e configura por fim, uma necessidade relativa. Por necessidade relativa entende-se que nesse ponto, a efetividade tem a sua forma necessária e o seu conteúdo

---

<sup>24</sup> Nesse sentido, conforme nota Hegel, a possibilidade é contraditória e não contraditória ao mesmo tempo. Ela não é contraditória porque está relacionada às circunstâncias que a dizem respeito, ou seja, com o idêntico consigo [*mit sich Identische*]. Ela é contraditória porque está múltipla dentro de si e o múltiplo se conecta com o outro múltiplo e a diversidade passa para a contradição. Ver mais em [1813] 1975, p.177.

contingente.<sup>25</sup> Assim, a unidade posta ainda não está desenvolvida plenamente.

Esta segunda tríade, constituída também por uma tríade menor<sup>26</sup>, tem como constituinte de seu final, uma espécie de contingência positiva. Por contingência positiva compreende-se aqui a multiplicidade que propõe a unidade entre forma e conteúdo, embora a contingência ainda não permita tal realização em sua plenitude.

É no terceiro momento que a efetividade é efetiva na sua determinação absoluta e configura, portanto, uma necessidade absoluta. O terceiro momento da determinação da efetividade é o único em que podemos falar de uma determinação propriamente dita (no sentido de completude), uma vez que nos momentos anteriores a possibilidade de determinação sempre caiu em contradição. Portanto, o que se acompanha nos momentos de determinação da efetividade, são graus progressivos de determinação.

---

<sup>25</sup> Nisso consiste a segunda contradição apontada por Eduardo Luft no que ele chamou de rodada real: “toda cadeia de heterodeterminação, no pensamento, ou no ser, desemboca em uma série indefinida de condicionamentos. Enquanto emergido de um condicionamento real, este efetivo é necessário, enquanto emergido de uma cadeia indefinida de condicionamentos ele é contingente. Toda necessidade, no contexto de uma cadeia de heterodeterminação, é sempre e apenas necessidade relativa. Ora, se a determinação do efetivo depende de uma inserção em redes de heterodeterminação que se perdem no indefinido, então nenhuma determinação é possível, e mais uma vez entramos em contradição: pretendendo captar conceitualmente o efetivo, deparamos com uma cadeia de condicionamentos que não pode se consolidar em nenhuma rede efetiva de determinações” (2016, p.160,161).

<sup>26</sup> A tríade referida tem como ponto inicial a (1) Efetividade real: o conteúdo múltiplo em geral correspondente a necessidade que resulta da necessidade formal e tem a possibilidade em si mesma “Die reale Wirklichkeit hat nun gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar na ihr selbst” ([1813]HEGEL, 1975, p.176); (2) Possibilidade real: o possível, enquanto identidade formal não pode se contradizer, mas se o possível é constituído de diversidade e oposição, é contraditório. “Diese reale Möglichkeit ist selbst unmittelbare Existenz, nicht mehr als darum, weil die Möglichkeit als solche, als formelles Moment, unmittelbar ihr Gegenteil, eine nicht reflektiere Wirklichkeit ist; sondern weil sie reale Möglichkeit ist, hat sie sogleich diese Bestimmung na ihr selbst. Die reale Möglichkeit einer Sache ist daher die daseiende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehen” ([1813]1975, p.176). (3) Necessidade real: que é relativa e exterior porque depende do contingente. “Die Relativität der realen Notwendigkeit stellt sich na dem Inhalte so dar, das ser nur erst die gegen die Form gleich gültige Identität, daher von ihr unterschieden und ein bestimmter Inhalt überhaupt ist” ([1813]1975, p.179).

Para Hegel, “a determinidade da efetividade consiste nisso, que ela contém em si a sua negação, a contingência” ([1813], 1975, p.180). O modo de ser do absoluto da efetividade é, portanto, uma unidade entre a possibilidade e a efetividade que também é vazia, ou seja, uma determinação contingente. Hegel explica que esse vazio faz novamente da efetividade uma mera possibilidade, “mas essa possibilidade é ela mesma absoluta, uma vez que ela é exatamente a possibilidade de ser determinada tanto como possibilidade quanto como efetividade” ([1813], 1975, p.180,181).

A necessidade não só contém a contingência, mas devém dela. Nisso consiste aquilo que Henrich chama de “necessidade da contingência” e essa argumentação também nos leva ao encontro da discordância entre Henrich e Houlgate no que concerne a interpretação da lógica de Hegel como um círculo vicioso. Embora Houlgate discorde de Henrich no que diz respeito à lógica de Hegel, assumir, no fim das contas, o acontecer de um círculo vicioso, o intérprete inglês concorda na ideia da necessidade da contingência. Tanto que, para o mesmo, “A própria ideia de necessidade surge primeiro na lógica de Hegel no contexto da contingência mesma. Para Hegel, de fato, a necessidade é de início, nada mais do que a necessidade de contingência” (HOULGATE, 1995, p.41).

As três formas da categoria de necessidade são, ao mesmo tempo, formas da categoria da contingência. Essas formas explicitam o grau de predomínio entre uma categoria e outra dentro de cada estágio de determinação da efetividade. Primeiramente, podemos dizer que há um predomínio da categoria de contingência, a necessidade formal explicita a contingência enquanto contradição que aciona o movimento lógico. Por conseguinte, a contingência vai perdendo território e, apesar de continuar no campo do movimento lógico, e a necessidade passa a ser relativa, parte da contingência aqui já é necessidade. No final, a contingência se dissolve na necessidade e torna-se ela mesma necessidade. Iguala-se a necessidade absoluta à contingência absoluta.

Há de se destacar neste momento o caminho da heterodeterminação para a autodeterminação no âmbito da possibilidade real. A efetividade aparece aqui como imediata e autônoma; a possibilidade, por sua vez, como possibilidade de outro que se volta para si. Aqui se apresenta finalmente a verdadeira (completa) categoria de efetividade como síntese da contingência com a necessidade relativa.

Nas suas considerações sobre a necessidade absoluta Hegel é muito claro, segundo o autor, “a necessidade absoluta é a verdade” ([1813] 1975, p.182), consolidada no fim do processo progressivo de determinação da efetividade. A efetividade absoluta contém, portanto, a necessidade formal e a real, assim como a possibilidade real e a formal que retornam para si mesmas como momentos opostos e autônomos. Por isso, nessa diferenciação, Hegel coloca a necessidade absoluta como negatividade absoluta que se torna, ao mesmo tempo, a identidade absoluta.

Nesse contexto é que a heterodeterminação passa para a autodeterminação e nisso consiste a exigência de todo círculo dialético não vicioso: o holismo. Como bem destaca o professor Luft:

Não há nenhum ser em si sem a copresença de um ser para outro e não pode haver nenhum ser para outro sem a copresença de um ser para si. Enfim, as cadeias de heterodeterminação precisam desembocar em cadeias de autodeterminação para que possam vigorar e não se perder na incoerência (2016, p.92).

### **Considerações finais:**

Os avanços dialéticos da teoria das modalidades hegeliana são indiscutíveis e muito fáceis de serem destacados. É no desenvolvimento da dialética das modalidades, como refutação da existência de uma essência no mundo, que contingência e necessidade entram em diálogo recíproco. Diferentemente do que fora feito até então, a contingência e a necessidade, o indeterminado e o determinado refletem-se um no outro de modo que, como

acompanhamos no final do processo de determinação da efetividade, a necessidade absoluta converte-se em contingência absoluta.

Desvela-se como a vida do próprio pensar um experimento processual e progressivo que configura uma atitude reflexiva. Tal atitude reflexiva diz respeito a segunda parte da lógica objetiva, uma vez que, é nessa passagem que a reflexão explicitando a relação, entra em cena.

A análise minuciosa e específica da determinação da efetividade, levando em conta a crítica à Espinosa e, a evidente substituição do princípio de causalidade pelo princípio de relação recíproca que encontramos no fundo argumentativo da Doutrina da Essência, nos proporciona uma visão da compreensão da contingência nos permite pensar o conhecimento da história também como uma forma de atualização da liberdade. Entende-se por história aquilo que acontece e desenvolve como pensamento lógico, não simplesmente contingente, nem um processo necessário pré-determinado. É como se houvessem dois níveis: o primeiro da história mediada pelo princípio de causalidade que coloca uma sequencia de eventos contingentes e outro da história mediada pelo princípio da relação recíproca, como auto-determinação da ideia.

## Referências

ESPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

HEGEL, G.W.F. **Jenaer Schriften** 1801 -1807. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. **Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie**. Verlag von Feliz Meiner, Hamburg, 1967.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl Heinz Efen e José Nogueira Machado. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.



\_\_\_\_\_. **Wissenschaft der Logik II**. Frankfurt am Main: Surkamp, 1975.

HOULGATE, S. **Necessity and Contingency in Hegel's Logic**. The Owl of Minerva, 27, I, 1995. (pp.37-49).

\_\_\_\_\_. **The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity**. West Lafayette. Purdue University Press, 2006.

HENRICH, D. **Hegel im Kontext**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967. (pp.73 - 95).

LEIBNIZ. **Monadologia**. Tradução e apresentação Adelino Cardoso. Universitária, Lisboa, Dezembro de 2016.

LUFT, E. Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto. **Filosofia Unisinos**, 7 (1). Porto Alegre. Jan/Abr, 2006. (pp.62-71)

\_\_\_\_\_. Ontologia deflacionária e ética objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. **Veritas**, v. 55, n.1. Porto Alegre. Jan/Abr. 2010. (pp.82-120)

ORSINI, F. Apresentação. *In: A Doutrina da Essência* / Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tradução de Cristian G. Iber e Federino Orsini – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP, Editora Universitária São Francisco, 2017.

## O estatuto das determinações de reflexão como atividade e automovimento

*Inácio Helfer*<sup>1</sup>

### Introdução

A *Doutrina da essência* é conhecida como o meio-termo entre *ser* e *conceito* e uma das partes muito importantes da filosofia lógica hegeliana. O próprio Hegel destaca isso ao afirmar que as determinações de reflexão são o “fundamento originário determinado de toda atividade e automovimento”. (HEGEL, 1986, p. 266 e seguintes) Comentaristas de renome aprofundaram esse ponto de vista. Gwendoline Jarczyk, por exemplo, considera que as determinações de reflexão expõem o que há de mais importante na filosofia hegeliana. Na sua visão, as determinações de reflexão são “a célula rítmica originária de toda a filosofia hegeliana.” (JARCZYK; LABARRIÈRE, 1986, p. 49) Tais determinações seriam o coração, o centro, o princípio de toda a filosofia hegeliana. Já também para Claude Bruaire (1983, p. 173), que publicou *L'être et l'esprit*, o “eixo doutrinal, princípio e pivô do conjunto, permanece aquele da *Reflexão*, que expõe Hegel na lógica da Essência. O fulcro do ser é e consiste o ato infinito da absoluta negatividade em sua representação circular.” Ambos os

---

<sup>1</sup> Pesquisador produtividade em pesquisa do CNPq, Brasil – PQ CNPq 2. O artigo é resultado do auxílio do Edital MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 – Faixa B, processo n. 457184/2014-0. Professor na Unisinos e Unisc. Contato: inahelfer@gmail.com

autores compartilham, portanto, o ponto de vista de que as essencialidades ou as determinações de reflexão seriam de grande relevância para o pensamento hegeliano, seriam, numa formulação radical, o eixo doutrinal a partir do qual todas as demais partes do sistema se estruturariam. Mas, será que as determinações de reflexão, na economia do pensamento hegeliano, apresentam mesmo esse caráter de “célula rítmica originária”? Qual é na realidade o seu estatuto? O propósito deste texto consiste em desenvolver uma análise sobre o papel das determinações de reflexão na filosofia hegeliana e avaliar o grau de sua presença.

### **A Doutrina da essência como corolário da filosofia hegeliana**

Na introdução da obra *Sistema e liberdade na Lógica de Hegel* Jarczyk (2001, p. 14) considera que há “um ponto de soberana importância” para tratar o tema da relação entre necessidade e liberdade no contexto da *Doutrina do conceito*. Esse ponto, que também é tratado em outras passagens do seu estudo, seria o movimento dialético tematizado com destaque na *Doutrina da essência* e que consiste na “reflexão”. Assim ela se expressa:

“esta reconciliação”, pela qual se diz/se opera a constituição do real como totalidade, é uma reconciliação *reflexiva*...(...) A “reflexão”, e é deste modo que os desenvolvimentos a seguir tentarão mostrar, é um processo de negação onde o específico é o manifestar a identidade essencialmente mediata de dois termos compreendidos e postos na sua diferença a mais “fundamental” e a mais “efetiva”. (JARCZYK, 2001, p. 13-4)

Com um pé na explicitação do “movimento conceitual”, bem como das “estruturas lógicas e dinamismo da liberdade”, que constituem respectivamente a primeira e a segunda parte da referida obra, e outro pé no regime reflexivo, tal qual se dá a conhecer na *Doutrina da essência*, Jarczyk elogia de uma forma considerável a densidade argumentativa das determinações de

reflexão. As mesmas não se limitariam à *Doutrina da essência*, mas se estenderiam ao corpo inteiro do pensamento hegeliano (JARCZYK, 2001, p. 333), fazendo com que a mesma pulse de uma forma abrangente sob o seu regime. Assim, somente com ele seria possível concluir “que a liberdade, para Hegel, não é o outro da necessidade - ou do sistema, ou da estrutura.” (JARCZYK, 2001, p. 333) Mas, que a liberdade é, sim, o coroamento da necessidade, o coroamento do sistema filosófico hegeliano.

Na obra *Hegeliãna* (JARCZYK; LABARRIÈRE, 1986, p. 48) é posto em evidência que a reflexão é um procedimento racional que, ao mesmo tempo, constitui um passo, como um passo negativo, em direção ao verdadeiro conceito da razão. Instaurando o procedimento dialético no interior do movimento de progressão das determinações do conceito, a instância mediadora da *essência* colocaria em evidência sua configuração como constitutiva da racionalidade.

O movimento da reflexão – e isto marca seu caráter *fundamental* – acaba por se inserir no centro deste processo, como instância de mediação: ele “parte da razão”, enquanto “o grande passo negativo” que conduz a razão inteira, sob sua figura positiva, isto é, à razão especulativa. (JARCZYK, 2001, p. 48).

Deste modo, tal movimento seria o princípio dinâmico operatório de toda a filosofia hegeliana, que acaba por um movimento sempre idêntico e também diferenciado, expressando numa série indefinida de ampliações, intra e extra-lógicas, até galgar as extremidades da inteligibilidade do sistema.

O texto aponta para dois caminhos que poderiam servir de base para a leitura. O primeiro consistiria na reconstrução de um “ideal de integralidade” (JARCZYK, 2001, p. 50). Passo a passo seria feita a leitura da ordem de sua emergência em cada um dos seus momentos da *Lógica* para, em seguida, em cada uma das figuras concretas da natureza e do espírito, “mostrar como sua estruturação interna, assim como sua articulação externa no seio dos conjuntos

significativos retornam a um ou outro dos momentos da reflexão.” (JARCZYK, 2001, p. 50) O segundo caminho consistiria em se concentrar no esquema lógico do silogismo, que é apresentado por Hegel como a “alma do todo e da forma universal do racional”, e mostrar que justamente a sucessão de momentos e figuras ali estão presentes. Como o esquema do silogismo “comanda” a exposição verdadeira de toda efetividade, a “figura lógica da reflexão, sob a forma que ela adquire no silogismo”, teria uma dimensão universal, uma vez que ele é a estrutura ôntica de tudo o que é. (JARCZYK, 2001, p. 50).

Bruaire (1983, p. 175) se atém à “força da tese hegeliana” que lhe parece “irrecusável” e que consiste na sua “doutrina fundamental do *ser do espírito* como infinita e absoluta negatividade.” Na sua avaliação, a singularidade especulativa do seu pensamento reside na compreensão ontogenética da Ideia, do si universal, de Deus enquanto trindade fundada na “absoluta negatividade espiritual” – singularidade, universalidade e particularidade. Haveriam duas possibilidades para pensar o tema: a primeira que põe em evidência a ideia do absoluto como infinita potência, ato puro que, pela efusão de si, pelo positivo engendramento, como dom, é o espírito criador, que dá o ser ao espírito finito. A segunda possibilidade seria a de pensar a ideia absoluta como negatividade absoluta que faz ser o único por ontogênese de si: “a infinitude do Espírito é o círculo do negativo que conclui de si a si”. (BRUAIRE, 1983, p. 177) A tese da negatividade absoluta como paradoxo do pensamento hegeliano lhe parece sedutora. Bruaire, contudo, examina ambas e se posiciona a favor da primeira leitura. (BRUAIRE, 1983, p. 177) Para fins deste estudo, no entanto, fica o registro da força do argumento das determinações de reflexão.

Como se pode constatar, Jarczyk e Bruaire dão um destaque considerável ao papel estruturante das determinações de reflexão para o conjunto dos conceitos e figuras da Ideia em suas dimensões lógica, natural e espiritual. O núcleo em torno do qual giraria toda a

filosofia hegeliana seria o da negatividade reflexiva. O núcleo ôntico de tudo o que é seria esse. Uma hipótese sedutora ao considerar os argumentos expostos por Hegel na doutrina da essência e do conceito. Mas, será que isso é verdade?

### **O lugar da teoria da essência na Ciência da lógica e no sistema hegeliano**

A teoria da essência é exposta com profundidade na *Ciência da lógica*, em especial na *Doutrina da essência*, e está presente no sistema hegeliano. Assim, um excuro mais detalhado sobre o seu lugar no contexto das três doutrinas torna-se apropriado. Poderia se supor que as bases dessa teoria, sua “rítmica originária”, que é a rítmica da negatividade absoluta, coordene e anime o conjunto dos círculos lógicos da Ideia. Bem como, poderia se supor que sua força argumentativa movimente também o conjunto do sistema enciclopédico de Hegel. A *Enciclopédia das ciências filosóficas*, composta pela filosofia lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, teriam também na teoria das determinidades da reflexão sua força e animação primordial.

Para Hegel (*Ency I*, Add § 85, 1986, p. 519), cada esfera da Ideia lógica “se mostra como uma totalidade de determinações e como uma apresentação do absoluto.” *Ser, essência e conceito* são, como esferas lógicas, cada uma no seu nível, o percurso pelo qual o absoluto se determina, se expõe e se repõe como idêntico a si, em distintos graus de progressão. O absoluto é, portanto, em sua primeira determinação, *ser*.

A essência constitui a segunda esfera de progressão da ideia lógica. Ela é a “verdade” do ser. Sua característica principal consiste no fato de que nela as determinações do ser “*aparecem* em si mesmo” (*Ency I*, § 112, 1986, p. 371), ou seja, o absoluto, que nos movimentos do *ser* apresentava a relação simples a si mesmo, ainda abstrata, alcança, agora, um nível mais concreto. Na *Doutrina do ser* cada categoria passava, imediatamente, para a outra “sem deixar

rastros” nas demais. Na dialética da essência, porém, a relação entre os termos é mais concreta porque cada uma aparece na sua oposta. Conforme Orsini (2017, p. 8) “cada determinação da essência não entra em relação com sua oposta, mas é, antes, relacional desde o início, isto é, o significado de cada uma remete internamente ao vínculo com *sua* oposta e vice-versa.” Trata-se ainda de um estágio simples de relação das determinações do *ser*, mas, como confirma Hegel, num nível “mais elevado porque a essência é o ser que entrou *em si mesmo*, isto é, que sua relação simples a si mesmo é esta relação, posta como a negação do negativo, como mediação de si em si, consigo mesmo.” (*Ency I*, Adendo ao § 112, 1986, p. 372) Trata-se da negatividade absoluta. Na *essência* o conceito está posto, ele é oposto, objetivado, diferenciado em seus momentos constitutivos no elemento da *diferença*. Isso significa que o “para si” do conceito ainda não se dá no elemento da *identidade*, isto é, da identidade da diferença e sua identidade. Segundo Bourgeois (1986, p. 371),

(...) essência não é ainda o para si verdadeiro do conceito. Nela, as determinações indicam bem, no seu conteúdo mesmo (na sua identidade a si) as outras determinações (sua diferença), mas elas as indicam precisamente como determinações *outras*; elas são, pois, nelas mesmas *relativas*, elas se *refletem* umas nas outras, mas, nas *outras*, não se refletindo como nelas mesmas.

Essa segunda esfera lógica da ideia apresenta três graus de diferenciação: em primeiro lugar, a essência como reflexão dentro dela mesma; em segundo, o aparecimento e, em terceiro, a efetividade. Todas essas determinações refletem em si a outra, na perspectiva de que cada uma delas entra em relação com sua oposta. Na seção da essência como reflexão dentro dela mesma se trata da aparência, das essencialidades ou das determinações de reflexão e do fundamento. Na seção do aparecimento se trata das categorias da existência, do aparecimento e da relação essencial. Já na última seção, a efetividade, são abordados os temas do absoluto, da efetividade e da relação absoluta. Hegel se esmera por apresentar

nestas seções o movimento infinito da negatividade da reflexão. A primeira seção apresenta a relação dual entre aparência e essência. Nela, também, é exposta a intrincada relação do pôr e pressupor como momentos internos da reflexão. Neste contexto, a *Doutrina da essência* se refere ao ato de pôr e repor da *Doutrina do ser*, na passagem da “qualidade” para marcar a diferença entre uma e outra.

“A determinação de reflexão é diferente da determinidade do ser, da qualidade; esta é relação imediata com outro em geral; também o ser posto” (HEGEL, 2017, p. 51) da *Doutrina do ser* “é relação com outro, mas com o ser refletido dentro de si.” (HEGEL, 2017, p. 51) Mas, há uma diferença entre uma e outra. Pois na *Doutrina do ser*,

a negação como qualidade é negação como tal *que é*; o ser constitui seu fundamento e elemento. A determinação de reflexão, ao contrário, tem por esse fundamento o ser refletido dentro de si mesmo. O ser posto se fixa até tornar-se determinação, justamente porque a reflexão é a igualdade consigo mesma dentro de seu ser negado; seu ser negado, por conseguinte, é, ele mesmo, reflexão dentro de si. A determinação não subsiste aqui através do ser, mas através de sua igualdade consigo. (HEGEL, 2017, p. 51)

Na dialética do *ser*, “porque o ser que sustenta a qualidade é desigual à negação, assim, a qualidade é desigual dentro de si mesma, portanto, é momento passageiro, que desaparece no outro.” (HEGEL, 2017, p. 51) O mesmo não se passa na *Doutrina da essência*. Nela “a determinação de reflexão, ao contrário, é o ser posto *como* negação, negação que tem por seu fundamento o ser negado, portanto, não é desigual a si dentro de si mesma, com isso, ela é determinidade *essencial*, não passageira.” (HEGEL, 2017, p. 51) A subsistência que permanece faz com que na dialética da *essência* se trate de uma forma radical a negatividade: “a *igualdade consigo mesma da reflexão*, [igualdade] que tem o negativo apenas como negativo, como suprassumido ou como posto, é o que dá subsistir a esse mesmo negativo.” (HEGEL, 2017, p. 51).



O termo “reflexão” vai designar doravante uma gama profunda de significados. Ao nível da *essência* a reflexão apresenta e constitui o ser como aquilo que ele é: a *essência* como reflexão é o devir próprio do ser. Como diz Hegel (2017, p. 43):

A *essência* é reflexão; o movimento do devir e do passar que permanece dentro de si mesmo, em que o diferenciado está determinado pura e simplesmente apenas como o negativo em si, como aparência. No devir do ser, o ser subjaz à determinidade, e ela é relação com *outro*. O movimento reflexionante, ao contrário, é o outro enquanto a *negação em si*, que tem um ser somente como negação que se relaciona consigo. Ou seja, na medida em que essa relação consigo é justamente o negar da negação, está presente a *negação como negação*, como aquilo que tem seu ser em seu ser negado, como aparência. Aqui, portanto, o outro não é o *ser com a negação* ou limite, mas a *negação com a negação*.

O movimento reflexionante apresenta, portanto, toda uma força e dinâmica das determinidades do devir na sua esfera lógica. No movimento da *Doutrina do ser*, o devir se dava numa relação de exterioridade, se dava com um outro. No movimento reflexionante, o devir da *essência* apresenta “o movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo.” (HEGEL, 2017, p. 43) Nesse devir a negatividade constitui o que pode ser denominado como o termo lógico mais abstrato, uma vez que se desenvolve como um movimento dentro de si, na *essência* (HEGEL, 2017, p. 51), como uma diferenciação de si e suas determinações. Diz Hegel (2017, p. 51-2):

na determinação de reflexão há, portanto, dois lados que inicialmente se diferenciam. *Primeiramente*, ela é o ser posto, a negação como tal; *em segundo lugar*, ela é a reflexão dentro de si. Segundo o ser posto, ela é a negação como negação (...) Porém, segundo o outro lado, elas não são [diferenças] postas, mas sim estão refletidas dentro de si mesmas; a negação *como negação* está refletida dentro da igualdade com ela mesma, não dentro de seu outro, não dentro de seu não ser.

A reflexividade negativa constitui, assim, a marca principal dessa dialética que, com termos lógicos distintos, como o fundamento, a contradição, a contingência, a possibilidade, a necessidade absoluta, a relação entre substância e acidentes, a causalidade, a interação (*Wechselwirkung*), esboça o *prius* desse movimento. Essa marca seria também o que doravante permaneceria como a motor dinâmico de toda a lógica e de todo o sistema hegeliano. É esse aspecto que tanto chamou a atenção de Jarczyk e Bruaire. Tal dinâmica poderia muito bem ser o *prius* de toda a filosofia hegeliana.

Mas, é justamente no contexto desta consideração sobre o movimento lógico que se apresenta um elemento importante para duvidar da força prodigiosa das determinações de reflexão. Pois, exatamente na passagem do movimento *essencial* para o movimento *conceitual* que é indicado a única “necessidade” que permanece na nova esfera lógica denominada doravante de necessidade como tal, a necessidade *interior*. (HEGEL, 2017, p. 239) Perde-se, abandona-se, não se trilha mais o caminho que fazia com que as duas substancialidades em relação, refletidas em si, movimentassem o progredir das determinações de reflexão. A necessidade desvelada é o *conceito* que, doravante, é necessidade *livre*. Não só “liberdade”, mas, também, não só “necessidade”. Trata-se da necessidade livre “porque sua identidade, que ainda é *interior*, torna-se *manifesta* – uma manifestação que é o movimento idêntico dentro de si mesmo do diferente” (HEGEL, 2017, p. 240). Hegel começa a anunciar nesta passagem um novo ritmo de reflexividade. Uma nova dinâmica que é ditada pelo julgamento da substância absoluta, ou da Ideia, que, “diferenciando-se de si como forma absoluta, não se repele mais de si enquanto necessidade nem se divide, enquanto contingência, em substâncias indiferentes, externas umas às outras, mas se *diferencia*”. (HEGEL, 2017, p. 240).

O movimento dialético das determinações do *ser* apresentava a passagem de uma determinação à outra. A dialética da *essência*, o aparecer de uma na outra e em si mesmo. O movimento dialético

das determinações do *conceito* apresenta o desenvolvimento de pôr e repor em si, como “suprassumidas”, “todas as determinações anteriores do pensamento.” (*Ency I*, Add § 160, 1986, p. 590) Tal perspectiva é claramente enunciada na *Enciclopédia*: “o processo dialético é passagem em outra coisa na esfera do *ser*, é aparecer em outra coisa na esfera da *essência*. O movimento do *conceito* é, por isso, um *desenvolvimento* pelo qual é somente posto o que é em si já presente.” (*Ency I*, Add § 161, 1986, p. 591) Isso significa que o “para si” do conceito, diferentemente da *essência*, já está no elemento da *identidade*, isto é, da identidade da diferença e sua identidade. Na *essência* ele estava ainda no elemento da diferença. Mas, no conceito, ele está no estágio da identidade como autodiferenciação. Isto faz com que seus momentos, diferentes das tríades do *ser* e da *essência*, sejam apenas retrospectivamente assimilados. Somente existe um *conceito*, que se desdobra na Lógica e forma a *essência* do mundo e do eu. Retrospectivamente, o conceito é o que se desdobra nos momentos do *ser* e da *essência*. Afirma Hegel (*Ency I*, Add § 164, 1986, p. 410): “os momentos do conceito não podem, nesta medida, ser separados”.

A terceira esfera lógica da ideia apresenta três graus de diferenciação: em primeiro lugar, o conceito subjetivo; em segundo, o objeto; em terceiro, a ideia. No conceito subjetivo é posto em evidência o que é o conceito como tal, o julgamento e o silogismo. Esta passagem é de uma grande riqueza, pois nela é sinalizado que o conceito como tal possui os momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade. Mas, a separação que se faz aqui é apenas ilustrativa de um único movimento. As distinções acima correspondem também aos termos identidade, diferença e fundamento/singularidade. Mas, como afirma Hegel (*Ency I*, Add §168, 1986, p. 410),

o universal é o idêntico a si *com a significação expressa* que em si está contido ao mesmo tempo o particular e singular. Em seguida, o particular é o diferenciado ou a determinidade, mas com esta significação que ele é o universal em si mesmo e como um singular.

Da mesma forma, o singular tem a significação de ser um *sujeito*, uma instância fundamental que contém nela o gênero e a espécie e que é em si substancial.

Os três termos, portanto, denotam ser uma única realidade. Somente ele é a potência substancial, afirma Hegel (*Ency I, Add §160, 1986, p. 407*), de tal forma que “*cada um dos momentos é o todo que ele mesmo é, e é posto como unidade inseparável consigo mesmo; assim, ele é na sua identidade consigo o que é determinado em e para si.*” O segundo desdobramento de si do conceito é o objeto, instância exposta pela análise do mecanismo, da química e da teleologia. Finalmente, o terceiro e último desdobramento da “potência substancial” é a Ideia, que se revela como verdade da unidade do conceito e da objetividade. Tal exposição é muito rica. Informa que “todas as definições anteriores retornam nela”, pois, segundo a *Enciclopédia*,

O absoluto é Ideia universal e una que, enquanto *julga*, se particulariza para formar o *sistema* das Ideias determinadas que, no entanto, somente existem como o retornar na Ideia una, na sua verdade. É por conseguinte por este julgamento que, se a Ideia é primeiramente somente a substância una, universal, sua efetividade desenvolvida, verdadeira, consiste, no entanto, no fato de que ela é como sujeito e assim como espírito. (*Ency I, Add § 213, 1986, p. 447*)

Hegel enaltece a força especulativa da Ideia e essa parece ser a marca preponderante. Somente no grau de progressão *conceitual* que o absoluto se expõe na sua forma completa. Assim, é na *Doutrina do conceito* que se alcança a determinação mais desenvolvida do lógico. Diz Hegel (*Ency I, Add § 83, 1986, p. 518*) que: “o *conceito* somente é o verdadeiro, e ele é mais precisamente a verdade do *ser* e da *essência*” Tomados separadamente, *ser* e *essência*, isto é, “mantidos firmes por eles mesmos em seu isolamento, são nesta condição considerados ao mesmo tempo como não-verdadeiros - o *ser*, porque ele é nada mais que o imediato, e a

*essência*, porque ela é nada mais que o *mediatizado*.” A força e dinamicidade das determinações de reflexão devem, assim, se conformar à nova posição do movimento lógico, que privilegia as determinações do *conceito*. No entanto, se a leitura do movimento lógico estiver correta, o que as determinações do *conceito* indicam é que o *prius* do movimento lógico, a característica propriamente fundante dele, não está circunscrita às determinações internas do *conceito*. O que ele aponta é o fato de que o universal alcançado se constitui pelo movimento incessante do em si e para si. “A Ideia é essencialmente *processus*”, diz Hegel, “porque sua identidade é somente a identidade absoluta e livre do conceito na medida que ela é a negatividade absoluta e, por conseguinte, dialética”. (*Ency I*, Add § 215, 1986, p. 449).

Disso tudo se pode concluir que um novo registro se apresenta: a negatividade absoluta dialética como processo, ou seja, a negatividade absoluta como dimensão da circularidade total, interna do próprio *conceito*, que se reconfigura pelo movimento do *ser* e da *essência*, até o retorno a si, mas que, também, sai de si, como julgamento de si, na exterioridade do mundo. O último parágrafo da *Ciência da lógica* no livro da *Enciclopédia* frisa bem este aspecto: a circularidade do sistema se estende para fora de si, do lógico propriamente dito, para a lógica real, como estrutura lógica do mundo natural sensível e espiritual. Afirma que a liberdade alcançada pela Ideia lógica atinge seu ponto mais elevado no contexto do julgamento do conceito. Mas, “a liberdade *absoluta* da Ideia” consiste, também, em se conhecer, “na absoluta verdade dela mesma”, momento que “se decide (*sich entschliesst*) a deixar livremente ir *fora dela mesma* o momento de sua particularidade, ou de primeira determinação ou alteridade, a *Ideia imediata*, como seu reflexo, ela mesma, como *natureza*.” (*Ency I*, Add § 244, 1986, p. 463) Na sequência, a circularidade lógica, e, mais propriamente, a circularidade do sistema especulativo filosófico, cada um nos seus momentos particulares, suas dialéticas específicas, a da natureza e do espírito, expõem a verdade da Ideia lógica. Na realidade, o

conhecimento do círculo da natureza se dá pelo círculo do espírito, porque a “natureza é o que é posto pelo espírito e é o espírito mesmo que faz da natureza sua pressuposição.” (*Ency I, Add § 239, 1986, p. 624*) Hegel anuncia, deste modo, que o *Todo* da ciência é o que importa conhecer e estudar na sua especificidade, dinâmica e verdade. Isto porque, como expressa a Introdução à *Enciclopédia*,

O Todo da ciência é a exposição da Ideia; sua *divisão*, em consequência, somente pode ser conhecida a partir dela mesma. Porque a Ideia é então a razão igual a si mesmo que, por ser para si, se opõe a si e é si mesmo um Outro, mas neste Outro é igual a si mesmo, a ciência se decompõe nas três partes que são: 1) A *Lógica*, ciência da Ideia em e por si, 2) a *Filosofia da Natureza*, enquanto ela é a ciência da Ideia em seu *ser-outro*, 3) a *Filosofia do Espírito*, enquanto a Ideia que, de seu *ser-outro*, faz o retorno a si. (*Ency I, Add § 11, 1986, p. 161*).

É neste *Todo* da ciência que a circularidade se apresenta em sua extensão e propriedade. Mas, diferentemente do ponto de vista que poderia privilegiar uma das partes, que viesse privilegiar uma característica, um tipo de movimento especial, como o das determinações de reflexão na *Ciência da lógica*, por exemplo, sua força e consistência está no fato de considerar que cada parte é “um momento de passagem” (*Ency I, Add § 11, 1986, p. 162*) para a outra. Cada parte possui suas características, “porque a ciência singular consiste, ao mesmo tempo que conhece seu conteúdo como objeto *que é*, [consiste] também no fato de conhecer ao mesmo tempo e imediatamente em si sua passagem em sua esfera superior.” (*Ency I, Add § 11, 1986, p. 162*).

## Conclusão

Segundo nosso ponto de vista, um novo registro é claramente anunciado por Hegel. A circularidade infinita da negatividade que se apreende como um círculo de círculos, cada um dos três polos – lógica, natureza e espírito, que corresponde também ao silogismo da

universalidade, particularidade e singularidade – podendo ser ponto de chegada e de partida de si. Esta compreensão, portanto, é obra do edifício silogístico hegeliano. Embora se pudesse objetar que a negatividade reflexiva está presente nas determinações do conceito, não se trata mais do mesmo movimento. A rítmica reflexiva da essência assinala e assegura que a negatividade em marcha é a marca principal do movimento dialético. Mas, o que se aprende com as determinações conceituais da Ideia como “julgamento infinito” é que a negatividade agora instaurada é de outra ordem. A *Doutrina da essência* assinalava o movimento ainda *abstrato* da negatividade essencial. No *conceito*, por sua vez, a negatividade infinita é *concreta*, porque “somente o conceito mesmo é livre e o que é verdadeiramente *universal*” (*Ency I, Add § 214, 1986, p. 449*). Nele a negatividade essencial da Ideia, por exemplo, que se divide em natureza e espírito, e que retorna a si pela negatividade infinita das mediações lógicas da *Lógica* ou das mediações *reais* do mundo natural e espiritual, retornam como autodeterminação de si, como objetivação de si que se desenvolve nela mesma.

## Referências

BRUAIRE, Claude. *L'être et l'esprit*. Paris: PUF, 1983.

BOURGEOIS, B. Notas de Rodapé. In : HEGEL, G.W.F. **Encyclopédie des sciences philosophiques**. Texto integral, apresentado e traduzido e anotado por Bernard Bourgeois. Tomo I - *La science de la logique*, 3<sup>ème</sup> éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1986.

HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. Das Sein (1812). Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

HEGEL, G.W. F. **Encyclopédie des sciences philosophiques**. Texto integral, apresentado e traduzido e anotado por Bernard Bourgeois. Tomo I - *La science de la logique*, 3<sup>ème</sup> éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1986; Tome III - *Philosophie de l'esprit*, édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1988.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito**. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: A doutrina da essência**. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

JARCZYK Gwendoline. ***Systeme et liberté dans la logique de Hegel***. Paris: Kimé, 2001.

LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK Gwendoline. **Hegeliana**. Paris: PUF, 1986.

ORSINI, Federico. Apresentação. In: HEGEL, G.F.W. **Ciência da Lógica: A doutrina da essência**. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.





# Elucidações sobre a caracterização hegeliana do estado como realidade efetiva da vontade substancial.

*Jeferson Diello Huffermann<sup>1</sup>*

## 1. Considerações iniciais

O principal objetivo da pesquisa realizada<sup>2</sup> é traçar e explorar pontos relevantes para a caracterização hegeliana do Estado como a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da vontade substancial, encontrada *Filosofia do Direito* (FD). De maneira sucinta, busca-se contribuir para a compreensão da primeira frase do *caput* do parágrafo §258 da *Filosofia do Direito*: “O Estado, como realidade efetiva da *vontade substancial*, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si.”<sup>3</sup> (HEGEL, 1998, p. 25) Os pontos relevantes para compreensão da afirmação hegeliana tratados aqui são: (i) explicitar a relação e transição proposta por Hegel entre sociedade civil-burguesa e Estado nos parágrafos §255 e §256 de FD; (ii) explicitar as noções hegelianas de efetividade (realidade efetiva) e

---

<sup>1</sup>Mestrando do PPGFIL UFRGS. Bolsista CNPq. E-mail para contato: [jeferson.diello@gmail.com](mailto:jeferson.diello@gmail.com)

<sup>2</sup>Cabe ressaltar a importância para a elaboração do artigo que deve ser atribuída à disciplina de pós-graduação do PPGFIL UFRGS ministrada no segundo semestre de 2017 pelo professor Dr. José Pinheiro Pertille, de modo que gostaria de deixar registrado meus agradecimentos ao professor.

<sup>3</sup>HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio. O Estado*. Trad. Marcos Lutz Muller. Textos Didáticos n. 32. Campinas: Unicamp, 1998.

racionalidade; e (iii) apresentar a crítica hegeliana ao contratualismo.

Uma proposta de leitura plausível e razoável da filosofia política hegeliana é transpondo para o pensamento do autor uma espécie de dialética entre concepções filosófico-políticas liberalistas ou individualistas e comunitaristas. Essa chave de leitura é oferecida por Beiser (2005). Outra chave de leitura complementar a partir do qual interpretações frutíferas podem surgir é a própria caracterização de Hegel, no parágrafo §79 da *Enciclopédia*<sup>4</sup>, dos três momentos ou lados do raciocínio lógico: abstrato (ou do entendimento), negativamente-racional (ou dialético) e positivamente racional (ou especulativo). A filosofia de Hegel enquanto empreendimento racional seria, como afirma Pertille (2015), especulativa. O que se espera é que um aspecto curioso da filosofia política hegeliana seja melhor compreendido a partir da clarificação dos pontos (i-iii); a saber, que apesar de focada no indivíduo e suas particularidades – membro de uma família específica com interesses próprios, que exerce um ofício específico acompanhado de interesses da categoria a qual faz parte – não é de modo algum individualista. Contudo, no processo de explicitações revela-se a necessidade de alguma reflexão acerca de pressupostos metodológicos apropriados ao comentário da filosofia de Hegel.

Antecipando os resultados, argumenta-se em favor da tese que para Hegel as vontades singulares (individuais) não são antagônicas com relação às vontades particulares (enquanto membro de um grupo) ou à vontade universal propriamente compreendida. As vontades singulares são determinações ou “determinidades” do entendimento cuja razão negativa auxilia a identificar lacunas e incompatibilidades entre os aspectos mais particulares e mais universais dessas vontades, que podem ser positivamente compatibilizados por um procedimento especulativo

---

<sup>4</sup>*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T. I e III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

no qual se tem como resultado uma noção adequada de vontade universal, a vontade substancial. Contudo, para a vontade substancial ser base ou fundamento das vontades, deve haver objetividade na vontade substancial, “materialidade” ou “realidade”. Tal objetividade é propiciada pelo Estado enquanto esfera da vida política, enquanto instituições e cultura política. Passa-se desse modo a entender o Estado não à maneira dos contratos, como pactos feitos a partir de interesses individuais. O Estado é o mediador entre o público e privado, uma instância de *construção* e *reconhecimento* da vontade dos cidadãos. Todavia, antes do argumento propriamente são importantes algumas considerações sobre o método interpretativo empregado.

## 2. Preâmbulo metodológico

Os pontos (i-iii) poderiam obviamente ser explorados em maior detalhe, de modo que a análise feita não tem a pretensão de ser exaustiva. Tendo isso vista, destaco que maior ênfase será dada ao ponto (ii), as noções hegelianas de efetividade e racionalidade, não somente em virtude de sua conexão com a *Ciência da Lógica* (CL), mas também devido a conexão com questões metodológicas mais gerais sobre a leitura apropriada da *Filosofia do Direito* e das obras hegelianas em geral. O que espero mostrar com tal ênfase é um problema que leituras que consideram a FD independentemente do restante das obras de Hegel se deparam, a saber, como (somente tendo como referência a FD) certas caracterizações hegelianas seriam feitas inteligíveis e plausíveis. A caracterização do Estado exposta na primeira frase do *caput* do parágrafo §258 da FD funciona dessa perspectiva como um estudo de caso.

Identifico Neuouser (2017) como um proponente da leitura, antissistemática ou “prática”, questionada aqui. Segundo o próprio, sua estratégia de comentário é similar àquela encontrada em Wood (1990), no que diz respeito ao princípio metodológico de que os argumentos da FD podem ser adequadamente compreendidos sem

a necessidade de apelo ao restante do sistema hegeliano (conferir Neuhouser, 2017, p. 18). O autor afirma que apesar de mencionada no prefácio da FD, nenhuma doutrina específica desenvolvida na CL é pressuposta, apenas considerações gerais sobre a natureza do conhecimento filosófico (p.19). A pressuposição metodológica adotada na pesquisa, por contraste, se aproxima daquela adotada por Goodfield (2014) e Smetona (2013). Trata-se da perspectiva mais sistemática ou “holista” no qual apelo a CL é crucial para a compreensão da FD.

Não é apresentada uma crítica direta a leituras tais quais a de Neuhouser. Além de Goodfield (2014) e Smetona (2013) é possível identificar em Beiser (2005) considerações metodológicas semelhantes, e Pertile (2015) ao articular diferentes obras de Hegel ao tratar do tema da racionalidade do Estado parece assumir o mesmo viés de interpretação. A leitura antissistemática ou prática não é hegemônica, ela mesma tem um certo ônus de se provar adequada, especialmente se adotarmos a perspectiva de que ela é fortemente motivada por um dogmatismo antimetafísico (conferir Goodfield, 2014). Contudo, o que se faz é apenas mostrar um dos desafios a tal interpretação. Dado os ganhos de compreensão que uma leitura que coteja outras partes do sistema hegeliano, uma leitura que não o faz torna-se menos confiável. A discussão metodológica de fundo que não será tematizada nessa apresentação é o nível de sistematicidade presente na totalidade dos escritos de Hegel. Obviamente, é provável que ambas estratégias de análise sejam compatibilizáveis. Inclusive, estando de acordo com o espírito hegeliano, Neuhouser busca algo como uma síntese entre as leituras holistas e as leituras práticas, mas que privilegia a interpretação prática. O que busco estabelecer com a elucidação do conceito de Estado aqui exposta é somente que se ganha algo com a leitura que reconhece e privilegia certa unidade sistemática nas obras de Hegel. Contudo, especialmente com o a análise de (i), a transição proposta por Hegel entre sociedade civil-burguesa e Estado nos parágrafos §255 e §256, é reconhecido o valor de uma leitura mais interna da FD.

### 3. Transição entre sociedade civil-burguesa

O Estado e o indivíduo tratados por Hegel são não quaisquer em abstrato, mas aqueles do seu tempo<sup>5</sup>. Porém, reconhecendo que o universal está contido de alguma forma no concreto<sup>6</sup>, seus resultados podem ser considerados naquilo que possuem de atemporal. A *Filosofia do Direito* é organizada numa estrutura tripartite: Direito Abstrato; Moralidade; e Eiticidade ou vida ética. Cada uma dessas três partes maiores, ou momentos maiores no desenvolvimento efetivo de uma concepção de vontade livre, divide-se em três seções. O Estado é o assunto tratado na terceira seção da Eiticidade, depois de serem feitas considerações acerca da Sociedade Civil-Burguesa. O indivíduo hegeliano não é uma unidade atômica de poder político; o indivíduo é tratado desde sua perspectiva mais singular no direito abstrato, como vontade que pode, por exemplo, escolher numa série de desejos singulares a ordem de realização dos mesmos. Para em seguida ser reconhecido como vontade entre outras na moralidade. No avançar da reflexão o indivíduo singular moderno passa a ser entendido através das mediações das particularidades de ser membro de uma família e ser membro de uma sociedade civil-burguesa, submetido a leis, contratos e tribunais. Sociedade civil-burguesa composta, entre outras coisas, por corporações. É através da constatação de lacunas explicativas e incompatibilidades teóricas, ou “contradições”, daquilo resultante do lado negativo da razão ser operante sobre as determinações especuladas até o momento da eticidade, que se desenvolve a concepção hegeliana de Estado. Em decorrência disso que antes de serem feitos aprofundamentos acerca da noção de Estado, será dada atenção especial para o momento de suprassunção da sociedade civil-burguesa pelo Estado.

---

<sup>5</sup>(Cf. Beiser, 2005).

<sup>6</sup>(Cf. Neuhaus, 2017).

Nos parágrafos §255 e §256 da obra é onde encontramos a transição entre as esferas ou momentos da vida ética da sociedade civil-burguesa e do Estado. Nessa seção é realizada uma análise mais detida no texto da FD buscando compreender essa transição. Entretanto, ao fim da análise, se mostram necessárias articulações com outras obras de Hegel, o que será feito ao tratar de (ii). Por fim, (iii) será explicitado enquanto consequência de (ii) e em seu aspecto esclarecedor acerca da caracterização hegeliana do estado como realidade efetiva da vontade substancial.

A corporação, que está fundada na sociedade civil-burguesa, forma junto com a família duas raízes éticas do Estado<sup>7</sup> (conferir FD, p. 228). Já na família estaria contido a universalidade objetiva, não somente a particularidade subjetiva, e ambas, particularidade subjetiva e universalidade objetiva, se encontram em uma “unidade *substancial*” (HEGEL, 2010, p. 228). Essa união se dá no âmbito da família por meio de laços afetivos, de modo não diretamente refletido, o que não é o caso no âmbito da sociedade civil-burguesa. A corporação é o que une os momentos da subjetividade e da objetividade no segundo estágio da vida ética, que nesse estágio se encontram inicialmente separados. Essa união já não se dá por conta de laços afetivos, na esfera da sociedade civil-burguesa há um complexo sistema de carências que organiza as interações. O açougueiro vende a carne ao cliente por motivações utilitárias, assim como o cliente adquire a carne por motivações utilitárias. A corporação é a instância em que as carências são refletidas e alcançam universalidade por meio de dispositivos jurídicos (como regimentos). Ou é assim que entendemos a união “*interior*” (HEGEL, 2010, p. 228) entre particularidade subjetiva e universalidade objetiva no cerne da corporação, assim como a questão de que “nessa união, o bem-estar particular é enquanto direito e é efetivado” (HEGEL, 2010, p. 228). Na corporação, o bem-estar individual pode ser considerado como tendo

---

<sup>7</sup>Nessa seção será feito uso da tradução para o português encontrada em *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola / UNISINOS, 2010. Doravante FD.

uma relação de identidade com o bem-estar da própria corporação, unindo o objetivo e o subjetivo. Porém, há elementos desestruturantes na sociedade civil-burguesa que possivelmente fazem parte do conjunto de fatores que gera as incompatibilidades teóricas ou “contradições” a serem superadas por outra esfera da vida ética. Na observação do parágrafo §255 é afirmado que “A santidade do casamento e honra na corporação são os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização da sociedade civil-burguesa” (FD, p. 228).

No parágrafo seguinte, §256, Hegel finaliza a transição entre sociedade civil-burguesa e Estado. No caput do parágrafo é afirmado que o fim (finalidade, objetivo) finito e delimitado da corporação “tem sua verdade – assim como a separação presente na regulamentação exterior da administração pública e de sua identidade relativa, – no *fim universal* em si e para si e na efetividade absoluta desse;” (idem). É desse modo que é justificada a passagem da esfera da sociedade civil-burguesa para o Estado. O que pode ser entendido por “efetividade absoluta” será tratado na próxima seção. O ponto de partida escolhido para a análise e comentário da passagem será que sentidos podem ser atribuídos a expressão “verdade” no contexto da passagem e o que entender pela ideia de um fim universal em si e para si. A verdade da corporação parece dizer respeito a sua legitimidade enquanto esfera da vida ética. A corporação teria uma finalidade própria e legítima se, e somente se, postulado o fim universal em si e para si e na efetividade absoluta desse fim, seja o que viermos a entender como correspondendo a esse fim. Com auxílio da observação do parágrafo §256 se torna altamente plausível interpretar esse fim universal como o próprio Estado, que não só é condição de possibilidade de legitimação do momento da vida ética a qual corresponde a corporação, mas de todos os momentos anteriores, incluindo a própria família. Na observação afirma-se que “o Estado *surge* como seu *fundamento* verdadeiro” (HEGEL, 2010, p. 228) se referindo a cidade e campo, sede da vida ética, ele é necessário para a correta compreensão da mediação entre o indivíduo que deseja sua autoconservação e outras pessoas jurídicas e famílias. A explicação parece ser que o modo pelo qual



podemos compreender como legítima (ou racional, num sentido ainda a ser melhor precisado) a sociedade civil-burguesa é necessário assumir a instância superior do Estado; uma mediação que se torna imediata na medida que a reconhecemos como aquilo que possibilitava o desenvolvimento de um conceito de corporação e sociedade civil-burguesa. O Estado é fim universal em si no sentido de ser que aquilo que potencialmente suprassume a mediação da sociedade civil-burguesa e é o fim universal para si no sentido que de fato suprassume essa mediação. Nesse percurso, que Hegel aparenta identificar como uma “*demonstração científica*” do conceito de Estado, no qual ele aparece como o que resulta da resolução das “contradições” que surgem ao se explorar o conceito de sociedade civil-burguesa e os conceitos engendrados por ele (como os conceitos de família e corporação). Tendo feito tal exposição é importante destacar que na observação uma consequência é extraída da suposta demonstração científica do conceito de Estado: “Na efetividade, **por causa disso**, o *Estado*, em geral, é antes o *primeiro*, no interior do qual a família se desenvolve em direção à sociedade civil-burguesa e que é a ideia de Estado mesmo, que se dirime nesses dois momentos;” (HEGEL, 2010, p. 229, negrito nosso). O nível da efetividade ou da realidade efetiva é o nível no qual Hegel apresenta sua concepção de Estado, de modo que para compreender sua proposta é preciso certa atenção a esse aspecto da realidade.

#### 4. Realidade efetiva

O objetivo dessa seção é tornar claro o que está sendo entendido como o domínio da efetividade ou como realidade efetiva. Conectada a essa clarificação, serão feitas algumas considerações sobre os predicados “ser racional”, que conjuntamente com “ser efetivo” são associados fortemente por Hegel ao Estado<sup>8</sup>. A proposta interpretativa

---

<sup>8</sup>Ver as primeiras frases dos parágrafos §257, §258: “O Estado é a realidade efetiva da Ideia ética”; “O Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, [...] é o *racional* em si e por si”. Tradução de Marcus Müller.

esboçada aqui é que a realidade efetiva é a realidade não como algo meramente dado, mas como algo intencional, criado, dotado de significado. Trata-se da realidade na qual há sentido, no qual o mundo é mediado pelo pensamento. Os Estados empiricamente existentes, simplesmente por existirem, desse modo não devem ser automaticamente classificados como efetivos, e conseqüentemente, seria igualmente errôneo classificá-los como racionais.

Já havia sido mencionado que efetividade ou realidade efetiva está sendo utilizado para se referir ao termo alemão “*Wirklichkeit*”, cujo um dos sentidos é realidade. Porém, no vocabulário hegeliano esse termo é contrastado com “*Realität*”, que seguindo as traduções consultadas, refere-se no texto hegeliano a simplesmente realidade, sem a qualificação de ser efetiva. Levando em consideração principalmente as considerações de Pertille (2015), entende-se a realidade enquanto *realität* como sendo da ordem das determinações primárias, da realidade enquanto dada. Essa realidade é a explorada na doutrina do ser<sup>9</sup>. De determinações básicas como “ser” e “nada” desenvolvem-se categorias como “devir”. Já o devir de algo, “quando concebido mais concretamente, ou seja, de modo mais determinado, é na verdade um “ser-aí” (*Dasein*), um devir não somente em geral, mas que está presente em algo. ” (Pertille, 2015, p.337). Um ser-aí possui qualidades (determinações), sendo desse modo real ou dotado de realidade enquanto *realität*. Contudo, as qualidades para Hegel não são somente caracterizações positivas de algo, a qualidade pode ser negativa. Todavia, na realidade são enfatizadas as qualidades positivas. De acordo com a *Ciência da Lógica*: “a realidade vale, portanto, apenas como algo positivo, do qual negação [*Verneigung*], limitação e falta seriam excluídos” (HEGEL, 2011, p. 115-116).

Se a realidade se apresenta pela lógica ou doutrina do ser, a efetividade se apresenta de acordo com a lógica da essência. Na *Enciclopédia* a efetividade é tematizada a partir do parágrafo §142

---

<sup>9</sup>(Cf. *Ciência da Lógica*, §83).

sendo – como será explorado – a união entre o interior e o exterior<sup>10</sup>. A efetividade se dá a partir da perspectiva do pensar o ser a partir de uma reflexão sobre o mesmo. A estratégia geral da lógica da essência é a busca do conhecimento do que é algo para além de seus aspectos imediatamente dados. A reflexão a partir desse próprio algo procura pela essência que estaria atrás desse algo e que constituiria a “verdade” desse ser. Tal busca reflexiva geraria um conhecimento mediado do objeto, é um conhecimento que não começa diretamente da essência desse objeto, sendo essa essência seu alvo. O curioso é que uma vez que esses aspectos erguidos ao nível da consciência se tornam eles mesmos de certa forma imediatos, são exteriorizados<sup>11</sup>. A sugestão é que a realidade efetiva é aquela no qual transforma-se o ser de algo por meio do pensamento e da reflexão desvelando características (determinações), tornando-as imediatas.

Retomando, levando em consideração ambas as lógicas do ser e da essência, pode-se dizer que a primeira se configura como lógica cuja a ênfase maior é no vir-a-ser do que já é mais ou menos dado, uma lógica da *Realität*. Já a lógica que envolve o aspecto ativo da reflexão, de desdobrar-se sobre as determinações do ser buscando sua “verdade”, sendo neste sentido a lógica da *Wirklichkeit*. Tais aspectos internos são ativamente exteriorizados e tornados imediatos. Algumas observações etimológicas, como faz Pertille (2015), são úteis para compreender esse ponto: “Na língua alemã, o substantivo “*Wirklichkeit*” é formado a partir do verbo “*wirken*”, que possui os sentidos de fazer ou realizar algo, agir, operar, produzir, ter efeito sobre, exercer sua atividade. ” (p. 381) A realidade efetiva é resultado de uma criação, transformação. Desse

---

<sup>10</sup>“Pela exteriorização da força, o interior é posto na existência; esse pôr é o mediar através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção à imediatez, em que o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. **Essa identidade é a efetividade.**” (*Enciclopédia*, §141, negrito nosso).

<sup>11</sup>“A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata. ” (*Enciclopédia*, §142).

modo, uma possibilidade interpretativa para as considerações hegelianas sobre o Estado é que eles possuem um aspecto não somente descritivo como também prescritivo, versam sobre uma transformação a ser feita na realidade. A realidade efetiva é, portanto, àquela criada pelo homem, que unifica o “interior” e o “exterior” de algo. A realidade efetiva do Estado seria, conseqüentemente, a essência desvelada do mesmo tornada imediata, o Estado hegeliano parte dos Estados empíricos, mas não se confunde com eles.

Tendo feito estes esclarecimentos, pode ser a tratada brevemente a perspectiva hegeliana a partir do qual a realidade efetiva e o Estado são classificados como racionais. Uma interpretação deflacionada seria dizer que o Estado hegeliano, ao ser um pensar, uma reflexão, seria orientada por um fim (a efetivação da liberdade concreta) e ao ser um processo de ponderação dos meios adequados a um fim, seria racional<sup>12</sup>. Complementarmente, e com maior apoio no texto hegeliano, pode-se entender que a efetividade em geral e o Estado em particular são racionais devido a categorização do pensamento e da reflexão feitos por Hegel, seriam eles permeados pela racionalidade, uma meta-categoria do sistema do filósofo<sup>13</sup>. A racionalidade seria um conceito fundamental tal qual o conceito de suprassunção<sup>14</sup>, pois são conceitos presentes ou atuantes em todo processo. Retornando ao parágrafo §79 da *Enciclopédia*, o raciocínio lógico – presente em tudo aquilo classificado pelo autor como “lógico-real”<sup>15</sup>, possui três momentos ou lados: o entendimento (ao momento abstrato); o dialético (ou negativamente-racional), e o especulativo (ou positivamente racional). Fazendo parte do registro do pensado, daquilo dotado de

---

<sup>12</sup>(Cf. Neuhouser, 2017).

<sup>13</sup>(Cf. Pertille, 2015).

<sup>14</sup>Idem nota anterior.

<sup>15</sup>(Cf. *Enciclopédia*, §79).

significado, o Estado efetivo<sup>16</sup> está sendo caracterizado no texto hegeliano a partir de um movimento no qual não se excluem determinações específicas (oriundas do entendimento) ou “determinidades” mais imediatas do mesmo. Da perspectiva do alemão, é importante a dialética que surge ao negar tais determinações específicas. A incorporação das diferenças no processo de universalizar as particularidades sociais e individuais. Desse modo “o momento dialético é fundamental para o raciocínio contrapor-se à fixação das determinidades do entendimento. ” (PERTILLE, 2015, p.388). Essas diferenças são positivamente universalizadas no momento especulativo em que “O especulativo ou positivamente *racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”<sup>17</sup>. Como consequência, o especulativo contém os dois momentos anteriores que estavam funcionando em oposição. A realidade efetiva, e o Estado pensado da perspectiva da realidade efetiva, é racional por ser o pensar ser mediado por esses momentos da racionalidade. A realidade efetiva é especulativa, portanto, racional.

## 5. Vontade substancial

Ampliando a compreensão acerca do conceito hegeliano de realidade efetiva e como realidade efetiva é racional torna-se possível reexaminar o caput do parágrafo §258 da *Filosofia do Direito*: “O Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si. ” (HEGEL, 1998, p.25) Tendo como foco a noção de vontade e de uma vontade ser substancial, se avança na compreensão do Estado hegeliano. O

---

<sup>16</sup>O que é de certo redundante, mas a ênfase é que o Estado em Hegel é sempre discutido no âmbito da efetividade.

<sup>17</sup>*Enciclopédia*, §82, p.166.

Estado seria uma instanciação efetiva, e talvez a única instanciação efetiva, de uma certa vontade, a saber, uma vontade substancial. As ênfases dadas pelo autor são os termos “vontade”, “autoconsciência” e “racional”. O emprego do predicado racional poderia ser melhor explorado, mas para os propósitos do artigo, as considerações feitas na seção anterior serão suficientes, sendo complementadas com algumas observações sobre os sentidos possíveis das expressões “em si” e “por si”. Contudo, o tema da autoconsciência não será diretamente tratado no artigo, dada a complexidade do tema e ao escopo limitado deste texto. Na presente seção tenta-se tornar mais claro o que Hegel entende por uma vontade substancial. Com isso alguma compreensão do que se entende por autoconsciência será possível, mesmo que limitada.

Uma hipótese razoável de leitura é contrastar a vontade substancial com o que seria uma vontade acidental<sup>18</sup>. A vontade substancial pode ser entendida como algo que se opõe as vontades dos indivíduos singulares, vontades que se encontram num nível mais empírico, contingente. Seriam as vontades dos membros individuais do Estado consideradas de uma perspectiva puramente individualista. Todavia, mesmo que ignorantes disso, essas vontades acidentais dependem da vontade substancial para serem instituídas, elas são em algum sentido fundamentadas na vontade substancial. A constatação da fundamentação da vontade mais singular por uma vontade mais universal pode ser justificada para além da razoabilidade da hipótese interpretativa ao buscar-se pela noção hegeliana de substância, como sendo algo que inclui seus acidentes<sup>19</sup>. Na análise conceitual<sup>20</sup> hegeliana do Estado está envolvido em torna-se ciente dessa fundamentação das vontades singulares. Cabe ressaltar que base ou fundamento não implica

---

<sup>18</sup>(Cf. Pertille, 2015).

<sup>19</sup>Idem a nota anterior.

<sup>20</sup>Entendida na sua acepção contemporânea, de busca pelos critérios de identificação e caracterização de um conceito, dos critérios para classificar algo como instância de algo. Nesse caso análise conceitual do conceito de Estado.

redução. Entender o Estado como realidade efetiva da vontade substancial é reconhecer que num processo racional de reflexão sobre ele constata-se que sob certo aspecto o Estado é resultado de uma vontade universal, e sob outro aspecto é base para a própria vontade individual que não necessariamente deseja o Estado. Em outras palavras, é negar que o Estado é resultado do agregado das vontades individuais. O Estado deve ser pensado como algo do âmbito da vontade, algo desejado ou escolhido, mas essa vontade é de natureza distinta da vontade singular. Trata-se de uma vontade não-pessoal, não-individual, que não pode ser reduzida ao convergir das escolhas individuais, a um grande grupo de indivíduos realizando a mesma escolha. O que faz com que Hegel se oponha ao contratualismo.

A vontade substancial, portanto, não é idêntica a vontade individual e tampouco idêntica a um somatório das vontades individuais. Mas, as vontades individuais não são antagônicas com relação às vontades singulares, pensando nos três momentos do raciocínio lógico podemos entender as vontades singulares como determinações ou “determinidades” do entendimento cuja razão negativa auxilia a identificar lacunas e incompatibilidades entre os aspectos mais particulares e mais universais dessas vontades, que podem ser positivamente compatibilizados por um procedimento especulativo no qual se tem como resultado uma noção adequada de vontade universal, a vontade substancial. Trata-se do processo caracterizante do racional, que é “em si” ao ser em princípio racional, já era racional antes do processo, o processo somente faz com que a racionalidade do Estado se torne consciente. Consequentemente, o ato de tornar-se consciente do Estado enquanto realidade efetiva da vontade substancial (e, portanto, racional) seria o sentido no qual ele seria “por si” ou “para si” racional. A *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado pode ser desse modo entendida. Contudo, o processo de autoconsciência não é meramente subjetivo, de um reconhecimento pessoal da importância de busca e efetivação da universalidade. Para

a vontade substancial ser base ou fundamento das vontades, deve haver objetividade na vontade substancial, “materialidade” ou “realidade”<sup>21</sup>. Tal objetividade é propiciada pelo Estado enquanto esfera da vida política, enquanto instituições e cultura política. Ora, são essas as mediações que permitem que os interesses individuais possam ser superados, suprassumidos, por uma perspectiva mais elevada, através da reflexão dos interesses por eles mesmos. O processo em que os interesses individuais são suprassumidos por essa reflexão ser o Estado pode ser o sentido no qual Hegel entende o Estado como efetividade da vontade substancial.

## 6. Rousseau, vontade geral e vontade substancial

As observações da seção anterior são suficientes para de maneira justificada afirmar que Hegel se encontra em oposição aos teóricos do contrato. Nessa seção essa oposição será traçada de maneira mais explícita através da crítica de Hegel a Rousseau encontrada na observação do parágrafo §258 da *Filosofia do Direito*. Resumidamente, a crítica será apresentada como um desacordo acerca da noção de indivíduo relevante para o pensamento político, dado que a mesma acarreta considerações acerca da vontade. Hegel critica a noção de vontade geral de Rousseau em favor de sua teoria acerca da vontade que é verdadeiramente universal. A vontade orientada ao universal que justifica e legitima o Estado é aquela mediada pelas particularidades dos indivíduos, é o que foi tratado em termos de vontade substancial na seção anterior, não a vontade geral rousseauniana.

Hegel inicia sua ponderação sobre Rousseau de maneira elogiosa ao afirmar que o suíço “teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma [...], porém segundo o conteúdo é *pensamento*, e de fato é o próprio *pensar*, a saber, *vontade*. ” (HEGEL, 2010, p.231) Hegel

---

<sup>21</sup>Ambas as expressões usadas aqui em sentido pré-teórico.



atribui ao filósofo do bom selvagem que, assim como ele, a vontade não é somente a forma do Estado (sua estrutura, princípio de organização), mas também seu conteúdo – o Estado é, sob certos aspectos, algo da ordem da vontade, algo escolhido<sup>22</sup>. O erro primordial de Rousseau seria compreender a vontade universal como idêntica a vontade do coletivo das vontades singulares enquanto conscientes; é isso que levaria ao de pensar a união dos singulares no Estado através de um contrato.

A expressão “enquanto consciente”<sup>23</sup> é usada por Hegel e pode ser de importância para a compreensão da crítica. Rousseau teria distinguido entre uma vontade de todos e uma vontade geral<sup>24</sup>. A vontade geral não é simplesmente o somatório das vontades individuais, mas é uma vontade orientada ao bem comum, que é oriunda de todos e se aplica a todos. Além disso, há um procedimento próprio a partir do qual ela é engendrada. Se a crítica de Hegel é potente e eficaz ela deve ser reconhecer os critérios estipulados por Rousseau para a vontade geral. E, ao caracterizar as teses de Rousseau como pretensamente racionais e abstrações desprovidas de ideais no parágrafo em questão da *Filosofia do Direito* assume-se que a crítica é bem informada. A vontade geral pode ser entendida como uma abstração dos interesses particulares, como resultado de um processo em que o indivíduo desconsidera seu ponto de vista particular em prol do bem comum. A própria possibilidade e racionalidade desse direcionamento da vontade é questionável de uma perspectiva hegeliana do agente político. Ademais, Hegel parece afirmar que a vontade geral, mesmo se possível, seria incapaz de servir como fundamento da legitimidade do Estado. Já que, sendo fruto da vontade geral, seria um Estado que

---

<sup>22</sup>Por mais que essa escolha não seja individual, como visto na caracterização de vontade substancial.

<sup>23</sup>HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola / UNISINOS, 2010. p. 231

<sup>24</sup>BERTRAM, C. "Jean Jacques Rousseau" In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/rousseau/>>.

“tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas.” (HEGEL, 2010, p.231) O Estado é a terceira seção da Eticidade ou terceiro estágio da vida ética, sendo os anteriores a família e a sociedade civil-burguesa. A vontade geral de Rousseau pressupõe a abstração dos interesses particulares, o que ignora o próprio processo de formação e autoconsciência dos mesmos; ao se refletir sobre os interesses particulares os agentes políticos identificariam certa universalidade nos mesmos, o que torna possível e desejável a vida pública. A esfera pública e privada, por mediação da racionalidade, são compatibilizáveis quando o Estado é a figura de mediação. Mais do que isso, o correto entendimento do privado acarreta o reconhecimento da importância do público, inclusive como base racional do privado.

## **7. Considerações finais**

A filosofia política hegeliana dilui uma distinção rígida entre público e privado. De modo algum isso gera como consequência a negação da centralidade da noção de indivíduo na reflexão sobre o político (um dos traços característicos do pensamento político na modernidade). O que a filosofia política hegeliana faz é negar uma caracterização individualista dos indivíduos, uma que negligencia o papel das comunidades nas quais ele vive para a formação da individualidade do mesmo. A atividade reflexiva dos agentes políticos dá sentido e clarifica a racionalidade das instituições de acordo com Hegel. Esse modo de compreender o Estado é uma maneira de entendê-lo como algo muito mais permeável e orgânico, de modo a eliminar uma cisão meramente aparente entre o individual e o coletivo.

## Referências

BAISER, F. **Routledge Philosophers**: Hegel. Nova York: Routledge, 2005.

BERTRAM, C. "Jean Jacques Rousseau" In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/rousseau/>>.

GOODFIELD, E. L. **Hegel and the Metaphysical Frontiers of Political Theory**. Londres: Routledge , 2014.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 1. A doutrina do Ser**. Tradução C. Iber, M. Miranda, F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica** (Excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito**. Trad. Paulo Meneses et alii. São Paulo Loyola / UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio**. O Estado. Trad. Marcos Lutz Muller. **Textos Didáticos** n. 32. Campinas: Unicamp, 1998.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, T. I e III**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995

NEUHOUSER, F. "The Method of the Philosophy of Right" In: **Hegel's Elements of the Philosophy of Right - A Critical Guide**. (ed) David James, Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 16-36.

PERTILLE, J. P. "O Estado Racional Hegeliano". In: **Filosofia & Interdisciplinaridade - Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco**. Porto Alegre: Editora Fi (ebook). p. 374-39

SMETONA, M. J. **Hegel's Logical Comprehension of the Modern State** Lanham: Lexington Books, 2013.

WOOD, A. W. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

## Da essência para o conceito

*João Alberto Wohlfart<sup>1</sup>*

### 1 Introdução

O texto que segue procura indicar algumas pistas acerca da passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*, no coração da *Ciência da Lógica* hegeliana. Para este empreendimento, serão tecidas algumas considerações a partir do último capítulo da *Doutrina da Essência* onde Hegel aborda a estrutura racional da Relação absoluta. Com o enfraquecimento e dissolução de conceitos clássicos como essência, substância e necessidade, outros conceitos tradicionalmente excluídos da racionalidade filosófica, tais como a contingência, a relação e a mediação, ganham força. Igualmente, serão tecidas algumas considerações acerca da dialética do conceito, o seu movimento imanente e desdobramentos sistemáticos.

O problema do trabalho diz respeito à passagem da essência para o conceito, a sua significação e os seus principais movimentos estruturantes. No interior da essência, o ponto fulcral desta passagem é quando, no sistema de Relação absoluta, a relação de causalidade é suprassumida na interação, com a interrelação de todas as substâncias com todas na produção do círculo da relação universal suprassumido na autodeterminação e liberdade do conceito. Por este caminho, apontaremos uma das principais

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela PUCRS, professor de filosofia no IFIBE. *E mail:* joao@ifibe.edu.br

diferenças entre as duas esferas imanentes à *Ciência da Lógica*, pois na essência, as coisas, devido à sua insuficiência, estabelecem relações com as outras e estabelecem o sistema de relatividade universal. A *Doutrina do Conceito* tem como dinâmica a autodiferenciação e autodeterminação do universal no processo de particularização e singularização.

O texto tentará estabelecer um paralelo entre a estrutura da Relação absoluta, constituída pelas categorias de relação de substancialidade, relação de causalidade e interação, e o círculo das categorias do conceito de universalidade, particularidade e singularidade. Trata-se do problema da passagem da dura necessidade spinozista, especialmente exposta na relação de substancialidade, dissolvida em sua estrutura na causalidade e na interação, elevada à liberdade do universo do conceito. O equivalente desta passagem pode estabelecido entre a causalidade, da Natureza, e a liberdade e a autodeterminação, no universo do Espírito.

Destacaremos a ênfase explícita de Hegel acerca da efetivação do conceito em círculos de totalidade cada vez mais amplos. Nesta lógica, não há posições fixas para as categoriais de universalidade, particularidade e singularidade, pois elas oscilam através do dinamismo metódico de desdobramento de determinações efetivas e nos diferentes círculos de universalidade concreta. Destacaremos, igualmente, como elemento constitutivo da *Doutrina do Conceito* a hipótese de uma lógica universal da intersubjetividade em desdobramento e efetivação na *Filosofia do Espírito*. Nesta exposição, as esferas da *Lógica*, da *Natureza* e do *Espírito* assumem as funções lógicas de universalidade, particularidade e singularidade, ao circularem pelas diferentes posições da mediação. A abordagem que segue não pretende reconstruir os textos hegelianos em seus detalhes, mas apenas tentaremos evidenciar o seu sentido mais profundo e abrangente.

## 2 A Doutrina da Essência e a Relação absoluta

Para o exercício de reconstrução do processo de passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*, a noção hegeliana de Relação Absoluta é a referência fundamental. Num único conceito, Hegel reúne, identifica e sintetiza o que na tradição filosófica moderna foi radicalmente separado, a absoluticidade e a relatividade. O conceito de Absoluto, exposto por Hegel na *Ciência da Lógica* não é anterior, não é exterior e não é sobreposto ao relativo, mas caracteriza um sistema de relações totalizado no Absoluto, e este se determina internamente numa teia de relações. A síntese entre Absoluto e Relativo configura-se num sistema universal de relações no qual todas as “coisas” formam uma configuração diferenciada de relações, todas as coisas se relacionam com todas, todas as coisas com a totalidade, a totalidade com todas as coisas e todas as coisas se constituem na totalidade do Absoluto. Como neste universo o sistema de relações densifica e complexifica internamente o Absoluto, e como todas as coisas se relacionam com todas, o resultado deste movimento será a circularidade universal na denominação da autorrelação absoluta. Hegel escreve: “A essência enquanto tal é a reflexão ou o aparecer; mas a essência enquanto relação absoluta é a aparência posta como aparência, a qual, como esse relacionar consigo, é a efetividade absoluta” (HEGEL, 2017, p. 221). A essência, compreendida como fundamento do aparecer e da efetividade, dissolveu-se, para dar lugar ao movimento do aparecimento que se constitui em si mesmo na efetividade absoluta do relacionar-se consigo.

Hegel estrutura a Relação absoluta em relação de substancialidade, relação de causalidade e interação. Hegel caracteriza a primeira: “a necessidade absoluta é a relação absoluta, porque ela não é o ser como tal, mas o ser que é porque é, o ser como mediação absoluta consigo mesmo” (HEGEL, 2017, p. 222). Na relação de substancialidade (*Substantialitätsverhältnis*), o aparecer se torna autônomo, relaciona-se consigo mesmo e a substância

absoluta se determina em relação absoluta. Nesta estrutura dinâmica e complexa, a substancialidade e a acidentalidade não são mais termos de uma polarização antinômica e exclusiva, mas aparecem como termos dialeticamente integrados que formam a totalidade. Nesta nova estrutura, a substancialidade aparece como a força de ação inseparável da acidentalidade, no conjunto de substâncias que formam a totalidade de elementos relacionados. Trata-se de um sistema em formato de uma rede no qual a multiplicidade de acidentes é interconectada por fios, de um sistema no qual cada substância individual é formada a partir da combinação de muitas outras, cada uma é atravessada por todos os movimentos relacionais e todas as outras substâncias, cada uma se intercomunica com as outras e entra na sua constituição, de forma que a multiplicidade se encontra num mesmo sistema de movimentos, num mesmo universo de racionalidade e formam a densidade relacional intrínseca da substancialidade.

Nesta primeira expressão da Relação absoluta, a multiplicidade de acidentes constitutiva do sistema de totalidade da substância em autoatividade, na diferença, elas se tornam indiferentes. Todas elas integram o movimento de autodeterminação universal da totalidade substancial, todas elas são expressão da particularização da totalidade, todas elas estão incluídas no processo de interdeterminação relacional da diversidade sistêmica e todas elas, no movimento de abertura, participam da determinação do sistema total. Como Hegel, no difícil e complexo livro da *Doutrina da Essência*, desconstrói o conceito de subjetividade moderna, a verdade não está mais concentrada na identidade e na essência, mas as coisas se tornam insuficientes nelas mesmas e somente têm existência no contexto de um sistema de relações. Na exposição da relação de substancialidade, as relações são muito mais fortes e consistentes que a identidade e a subjetividade. Diante de concepções filosóficas dualistas e monistas, Hegel propõe como estrutura constitutiva do mundo um sistema de

relacionalidade essencial como dimensão absolutamente necessária e como pressuposição e posição de toda a racionalidade.

Hegel, no percurso da *Doutrina da Essência*, opera um processo destrutivo e demolidor jamais visto na História da Filosofia e nas ciências em geral. Sobra muito pouco dos modelos estáticos e substancialistas de Aristóteles, de Descartes, de Kant, de Espinosa e até de Schelling. Hegel resgata para a filosofia algo parecido com o fogo, de Heráclito, que tudo destrói, tudo consome, tudo renova e tudo atualiza. Hegel escreve: “Mas ambas são idênticas, o criar é destruidor, a destruição é criadora; pois o negativo e o positivo, possibilidade e a efetividade, estão absolutamente unificadas dentro da necessidade substancial” (HEGEL, 2017, p. 224). A suprema potência da substancialidade é tensionada no movimento de destruição de antigas estruturas obsoletas e de articulação de novas formas de racionalidade. Nesta potência universal, a criação destrói e a destruição cria novas formas e estruturas, num movimento constante que não conhece um estágio final. Não se trata de uma potência orientada para um ato imóvel e definitivo, mas de um movimento eterno que se cinde nos opostos e os unifica num momento mais elevado, cria uma nova cisão para uma posterior unificação. Neste sentido, a relação de substancialidade aparece como a força universal de destruição e de criação, permanece como um movimento eterno no interior do qual aparecem múltiplas coisas, objetos e estruturas na condição de momentos do fluxo dialético universal. Sobre a completude da relação de causalidade, Hegel escreve:

Na história em geral, são as massas e os indivíduos espirituais que estão em jogo e na interdeterminação de uns com os outros; mas a natureza do espírito, num sentido ainda mais elevado que o caráter do ser vivo em geral, é, antes, de não acolher um outro originário dentro de si ou de não deixar uma causa continuar para dentro dele, mas de interrompê-la e transformá-la. – Mas tais relações pertencem à ideia e precisam ser consideradas somente nela. – Aqui, pode-se observar ainda que, na medida em que se



admite a relação de causa e efeito, embora num sentido impróprio, o efeito não pode ser maior do que a causa; pois o efeito nada mais é do que a manifestação da causa (HEGEL, 2017, p. 230).

A noção hegeliana de causalidade é complexa e profunda. O filósofo expressa a sua amplitude com uma reflexão onde antecipa a lógica da Filosofia da História universal. Nesta abordagem, o universo da *Filosofia do Espírito* é mais elevado e mais complexo que a *Filosofia da Natureza*, em razão das profundas e permanentes transformações sociais e históricas. Nesta esfera, a causalidade histórica passa por vários níveis, num movimento de causalidade que estabelece um dinamismo sistemático de interrelacionalidade universal entre todos os indivíduos, interligando-os por movimentos epistemológicos e culturais. Esta intersubjetividade universal estabelecida em forma de rede é dinamizada por movimentos linguísticos, culturais, epistemológicos, sociais e políticos que interligam esta massa de indivíduos numa multiplicidade de esferas integradas. Trata-se de uma intersubjetividade intercultural e intra-histórica, auto-organizada em movimentos de transversalidade internacionais, interculturais, interestatais e intercontinentais, que organizam as massas de indivíduos em esferas de movimentos sistemáticos globais. A intersubjetividade intercultural e histórica global tem como mecanismo de articulação as ondas de transversalidade multilaterais que atravessam globalmente todas as nações, povos e culturas integrados num único sistema social universal. Trata-se de um sistema de interculturalidade em que as concepções e ações éticas se atravessam multilateralmente e transformam a sociedade e a história num sistema de intersubjetividade, multiculturalidade e interculturalidade universais. Hegel pensa no caráter lógico, ontológico e ético da civilização planetária, marcada pela transversalidade das macrorrelações globais mediatizadas por estruturas geopolíticas, sociais, geoculturais e linguísticas, através das quais as massas sociais se organizam e se mediatizam

reciprocamente. Nesta lógica, a sistemática de interculturalidade histórica atravessa as múltiplas culturas do mundo em estruturas linguísticas, racionais e espirituais, transformando esta macrorrelacionalidade na totalidade da civilização.

A interação é o resultado da relação e a *Doutrina da Essência* é exposta no seu desenvolvimento completo. Nesta sistemática de relação, todas as substâncias estão dispostas umas frente às outras simultaneamente determinadas como passivas e como ativas. O significado e a estrutura da *Doutrina da Essência* transparecem quando todas as substâncias estão refletidas em si mesmas e em relação às outras, a determinação em si mesma inclui a determinação em outras e a partir das outras, numa circularidade e numa reciprocidade completas. A simultânea atividade e passividade entre todas as substâncias estabelece uma única força e um único movimento no interior do qual todas as diferenças são determinadas e desaparecem imediatamente da condição de coisas autônomas. Para Hegel, “a causalidade é condicionada e condicionante; o condicionante é o passivo, mas igualmente o passivo o condicionado” (HEGEL, 2017, p. 239). O movimento segundo o qual todas as substâncias são simultaneamente condicionadas e condicionantes, são condicionantes na medida em que são condicionadas e vice versa, produz o sistema universal da relação. A recíproca circularidade entre todas as substâncias resulta na circularidade universal que caracteriza a transformação da causalidade na interação. O ponto central de toda esta discussão é a supressão da lógica da causalidade, no sentido de que a substância originária determina múltiplas outras substâncias como efeitos, na circularidade completa da autodeterminação. É um sistema no qual o mesmo movimento constitui-se como causa e como efeito. Hegel escreve:

Assim, necessidade e causalidade desapareceram na interação; elas contém ambas, a identidade imediata como conexão e relação e a substancialidade absoluta dos diferentes, com isso, a contingência absoluta dos mesmos - a unidade originária da diversidade

substancial; portanto, elas contêm a contradição absoluta. A necessidade é o ser porque ele é, - a unidade do ser consigo mesmo, o qual tem a si por fundamento; mas, inversamente, porque ele tem um fundamento, não é ser, é pura e simplesmente aparência, relação ou mediação. A causalidade é este passar posto do ser originário, da causa, para a aparência ou para o ser posto; inversamente, é o passar do ser posto para a originariedade (HEGEL, 2017, p. 239).

Este texto de Hegel é demolidor e estonteante. Num mesmo contexto argumentativo o filósofo emprega as expressões substancialidade absoluta, contingência absoluta e contradição absoluta, pois a necessidade e a causalidade desaparecem na interação. Nesta formulação, a substancialidade absoluta é o fundamento originário que tudo contém, tudo unifica e tudo integra, como a base comum que sustenta o universo das diferenças. Esta substancialidade absoluta contém várias denominações, tais como a gravidade é a substância dos corpos celestes, a liberdade é a substância do Espírito e o capital financeiro é a substância do sistema econômico capitalista. A contingência absoluta significa a unidade originária da diversidade substancial, na diversidade constitutiva da substancialidade e da unidade fundante, pois a substancialidade universal é viabilizada na diversidade, e a diversidade constitui substancialidade. A mais forte expressão hegeliana neste contexto é a categoria de contradição absoluta, enquanto síntese entre substancialidade absoluta e contingência absoluta. A contradição absoluta tem a necessidade absoluta como fundamento imóvel de tudo e, por esta razão, se transforma na aparência, na relação e na mediação. Na contradição absoluta, a causa originária é supressumida no ser posto, na aparência e na manifestação, enquanto o ser posto passa para o fundamento e para a originariedade. Na passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*, a contradição absoluta conjuga a substancialidade absoluta e o aparecimento, algo jamais visto e impossível para qualquer filosofia anterior a Hegel. Quando este

sistema é considerado na sua estrutura global, todas as diferenças fundamentais são mediatizadas e mergulhadas na substancialidade absoluta, na mais perfeita expressão da necessidade. Mas, por outro lado, no círculo de reciprocidade relacional entre diversas substâncias e na extensão desta lógica para a totalidade do sistema, forma-se um sistema de relacionalidade universal, portanto, a contradição absoluta. Assim, num primeiro momento, a relação e a mediação são postas pela substancialidade, mas a relação se transforma no fundamento absolutamente universal. A Relação absoluta, como contradição absoluta, caracteriza a circularidade universal do sistema de totalidade, porque, por um lado, a relação é posta no caminho de expansão das substâncias individuais que se formam e constituem sistemas relacionais interconectados e autodeterminantes, por outro, a relação se transforma na estrutura absoluta de tudo. De agora em diante, a circularidade da relação universal no interior da qual se desenvolve a intercircularidade multilateral entre todos os sistemas foi supressumida como o fundamento universal dialeticamente articulado que dinamiza tudo e em cuja interioridade a diversidade é determinada como momento do desenvolvimento global e da autodeterminação universal.

### **3 Da Essência para o Conceito**

Com esta reflexão, adentramos na *Doutrina do Conceito*. Diante deste horizonte de racionalidade, o ser e a essência são momentos estruturalmente constitutivos, no qual o conceito brota da lógica do desenvolvimento dialético progressivo. Numa terminologia dialética muito conhecida, o conceito é a síntese entre o ser e a essência. A indeterminação e abstração do ser aparecem no conceito na figuração lógica da universalidade, no duplo sentido de horizonte mais amplo e de racionalidade intrínseca como indicadores da autodeterminação e significação do conceito. A *Doutrina da Essência* também penetra no universo do conceito, no sentido de que o sistema de relações é determinado na

particularidade e na singularidade. Em outras palavras, a universalidade do conceito não permanece na vazia abstração da pura inteligibilidade, mas desenvolve o processo imanente de autodeterminação na particularidade e na singularidade. Hegel insiste reiteradas vezes que o conceito não é abstrato e vazio, mas a sua autocontradição imanente o torna absolutamente concreto.

Em relação ao ser e à essência, o conceito aparece como resultado do desenvolvimento dialético que avança em relação às esferas anteriores. Há, neste caminho de autofundamentação dialético a emergência de um universo temático mais universal e mais abrangente, pois ultrapassa em abrangência, significação e sistematicidade os limites do ser e da essência. Trata-se de um desenvolvimento categorial e intercategorial horizontal no qual, dialeticamente, a partir dos fundamentos primeiros do ser e da essência emerge o universo da *Doutrina do Conceito*. Hegel, porém, aponta outro caminho para esta correlação sistemática: “A essência se tornou algo a partir do ser e o conceito a partir da essência e, com isso, também a partir do ser. Mas esse devir tem o significado do contragolpe [*Gegenstoss*] de si consigo mesmo, de modo que o que deve ser é muito mais o incondicionado e originário” (HEGEL, 2011, p. 204). Há, nesta formulação, uma lógica de fundamentação retroativa segundo a qual a universalidade mais ampla, mais complexa e mais inteligível do conceito se transforma no fundamento incondicionado do ser e da essência. Nesta sistemática, o conceito não será apenas um círculo mais amplo posterior ao ser e à essência, mas no universo da *Ciência da Lógica* aparece como o círculo universalmente abrangente que inclui no seu interior as esferas do ser e da essência. A fundamentação lógico-metodológica, segundo a qual o conceito inclui em seu interior o ser e a essência, se transforma na lógica do autodesenvolvimento imanente do conceito, em cujo processo o universo do ser é suprassumido na esfera da subjetividade (conceito, juízo e silogismo), a essência é suprassumida na esfera da objetividade (mecanismo, quimismo e teleologia), reconduzidas à síntese

universal da Ideia absoluta. Enquanto método, estrutura e sistema, a Ideia absoluta representa a coextensividade entre universalidade subjetiva e universalidade objetiva, como caminho de autodesenvolvimento da totalidade do sistema filosófico.

A passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito* pode ser compreendida como a suprassunção da necessidade na liberdade. Não se trata da introjeção da liberdade numa necessidade enrijecida, mas a demolição da necessidade e da substância abriu a essência para o horizonte da liberdade. A passagem da necessidade para a liberdade, da objetividade para a subjetividade tem a marca do livre pensamento, pois quando a necessidade enrijecida é pensada, a sua dureza é dissolvida na unidade do Mesmo no Outro e com o Outro. Segundo Hegel, “enquanto existente para si, essa libertação se chama Eu; enquanto desenvolvida na sua totalidade, espírito livre; enquanto sentimento, amor; enquanto gozo, felicidade (HEGEL, 1995, § 159). Ao adentrarmos no horizonte da *Doutrina do Conceito*, a objetividade em-si foi suprimida para determinar-se na condição de existente para-si, num conteúdo inseparável da subjetividade e do livre pensamento. Nesta esfera, Hegel expõe a lógica da liberdade em vários campos de abrangência e em várias disciplinas filosóficas que caracterizam um universo interdisciplinar. Segundo Düsing, “o puro conceito especulativo vem a ser na lógica subjetiva hegeliana não um princípio do pensamento formal, mas como uma subjetividade que se pensa a si mesma” (HEGEL, 2011, p. 228). Esta exposição não é restrita ao desenvolvimento de um sistema formal de categorias lógicas, mas compreende um princípio metafísico e ontológico segundo o qual a subjetividade livre se pensa a si mesma no círculo da subjetividade e da objetividade. No círculo das categorias de universalidade, particularidade e singularidade, há indicativos claros de princípios práticos que desdobram o conceito na totalidade do Espírito, na forma ética da universalidade concreta.

Conforme exposto acima, no decurso da *Doutrina da Essência* foram demolidos todos os monumentos da filosofia clássica e a dura

necessidade é considerada como cega. A substancialidade absoluta como fundamento universal e incondicionado do universo quantitativo dos acidentes foi dissolvida pelo refluxo da fundamentação atribuída à contingência, à mediação e à relação. Desapareceu do horizonte da filosofia hegeliana a oposição entre o absoluto incondicionado sobreposto ao universo contingente dos acidentes, para dar lugar a um sistema de conectividade e interconectividade universal, um sistema no qual os sistemas de conectividade multilaterais figuram como determinações imanentes de um sistema absoluto de interrelacionalidade complexo. Isto se dá porque os acidentes recomeçam o caminho de racionalidade quando uma se relaciona com a outra na recíproca reflexividade, múltiplas determinações se relacionam reciprocamente com múltiplas, e todas se inter-relacionam com todas e constituem uma totalidade mais dinâmica e flexível. A relacionalidade sistêmica entre todos os acidentes produz uma circularidade universal, uma atividade universal absoluta que passa dialeticamente para a subjetividade do conceito. Portanto, a liberdade é a expressão da autodeterminação do sistema como autorrelação universal e interrelação das determinações particulares. Trata-se de uma universal autodeterminação enquanto força criadora de determinações conceituais, em constituição num movimento de inteligibilidade no qual as determinações particulares concretizam determinadamente a racionalidade universal. Na esfera da Filosofia do real, isto significa afirmar que a História universal esboça uma estrutura de universalidade e um sistema de racionalidade que tudo destrói e tudo refaz permanentemente, especialmente no processo de mudança de época e de civilização. Diante desta torrente irresistível do sentido arrasador da História, os indivíduos, as comunidades, os pensadores, as diferentes culturas e atores históricos serão livres na capacidade de interpretar o sentido da História e concretizar as ações na atualidade desta perspectiva.

O conceito hegeliano de conceito não caracteriza uma forma de abstração intelectual, no sentido tradicional de tradução do objeto

em conceito. Trata-se de uma forma racional de concepção, na forma da força imanente de autodesenvolvimento e autodeterminação, de autodiferenciação, de autocontradição que inclui neste dinamismo o radicalmente Outro. Nesta lógica, o totalmente Outro é idêntico à universalidade do conceito, ao passo que o idêntico é diferenciado, na diferença da identidade e na identidade do diferente. Hegel escreve: “com certeza, o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo” (HEGEL, 1995, § 160, *Zusatz*). Hegel não concebe uma forma infinita em si mesma, uma universalidade independente da determinação, mas a infinitude do conceito é inseparável da densificação interna do próprio conteúdo. O conceito é infinito não porque entendido como uma forma pura separada, pois nesta condição seria finito e limitado, mas a forma do conceito se dá pela ilimitada força criadora, negadora e afirmadora. Aqui encontramos o motor da filosofia e do sistema filosófico da radical oposição e autocontradição imanente, em cujo desenvolvimento a diferença caracteriza o próprio movimento do conceito.

Como sabemos, as categorias estruturantes do conceito são a universalidade, a particularidade e a singularidade. Este caminho especulativo começa com a infinitude, incondicionalidade e liberdade do conceito não delimitado, dissolvido ou restringido por qualquer conteúdo material. Neste raciocínio, a universalidade do conceito envolve, compenetra, integra e transcende todo o conteúdo determinado que nela mergulhe na forma da concretude imanente. Por outro lado, a universalidade aparece como alma do conteúdo e inteligibilidade imanente ao perpassar e interligar a multiplicidade de determinações concretas. Por esta razão, a particularidade não aparece como um conteúdo extrinsecamente acrescentado ao conceito vazio e indeterminado, mas é resultado do movimento imanente de autodeterminação que expõe a estrutura do conceito em vários níveis de realização racional. Desta forma, a universalidade é inseparável da negação na autoparticularização positivamente



restabelecida num novo círculo de universalização, pois, na argumentação hegeliana, se a universalidade fosse separada da particularidade, seria uma particularidade diante da particularidade. Neste movimento, a universalidade e a particularidade compenetraram-se reciprocamente, uma interior à outra, na universalidade imanente à particularidade, na forma de alma do conteúdo; e a particularidade interior à universalidade, na forma de conteúdo imanente. Forma-se o ciclo completo da negação e autocontradição da universalidade na particularidade, restabelecida positivamente através da recondução da particularidade ao conceito universal, na condição da universalidade concreta.

Hegel diz que “O conceito é livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele mesmo é” (HEGEL, 1995, § 160). As determinações do conceito não são abstratamente relacionadas, não são delimitadas como se fossem externamente justapostas, mas cada momento inclui em si mesmo a totalidade do conceito. Trata-se de um círculo relacional no qual cada momento representa, em sua determinidade e especificidade, a totalidade do conceito. Desta forma, a universalidade é totalidade porque concentra em si a potência substancial de desenvolvimento e a forma de determinação, com a conseqüente interiorização das outras determinações como constitutivas. A particularidade aparece como totalidade enquanto expressão da autodeterminação do conceito ao constituir momento fundante deste processo. A singularidade caracteriza totalidade como concretude do conceito realizado, consolidando a síntese entre universalidade e particularidade. Por sua vez, a singularidade é reconduzida à particularidade como um círculo determinado no processo de desenvolvimento, com a abertura de um novo ciclo de autodeterminação quando todos os momentos aparecem em novo patamar de efetividade. É por esta razão que todos os momentos do conceito são, em momentos diferenciados, a universalidade, a particularidade e a singularidade. A *Doutrina do Conceito* tem como estrutura de racionalidade a

formação dinâmica de círculos de totalidade representados pelas categorias lógicas de universalidade, particularidade e singularidade, dispostas em processos e sistemas de totalização.

A contradição é o movimento fundante da *Doutrina do Conceito*. Não se trata apenas de um conceito dentre outros, mas aparece como motor e como a força do sistema. Para Hegel, a contradição não exclui termos antinomicamente dispostos, mas ela integra os opostos mais radicais. Ela não caracteriza a negação da verdade e da racionalidade, mas é a condição de sua afirmação, enquanto interior ao próprio conceito. As categorias de universalidade, particularidade e singularidade constituem, imediatamente, a tridimensional negação uma da outra, como condição de sua integração sistêmica. Neste raciocínio, a particularidade caracteriza a radical negação da universalidade, ao estabelecer internamente a determinação, a multiplicidade e a diferença. Estas não aparecem como componentes rebaixados diante da pureza e indeterminação do universal, mas a negação da negação é estabelecida como momento imanente do movimento de autoconstituição do universal. Da mesma forma, a singularidade é determinada como negação do universal e do particular, abstratos quando isoladamente pensados, restabelecidos em sua verdade na universalidade concreta da singularidade. Como o *Doutrina do Conceito* marca um processo cíclico de autodiferenciação, ela se constitui na relação negativa consigo mesma, perfazendo um caminho de autoestruturação dinamizado pela negação da abstração e positivação do conceito na concretude de sua realização. Para B. Lakebrink, “o singular é o conceito posto na determinação da absoluta negatividade, na qual a radicalidade do universal e do particular chegam ao seu fundamento. Nesta identidade e igualdade consigo, o conceito efetivou e pôs a sua profundidade em si mesmo” (LAKEBRINK, 1968, p. 409). Neste sentido, a categoria da singularidade não representa apenas a estrutura da subjetividade de Hegel e de Marx, mas aparece como universalidade voltada sobre si mesma através da mediação da particularidade, na síntese da

universalidade concreta. Quando este momento for realizado, procede metodicamente num duplo movimento de desenvolvimento para o interior e para o exterior, para o exterior na conquista de nova esfera de universalidade concreta, e para o interior no aprofundamento da inteligibilidade conceitual.

#### **4 O círculo relacional do conceito**

A *Doutrina do Conceito* como um todo, estrutura lógica já evidenciada na exposição da tríade conceitual de universalidade, particularidade e singularidade, apresenta uma estrutura circular de desenvolvimento e de sucessão de categorias. A sistematicidade do conceito é comparável a uma sequência de círculos expostos num movimento imanente de autodesenvolvimento cujas esferas vão ocupando, sucessivamente, cada momento da estrutura como um todo. Trata-se da analogia com a experiência empírica de atirar uma pedra na superfície das águas de um lago calmo quando o impacto produz um desdobramento de uma multiplicidade de ondas circulares em ampliação umas depois das outras. Cada onda abrange a totalidade do círculo, origina-se do centro e se amplia em toda a extensão do círculo quando se perde ao acabar a força. Para esta metáfora, cada círculo caracteriza um movimento completo de universalização, de particularização e de singularização, alcançando níveis de universalidade cada vez mais abrangentes e complexos.

A *Doutrina do Conceito* marca a especificidade do desdobramento categorial da constituição de círculos cada vez mais complexos e amplos, em cuja lógica a universalidade do conceito rearticula a sua força de determinação e de autodiferenciação. Hegel escreve: “A vida, o eu, o espírito, o conceito absoluto não são universais apenas como gêneros mais elevados, e sim são concretos, cujas determinidades também não são apenas espécies de gêneros inferiores, mas em sua realidade são pura e simplesmente apenas preenchidas em si e por si mesmas” (HEGEL, 2011, p. 208-209). A *Ciência da Lógica*, especialmente no momento do conceito, não é

apenas uma pura lógica ou uma pura teoria do pensamento que se pensa a si mesmo no processo de sua sistematização. A marca registrada da *Doutrina do Conceito* é a sua concretude universal, pois na imanência do autodesenvolvimento brotam determinações concretas que caracterizam o processo lógico e ontológico de universalização concreta. Por este caminho, a primeira esfera de exteriorização e de desdobramento é o universo da vida no qual o conceito aparece como exterioridade imediata, nas múltiplas manifestações da vida inorgânica, orgânica e gênero. O conceito perpassa o sistema de vida por dentro e se transforma na inteligibilidade imanente deste sistema ao articular e significar racionalmente esta esfera. Da primeira esfera de desdobramento concreto, a universalidade do conceito retorna reflexivamente à sua interioridade e se exterioriza no segundo círculo da subjetividade do eu, na condição de sujeito teórico e prático. A mesma lógica se dá no aparecimento e desdobramento das esferas do espírito objetivo e do espírito absoluto nos quais o conceito aparece na sua plena autodeterminação e automanifestação. Nesta lógica, portanto, o conceito é inseparável da automanifestação e autodiferenciação nas formas de universalidade concreta destas esferas. Esta lógica conceitual como um todo caracteriza o autodesenvolvimento para o exterior na medida em que cada uma destas esferas caracteriza um novo patamar de universalidade concreta, e um autodesenvolvimento para o interior na autorreflexividade do conceito.

O conceito registra várias formas de estruturação nesta sistemática de exposição. Sabe-se que o sistema hegeliano, lido por este viés, não é prioritariamente um sistema horizontal e linear, mas a verticalidade e a circularidade se destacam no seu processo de estruturação. Na ótica do conceito, caracteriza um sistema de circularidade multidimensional porque vários círculos se sucedem e se desdobram uns a partir dos outros; caracteriza, igualmente, uma estrutura de verticalidade em razão das diferentes esferas de fundamentação em graus de universalidade, concretude e sistematicidade cada vez mais elevados. Neste sentido, o círculo da

racionalidade dialética fundamental, constituído pela estrutura categorial de universalidade, particularidade e singularidade, se expressa em vários níveis de constituição. Numa primeira configuração, a dialética do conceito impulsiona um dinamismo intraesférico na medida em que cada uma das determinações da Filosofia do real desenvolve o círculo de universalidade, particularidade e singularidade. Desta forma, por exemplo, o sistema de vida efetiva o círculo do conceito quando a universalidade corresponde com o sistema inorgânico, a particularidade com o sistema orgânico e a singularidade corresponde com o sistema de gênero. Da mesma forma, é possível pensar na esfera da *Filosofia do Espírito* na qual a universalidade corresponde com o espírito subjetivo, a particularidade corresponde com a Filosofia da História e a singularidade com o Espírito absoluto. Numa perspectiva mais abrangente e sistemática, a dialética do conceito tem um caráter interesférico na medida em que a cada esfera corresponde uma destas categorias do conceito e a totalidade do sistema efetiva a dialética do conceito. Nesta perspectiva, a universalidade corresponde com a inteligibilidade e pensamento puro da *Ciência da Lógica*, a particularidade corresponde com o universo da *Filosofia da Natureza* e a singularidade corresponde com a *Filosofia do Espírito*, articuladas num processo global de desenvolvimento.

A estruturação da *Doutrina do Conceito* é dinâmica e aberta. As categorias de universalidade, particularidade e singularidade não têm atribuições fixas e definidas. Na sucessão de círculos acima referida, um determinado grau de desenvolvimento alcançado pode representar o momento da universalidade concreta ou da singularidade, mas, num ulterior nível de efetividade, aquele mesmo círculo pode corresponder com o momento da particularidade. Aliás, nesta argumentação é muito comum que qualquer determinação circular mais ampla corresponda, em momentos diferenciados, a todas as categorias do conceito. Num determinado contexto sistemático, uma determinada esfera do real é conceituada como o momento da universalidade máxima e mais abrangente, porém, quando o processo

de desenvolvimento e de fundamentação avança para outras esferas e sistemas, a esfera máxima anterior se restringe à condição de particularidade. Na esfera da Filosofia do real, por exemplo, a História universal figura como universalidade máxima diante de outras determinações como o Estado e as relações entre os Estados. Porém, num referencial mais amplo de abordagem, quando abordamos o sistema filosófico pelo viés do Espírito absoluto, a História universal figura como particularidade. Numa outra leitura possível, as subjetividades de Hegel e de Marx aparecem como uma simples individualidade singular no contexto de estruturas como a natureza, a sociedade e a História universal. O indivíduo é determinado como um pequeno ponto no universo das estruturas sociais e históricas. Por outro lado, a mesma singularidade individual é determinada como universalidade máxima porque aparece como resultado universal de um processo sistemático de desenvolvimento social e histórico. Nestas condições, as estruturas de racionalidade e todas as estruturas do mundo são condensadas na subjetividade singular na condição de universalidade concreta. Desta forma, somente na *Doutrina do Conceito* é possível pensar a subjetividade singular como uma síntese do círculo de universalidade, particularidade e singularidade e como expressão da totalização do mundo.

A *Doutrina do Conceito*, na condição de lógica da liberdade<sup>2</sup>, especialmente em sua estrutura conceitual de conceito, juízo e silogismo, é aqui sustentada como uma lógica da intersubjetividade. Não é apenas na *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo sobre a consciência-de-si, onde Hegel formula as bases filosóficas do conceito de reconhecimento e de intersubjetividade, mas é no coração da *Doutrina do Conceito* onde encontramos os fundamentos lógicos e ontológicos de uma teoria da intersubjetividade. Isto se

---

<sup>2</sup> Dentre as obras mais representativas podemos citar: ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977; JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980; LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit*. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968; THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

torna ainda mais plausível com o desdobramento da *Doutrina do Conceito* no universo real da *Filosofia do Espírito* como um sistema de intersubjetividade histórico. Uma análise mais aprofundada da esfera do espírito objetivo, especialmente a partir das determinações de Estado e História universal, leva à conclusão de uma plataforma de intersubjetividade universal. A Filosofia da história é a plataforma da dialética do reconhecimento universal, pois a multiplicidade de culturas atravessa-se e é atravessada pela dinâmica multilateral da interculturalidade global. Emil Angehrn escreve:

O caráter de reconhecimento da estrutura do conceito pode ser tomado na compreensão específica, que o sentido da relação do conceito numa relação livre ao outro, que mesmo é sabido como livre, fica implícita. Na reconciliação do singular com o universal, na qual realiza a verdadeira universalidade, parece inaugurar um horizonte real de intersubjetividade. Primeiro, que o singular no outro não vê mais a sua autonomia e reconhece o outro como autônomo. Na reabilitação da objetividade e a introdução da verdadeira subjetividade para o encontro do singular autônomo, que em análoga autoafirmação não procura mais a relação de subsunção. Também é a universalidade, na qual se move o sujeito singular, uma necessidade intersubjetiva constituída. Nesta confluência converge a Filosofia do Espírito, quando ela introduz a relação do reconhecimento, onde a autoconsciência se estabeleceu como universalidade, que veio a ser autoconsciência universal (ANGEHRN, 1977, p. 78).

Segundo exposição do comentarista de Hegel, na fundamental dialética do conceito é articulada um sistema de intersubjetividade. Numa primeira aproximação, na reconciliação da universalidade com a particularidade na singularidade, é estabelecida a estrutura lógica da intersubjetividade. As múltiplas particularidades imanentes à universalidade inteligível não são particularidades empíricas, mas representam a multiplicidade dispersa de subjetividades congregadas e reintegradas no momento da singularidade. É nesta esfera que a multiplicidade de sujeitos retorna à sua verdadeira universalidade, constitui o sistema universal de relações e forma a autoconsciência universal. Nesta

abordagem, é possível construir a suprassunção do sistema de Relação absoluta, da *Doutrina da Essência*, no sistema de intersubjetividade, da *Doutrina do Conceito*, no qual a multiplicidade de sujeitos mutuamente relacionados entre si no círculo da reflexão sobre si mesmo e sobre o outro e a unidade desta dupla reflexividade, forma o sistema universal. A interrelação de todos os sujeitos com todos os sujeitos estabelecida a partir de um caminho de universalização que começa por uma simples relação intersubjetiva entre dois sujeitos, se amplia para uma esfera comunitária, configura-se numa rede de intersubjetividade intercultural e resulta na autoconsciência universal. Nesta configuração, todos os sujeitos estabelecem um sistema de densas relações, universalizam-se na concretude do conceito universal e mergulham na interioridade da sua racionalidade. Nesta dialética, a universalidade do conceito mediatiza a multiplicidade da particularidade ao circunscrever esta esfera nas suas interações, ao passo que a particularidade mediatiza a universalidade como fundamento de seu autodesenvolvimento imanente.

A circularidade ampla da *Doutrina do Conceito* é completada nas teorias do juízo e do silogismo. Sem adentrarmos nesta parte fundamental da exposição hegeliana, no juízo, uma multiplicidade de predicados aplicados ao sujeito finito, e este como um fundamento concreto de síntese de um conjunto de predicados aplicados a múltiplos outros sujeitos faz do juízo um processo de autodesenvolvimento e autodeterminação da subjetividade infinita. Um mesmo predicado é aplicado a múltiplos sujeitos e este aparece como fundamento de um sistema de formas de universalidade, quando se transforma em totalidade e universalidade concreta. Nesta lógica, o predicado baixa na condição dos sujeitos empíricos e finitos, e estes se universalizam na forma concreta e complexa da concretude da subjetividade. A universalidade dos predicados mergulha na multiplicidade de sujeitos universalizados e totalizados num sistema relacional resultante na intersubjetividade. Nesta argumentação, a *Doutrina do Conceito* hegeliana pode ser



coextensivamente considerada como uma teoria da subjetividade universal e absoluta e uma teoria da intersubjetividade. Por um lado, a subjetividade absoluta é universalmente estruturada por um sistema de subjetividades interconectadas na forma do juízo e do silogismo onde aquela se determina; por outro, as múltiplas subjetividades estabelecem um sistema de relações que se concretiza na universalidade da subjetividade absoluta. A teoria do silogismo caracteriza a completude do círculo do conceito no qual a particularidade é determinada como mediação entre a universalização e a singularização do conceito, em círculos relacionais integradores da absolutividade e da singularidade. Completamos este ponto com Emil Angehrn:

A liberdade se deu como centro e como ponto angular do sistema. A filosofia está integrada à totalidade do conceito de liberdade, ela é a sua determinação essencial como uma teoria da liberdade. Partindo de dois pontos de vista a serem especificados mais adiante, o que significa para o sistema, como a sua forma e o seu conteúdo que são constituídos por meio de um conceito de liberdade. O sistema é teoria da liberdade, no qual é por um lado uma Filosofia da História, por outro lado uma Teoria do Espírito absoluto e por fim uma Teoria a Filosofia – ou filosofia que se concebe a si mesma (ANGEHRN, 1977, p. 420).

O texto introduzido ajuda a compreender o significado mais amplo da *Doutrina do Conceito* como uma lógica da liberdade. Como ponto angular, a liberdade se desdobra no vasto e complexo sistema hegeliano, na condição de força articuladora de seu desenvolvimento. Como teoria da liberdade, o sistema filosófico caracteriza a dimensão tridimensional de Filosofia da história, Teoria do espírito absoluto e Teoria da filosofia. Como Filosofia da história, o sistema hegeliano é uma sistematização do processo de mediação entre História e Filosofia, na medida em que a História é a efetivação da racionalidade filosófica e a Filosofia, quando aparece como ponto mais alto do desenvolvimento histórico, significa a sua crítica radical. Como Filosofia da história, a Filosofia é a tradução do tempo histórico e da

efetividade da liberdade na significação, inteligibilidade e sistematicidade típicas do pensamento filosófico. Nesta perspectiva, toda a filosofia passa pela História, tem uma História e se manifesta em várias concepções filosóficas num movimento global de autoconstrução filosófica. A Filosofia é uma Teoria do Espírito absoluto, na perspectiva de uma compreensão filosófica do Absoluto, de uma autocompreensão filosófica do homem no Absoluto e de autorreconhecimento do Absoluto na Filosofia. A peculiaridade desta esfera é a circularidade global na qual todas as esferas do sistema se mediatizam e se interpenetram circularmente, quando cada uma realiza as posições de primeiro termo, mediação e conclusão da mediação silogística, e cada uma das esferas aparece com as figurações lógicas de universalidade, particularidade e singularidade. Na mesma medida, o sistema filosófico aparece com uma Teoria da filosofia, no sentido de uma autocompreensão filosófica da filosofia, a sua autossistematização histórica e uma reconfiguração universal da filosofia no sistema filosófico.

O círculo relacional da *Doutrina do Conceito* expõe ainda a dimensão fundamental do desdobramento a partir de sua interioridade das diferentes determinações do real e as suas mais variadas funções silogísticas no universo da racionalidade filosófica. As determinações do conceito não são exteriormente relacionadas como momentos estanques do processo, mas cada uma das determinações configura-se como a totalidade do conceito. Nos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade, no círculo do intercambiamento conceitual, cada uma configura-se como universalidade, particularidade e singularidade. Analogamente a esta lógica, a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* se desdobram, cada uma, nas funções de universalidade, particularidade e singularidade. Não se trata mais de uma sequência linear e horizontal segundo a qual cada uma destas esferas ocupa uma função estática no todo da *Enciclopédia*, mas o processo universal de mediação estabelece uma circularidade completa na qual cada uma

das esferas circula por diferentes posições, significações e funções na totalidade do sistema filosófico.

A *Doutrina do Conceito* é o coração, a pulsão fundamental, a estrutura categorial e o movimento racional de desenvolvimento do sistema enciclopédico como um todo. As esferas da Lógica, da Natureza e do Espírito não constituem apenas círculos exteriormente relacionados entre si e internamente perpassados pela racionalidade do conceito, mas cada uma delas caracteriza a totalidade do sistema em sua circularidade própria. Em outras palavras, cada parte representa a totalidade do sistema particularizada na determinação de cada círculo, em cuja lógica cada parte representa uma síntese silogística e aparece como totalidade. Na verdade, o resultado da exposição silogística transforma cada parte na totalidade relacional do sistema, pois, de certa forma, em cada uma delas estão integradas sinteticamente as outras partes, dialeticamente constituídas na totalidade na qual cada uma se estende nas outras e em cada uma as outras partes estão implicadas. Desta forma, a *Ciência da Lógica* não se restringe à posição de primeira parte do sistema filosófico, mas ela perpassa as outras partes na condição de substancialidade intrínseca e articula a estrutura intraesférica e interesférica do sistema. A *Filosofia da Natureza* aparece como totalidade do sistema porque é resultado da autodiferenciação e exteriorização da Lógica, articula internamente uma Lógica e contém indeterminadamente em seu sistema os fundamentos da *Filosofia do Espírito*. Esta, por sua vez, aparece como a totalidade do sistema filosófico ao figurar como a síntese entre as esferas anteriores, pois nela convergem a Lógica e a atividade imanente do Espírito, oriunda da suprassunção da Lógica, e a efetividade enquanto segunda Natureza, oriunda da *Filosofia da Natureza*. Neste viés, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* esboça um conjunto de mediações em movimentos de totalização e de particularização, transformando o sistema na interligação intrínseca de suas partes constitutivas, que ocupam neste movimento as várias posições e significações. Bernhard Lakebrink escreve:

O Logos não é aqui apenas como Ideia, como na Lógica, não mais apenas saber absoluto como na Fenomenologia, mas como Espírito absoluto. O Logos é Espírito absoluto, enquanto ele não apenas brota das determinações do pensamento (Lógica), não apenas das formas da consciência (Fenomenologia), mas das realidades da Natureza e da História, Espírito subjetivo e objetivo, da arte e da religião que a si mesmas se reconduzem. Esta recondução do Logos a partir das efetividades do mundo e do espírito é o Espírito absoluto na forma do desenvolvimento a partir da filosofia, a si mesmo tornado autodeterminação circular: no final da Lógica o Logos se exterioriza como Ideia absoluta, uma vez imanente, no interior da Lógica, onde ele se renova como pensamentos do ser. Logo o Logos se exterioriza no final da Lógica como transiente, no qual se determina como criador do mundo. A partir desta exteriorização, a Ideia absoluta ou o Logos reconduz a si mesmo e se sabe a si mesmo no final da Enciclopédia como Espírito absoluto. O Espírito absoluto é resultado (fim) do espírito finito e seu mundo. As duas realidades o antecipam e são nesta sua principalidade sempre apenas como resultado [Espírito absoluto] como dependentes do princípio (LAKEBRINK, 1968, p. 24-25).

Para Hegel, a completude do *Logos* é o Espírito absoluto. O sistema filosófico como um todo é estruturado em vários momentos, especialmente no movimento e na estrutura interna de cada uma de suas determinações que constituem totalidade, as relações entre as esferas filosóficas que se constituem na fundamental reciprocidade e relacionalidade, a constituição do Logos filosófico do Espírito absoluto que emerge da intercomunicação interesférica entre todas as esferas como círculo dos círculos e retorna a elas no processo de particularização. Na formulação hegeliana, o Espírito absoluto caracteriza o círculo global, universal e absoluto que compreende o processo de passagem da *Ciência da Lógica* nas determinações concretas da Natureza e do Espírito, retoma à sua universalidade absoluta a partir da efetividade do mundo e constitui a universalidade do círculo dos círculos. Em outras palavras, o Logos filosófico se exterioriza nas esferas do real como um processo dialético de

ampliação e complexificação, e retorna à sua interioridade na absoluta reflexividade filosófica do Espírito. Nesta figuração filosófica ampla, o Espírito absoluto conjuga sinteticamente dois movimentos estruturantes presentes na História da Filosofia. Um é o movimento ascensional do mundo sensível em direção ao mundo inteligível, como movimento da racionalidade predominante na filosofia grega, e o movimento descensional onde a absolutividade do Logos se rebaixa à condição do mundo empírico e contingente. Não se trata mais do desdobramento da racionalidade a partir da universalidade e inteligibilidade da Lógica, diante da qual as outras esferas seriam consequentes e posteriores, mas o círculo universal do Espírito absoluto brota do movimento de interação entre as esferas que constituem a circularidade universal. O saber de si mesmo e o saber do homem do Espírito absoluto é a Filosofia.

### **Considerações finais**

No texto esboçamos alguns argumentos básicos que visam explicitar o caminho de passagem da *Doutrina da Essência* para a *Doutrina do Conceito*. Trata-se de uma questão fundamental porque o próprio Hegel diz se tratar do caminho mais duro e mais difícil para construir uma nova racionalidade filosófica. Por este viés, a *Doutrina da Essência* é um texto demolidor, crítico e destrutivo, enquanto a *Doutrina do Conceito* é construtiva e propositiva.

É evidente que a questão proposta está longe de ser resolvida. Sabe-se da densidade dos textos onde Hegel formula o sistema de Relação absoluta, nas relações de substancialidade, causalidade e interação; e o texto que introduz a *Doutrina do Conceito*, estruturado pelas categorias de universalidade, particularidade e singularidade. Não procuramos reconstruir estes textos em sua estrutura argumentativa mais profunda, pois isto seria muito difícil num artigo. Apenas procuramos esboçar o seu sentido fundamental e indicar alguns desdobramentos.

O que Hegel propõe no livro da *Doutrina da Essência*, especialmente na trajetória final dele, e no livro da *Doutrina do Conceito*, é simplesmente revolucionário e inovador. Esta contribuição hegeliana ainda é atual, ainda não foi superada por novas concepções e formulações filosóficas da atualidade, mas está na base das principais teorias filosóficas e científicas da atualidade. As Teorias filosóficas da Complexidade e dos Sistemas, as Teorias científicas de Gaia, Ecossistemas e Evolução deitam as raízes na filosofia hegeliana.

A *Doutrina do Conceito* tem como significação mais profunda a lógica da liberdade, como principal resultado da passagem da essência para o conceito. É por esta razão que destacamos como significação fundamental da *Doutrina do Conceito* a constituição de uma teoria da intersubjetividade, efetivada na Filosofia da História universal. Como expressão mais ampla da Filosofia do real, a História é o campo ético e político de constituição de estruturas de reconhecimento universais e de apreensão do tempo no conceito. A *Doutrina do Conceito*, desta forma, deve ser entendida como o pensamento da atualidade e como o pensamento que se atualiza permanentemente no movimento histórico de atualização do espírito do tempo.

A *Doutrina do Conceito* se orienta por uma pulsão racional e vital. A cada grau de fundamentação e a cada novo círculo de efetividade, o conceito eleva toda a sua potencialidade categorial, lógica e ontológica a esta nova esfera de concretude universal. É neste sentido que o conceito se desdobra num sistema de círculos e retorna ao seu fundamento neste movimento de ampliação. Neste caminho de autodesenvolvimento e autodeterminação do conceito, evidenciamos as esferas da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito* como constitutivas da pulsão circular do movimento de particularização, de singularização e de universalização. Entendemos que o movimento de desdobramento destas determinações do conceito, em seu dinamismo completo, é inseparável do desdobramento na totalidade do sistema filosófico, já claramente expressa por Hegel no começo da *Doutrina do Conceito*.

## Referências

ANGEHRN, E. **Freiheit und System bei Hegel**. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: 2. A Doutrina da Essência. Trad. de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, GWF. **HEGEL**: Ciência da Lógica. Trad. de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. 2 b.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Hamburg: Felix Meiner, 1999a. 2 b.

HÖSLE, Vittorio. **Hegels System**. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

JARCZYK, G. **Système et Liberté dans la Logique de Hegel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.

LAKEBRINK, Bernhard. **Die Europäische Idee der Freiheit**. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968.

THEUNISSEN, Michael. **Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat**. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

## A ciência da lógica e o capital – dando um passo atrás para dar dois à frente

*Leonardo F. Guimarães<sup>1</sup>*

### Introdução

*Trinta raios convergem ao vazio do centro da roda  
Através dessa não-existência existe a utilidade do veículo  
A argila é trabalhada na forma de vasos  
Através da não-existência existe a utilidade do objeto  
Portas e janelas são abertas na construção da casa  
Através da não-existência  
Existe a utilidade da casa  
Assim, da existência vem o valor  
Da não existência a utilidade*

**Lao Tsé**

*Um passo atrás, dois à frente*

**Vladimir Ilyich U. Lenin**

Há algo de comum entre a crítica de autores pós-estruturalistas aos enunciados universais, as disputas em torno de projetos políticos de perspectiva anticapitalista e alguns debates no interior do marxismo: a tensão no relacionamento entre unidade e

---

<sup>1</sup> Professor do IFSP e doutorando em Economia do Desenvolvimento pela FEA-USP. [Leonardo.ora@gmail.com](mailto:Leonardo.ora@gmail.com) ou [leonardoguimaraes@ifsp.edu.br](mailto:leonardoguimaraes@ifsp.edu.br).



multiplicidade. Em última instância, essa tensão se mostra do problema da práxis científica e até mesmo nas práticas *mainstream* da ciência ela marca presença, basta notar a forma mais geral e vulgar como o problema do método científico é apresentado nos manuais de metodologia científica utilizados nos cursos de graduação: a divisão entre dedução e indução.

Tal é, de modo simples, a tensão e a contradição entre o pensamento e a coisa pensada. O primeiro se expressa por categorias, identidades, diferenças, limitações e relações lógicas; o segundo se movimenta no concreto sensível como algo múltiplo, contingente e por sua lógica própria, não-idêntica à do pensamento. Neste ensaio, os termos e categorias que polarizam esses debates são separados como elementos da ordem do *uno* ou do *múltiplo*.

No polo do uno temos elementos como: universal; geral; absoluto; “o todo”; lógico; necessário; determinado; idêntico etc. No múltiplo, seguem: particular; específico; relativo; “as partes”; sociológico; contingente; indeterminado; não-idêntico (que pode ser diferente, diverso, oposto ou contraditório) etc.

Assim, é possível pôr na ordem do discurso teórico o questionamento sobre como se relacionam universalidade e particularidade na objetividade social. Se, por um lado, Hegel, na *Ciência da Lógica* atribuiu a tal questionamento a ordem do *conceito*, Marx decidiu que, dado o objeto concreto da *Economia Política* e da luta de classes, o correto seria tratá-lo no âmbito das *formas sociais*.

Neste ensaio o desdobrar da dialética será acompanhado até alcançarmos um desenvolvimento mais preciso do conceito de *forma social*. A partir daí, tentaremos expor como superar certas dicotomias que se apresentam nos debates dentro do marxismo, de modo a aproximar a noção de *fundamento completo* da WL de Hegel do *fundamento social* que dá sustentação ao conceito de *forma social* em Marx. Tenta-se assim mostrar que é possível, por meio da apropriação da WL, atentar para e entender os elementos efetivos, sociais e políticos da realidade, de modo que seja possível a

incorporação de elementos reais da luta de classes numa análise coerente com a dialética mais filosófica.

Entende-se aqui o projeto dialético como aquele que visa organizar a contradição. O objetivo central deste artigo é, portanto, com o foco colocado na noção de *forma social*, contribuir para a reflexão em torno da própria noção de dialética e principalmente de seu lugar como parte do “método”<sup>2</sup> da Economia Política. Espera-se que isso auxilie na tarefa de manter viva uma dialética que, pela sua própria essência e formação histórica, seja crítica. Sabendo que toda uma tradição que vem de Hegel entende a dialética como um “espírito de contradição organizado” (Arantes, 1996, p. 213), a torção feita aqui, que predica a dialética como *projeto* e não como *espírito* é intencional.

Este ensaio, portanto, busca acentuar a dimensão propositiva da intervenção no interior do debate intelectual, embora não perca de vista a negatividade inerente à dialética enquanto *espírito*. Assim, considerando a intelectualidade como um campo social *em disputa* e *de disputa*, a intenção é participar da *posição* da dialética enquanto *projeto*, ainda que se opere na dimensão do *espírito*.

Pode-se dizer que nos campos da crítica há uma tendência em polarizar teorias conforme a oscilação entre o universal e o particular. Com relação a isso, é indiferente os debatedores estarem mais ou menos investidos na tarefa de organizar a contradição dos fenômenos sociais. A prioridade analítica de cada um, intencionalmente ou não, delimita os determinantes centrais de sua compreensão sobre o processo sócio histórico: do lado da universalidade, esses determinantes se encontram principalmente naquilo que se move com o aparente automatismo lógico-conceitual; do lado da particularidade, trata-se da indeterminação vinda da contingência e das disputas que efetivamente acontecem no cenário da história, da política e da luta de classes.

---

<sup>2</sup> As aspas aqui se referem ao caráter problemático que envolve a noção de método. Como não é tarefa desta investigação adotar um posicionamento fechado sobre o que viria a ser, de fato, o método, preferiu-se não demarcar uma opção clara pelo uso ou rejeição do termo.

Diante disso, busca-se aqui construir uma pequena caixa de ferramentas que auxilie na conciliação entre esses polos, tendo como questão central a noção de *forma social*, que foi mobilizada, mas pouco tratada como conceito ou categoria em si. Karl Marx, criador do termo, nunca o definiu, como foi o caso da tradição marxista até os anos 1980 com as primeiras publicações ligadas a novas estratégias de recuperação da influência de WL em DK. Mesmo nos grupos ligados a essas publicações, por vezes o termo é tratado por um uso dedutível do vernáculo, sem maiores contextualizações – tais autores não foram abordados com respeito à questão, por não auxiliarem no desenvolvimento do conceito em si.

Sendo assim, o esforço deste ensaio é cunhar, a partir da investigação da WL em conjunto com DK, as versões “sociais” de algumas das *formas do movimento* contidas na *Doutrina da Essência* (WL) para, ao fim, circunscrever de modo mais preciso aquilo que poderia ser entendido como *forma social*. Além disso, busca-se explicitar, por meio de tal investigação, alguns elementos centrais de uma formulação de dialética que tem como objetivo ser praticamente utilizável na análise concreta da realidade socioeconômica atual.

A estrutura e a organização deste ensaio buscam reproduzir na forma seu próprio conteúdo, conforme será desenvolvido na primeira seção, sobre a importância de o ordenamento dos conceitos ser adequado ao objeto ao qual eles são imanentes. Assim, o objeto aqui não é o *logos* em seu movimento de relação com os objetos, como é o caso da WL, nem tampouco a Economia Política, como em DK. O objeto ao qual este ensaio busca se manter imanente se encontra na própria produção científica orientada pela dialética que se inspira nos traçados metodológicos produzidos por Hegel e Marx. Sobretudo, tal objeto ocorre prioritária, mas não exclusivamente, no interior do campo acadêmico da *Economia Política Marxista*. Assim, a totalidade da qual nos ocupamos aqui é a produção científica dialeticamente orientada no campo acadêmico, sendo seu recorte específico a conciliação entre as posições que assumem os elementos

do uno ou os do múltiplo, mantendo, no entanto, a tensão contraditória necessária a tal unificação.

A primeira seção se ocupa ainda da forma de falar dos objetos, mas já em um processo mais avançado de contato com esse *fundamento-chão* (*Grund*). Suas perguntas mobilizadoras são: como organizar discursivamente as *determinações* e *determinidades* interiores do objeto? Em outros termos, com o que deve começar a ciência e que ordem ela deve seguir no encadeamento dos momentos do objeto dispostos no texto? – Dever, aqui, se refere à necessidade do próprio objeto e da relação que se busca estabelecer com o mesmo.

As seções 2 e 3 se ocupam mais diretamente de trazer à tona as categorias da WL que são centrais a esta investigação e buscar produzir suas versões adequadas ao projeto dialético das ciências particulares.

## 1. Uma questão de ordem

Na disciplina dialética relações de causalidade raramente se dão de forma direta e unidirecional e dificilmente é possível definir um começo e uma consequência seguindo as leis do silogismo da lógica formal. Assim, o problema de como começar uma ciência é recorrente e complexo. Como pode ser visto na abertura da Doutrina do Ser na *Ciência da Lógica*, “Com o que precisa ser feito o início da ciência?” (HEGEL, 2016, p. 69). A questão não é “como podemos começar a ciência”, mas como esse início **precisa** ser feito. A necessidade aparece como uma categoria filosófica que fala sobre a imanência e surge da dignidade os movimentos do objeto. O início não é uma escolha arbitrária que surge do pensamento de um autor, mas algo que diz respeito à organização da coisa.

A questão não é menos importante no marxismo. Em Marx, parte significativa das discussões sobre método e ontologia se dá em torno do ordenamento das categorias e da relação entre método de exposição e método de investigação. A própria relação entre a organização dos *Grundrisse*, plano geral da obra que elaborou entre

1857-58, e todas as suas transformações até a redação de *O Capital* indica a relevância no método das questões da ordem e da forma da exposição.

Os inícios efetivamente adotados nas obras de autores da dialética podem nos informar bastante sobre a objetividade e o método. Na WL, Hegel entende que é necessidade do próprio objeto da lógica um começo a partir do *Ser*, puro, abstrato, imediato e indeterminado. Marx, por outro lado, diz nas *Notas marginais ao Tratado de Economia Política de Adolfo Wagner* que ele não parte dos conceitos, mas das *formas* sociais (MARX, 2011). Em DK, ele começa com a mais aparente e simples das *formas sociais* com as quais a riqueza se mostra nas sociedades capitalistas: a mercadoria.

Se o objetivo for tratar das relações de capital, essência da forma capitalista de organizar o trabalho, a produção e a distribuição de riquezas, a mercadoria é o elemento aparente mais simples – um aparecimento (*Erscheint*) que carrega consigo as marcas das mediações entre todas as determinações interiores da relação de capital enquanto essência. Mas, se o objetivo for fazer um exame das categorias do pensamento e elas forem o próprio objeto, começar pelo ser é observar a categoria mais simples, mais imediata possível, das formas do pensamento tomadas como seu próprio objeto. Começar pelo ser, no caso da WL, é inverter o idealismo transcendental do *Penso, logo sou*. Essa inversão é feita por Hegel ao dizer que há algo que *é* e esse é a condição mínima para pensar. Começar pela *aparência* da *forma social*, no caso de Marx, evidencia algo central na inversão que a dialética materialista produz sobre a dialética hegeliana.

A *forma social* e seus modos de aparecimento são essenciais nesta proposta de tornar mais precisa a exposição da dialética materialista. Marx deixou muitas investigações sobre a sociedade, mas muito pouco a respeito dos métodos e procedimentos de como conduzir novas investigações. Trata-se, neste artigo, de construir o conceito de *forma social* recorrendo ao conceito de *forma* dentro do texto hegeliano, tendo em vista a sua centralidade na *Doutrina da Essência*.

## 2. As determinações de reflexão

Para as dialéticas da imanência, a *essência* não é um ser aí escondido pela *aparência*, mas um complexo de relações contraditórias que media *ser* e *conceito* – a *suprassunção* do ser. Essência diz respeito, assim, à relação interna e infindável entre as *determinidades* ou *categorias* da própria coisa, e não apenas a alguma substância estática e velada. Pode-se dizer que, para Hegel, a *essência* é o conjunto organizado de relações reflexivas que ocorrem em um determinado objeto. (HEGEL, 2017, p. 31-93)

Seguindo na Ciência da Lógica, é possível definir as relações reflexivas (ou reflexão, em termos gerais) como as que ocorrem entre *determinidades* que se causam mutuamente, sem ser possível delimitar uma causa unilateral. Determinidades (*Bestimmtheit*), por sua vez, são as formas que o movimento de algo assume, tem em si ou é suposto que assuma em um dado momento do tempo ou do pensamento. *Determinidade* se diferencia de *determinação* (*Bestimmung*), que se mostra como a tendência de algo, um impulso que produz um movimento direcionado, para além das barreiras definidas num *momento* específico do objeto de interesse. As *determinações* consolidam os *momentos* de um objeto como *determinidades*, que, por suas próprias determinações, reiniciam sempre o mesmo processo<sup>3</sup>.

A primeira dessas determinações<sup>4</sup>, como vimos, é a *identidade*. A afirmação de que um termo é igual ou idêntico a outro (**a = b** ou

---

<sup>3</sup> Em função disso, *determinidade* pode também ser traduzida como *categoria*. No famoso texto da Introdução de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx afirma que “... as categorias exprimem formas de modos de ser, **determinações de existência...**”. (MARX, 1978, p.121, grifos meus). Em outras palavras, a *determinidade* é uma *determinação* que é posta pela *existência* (também ela mesma uma *determinação*), ainda que se possa reconhecê-la, por assim dizer, “em abstrato”, desligada de suas formas efetivas de existência.

<sup>4</sup> São quatro as determinações de reflexão que antecedem o fundamento. Todavia, a diferença se divide em diferença absoluta e diversidade. Assim, por vezes aparece escrito quatro determinações e são escritas cinco, posto que estamos chamando a diferença absoluta simplesmente como diferença e colocando ela em relação com a diversidade; Identidade, diferença/diversidade, oposição e contradição.

**a;=b**) é um juízo reflexivo, mais especificamente, de identidade, na medida em que algo característico de **a** é percebido como existente de forma idêntica em **b**, e vice-versa. Ou seja, há uma projeção de **a** em **b** e de **b** em **a**, que, na linguagem hegeliana, é chamada de *reflexão*. Entre identidade e diferença há uma relação de *necessidade* em que uma pressupõe a outra. Dizer que **a = a** é mera tautologia, um juízo trivial, de pouco interesse para nossos propósitos.

Um exemplo de juízo de *identidade* é dizer que um automóvel é um meio de transporte. Todavia, um automóvel não é um avião ou um barco, que são igualmente meios de transporte. O negativo presente em cada termo impossibilita a perfeita adequação e a identidade simples. Como reflexão, a identidade é a projeção de qualidades de **a** em **b**, e vice-versa, e se interverte (*Umschlagen*) na *diferença*. Em toda identidade, há diferença, há não identidade.

A determinação seguinte, é, por isso, a *diferença*, que pode ser decomposta em duas formas. A *diferença absoluta*, que é a diferença específica entre *duas determinidades* e a *diversidade*, que contempla a pluralidade de diferenças entre as *múltiplas determinidades* de algo em uma *identidade*. No exemplo anterior, tomando “meio de transporte” como uma identidade, existe uma diversidade de existências particulares diferentes: automóvel, avião, barco, etc.

Cada diferença entre um objeto **a** e um objeto **b** pode ser descrita como a diferença entre **a** e **não-a**, em que **b**, não sendo **a**, passa a ser chamado de **não-a**. Portanto, cada *diferença* passa como uma *oposição* entre **a** e sua negação, **não-a**. Da mesma forma que a *identidade*, a *diferença* e a *oposição* são reflexões operadas entre **a** e **b**, uma sendo determinada em função da outra.

Em termos da lógica hegeliana, tanto *passar* (*Übergehen*) quanto *interverter* (*Umschlagen*)<sup>5</sup> são modos do trabalho do negativo, que se expressam como processos que levam uma *determinidade*, por

---

<sup>5</sup> Não parece haver diferenças substanciais nos usos de *passar* ou *interverter* na WL, e não foram encontradas na literatura de apoio distinções conceituais entre os termos. *Interverter*, que se entende como *passar* com ênfase na oposição, é mais recorrente na *Doutrina da Essência*, e *passar*, na *Doutrina do Ser*.

suas *determinações* mesmas, a tornar-se outra. O negativo de cada determinidade impõe que cada uma *passe* a ser *outra*.

A predicação não é capaz de esgotar, na relação entre termos, o fato de estes, ao serem mais de um, preservarem sempre suas diferenças, de onde se compreende que a identidade não se vincula às três leis clássicas do pensamento. A interservação é determinada pelo negativo da objetividade subjacente à predicação. Assim, o uno se manifesta como múltiplo e a identidade se interverte no *não-idêntico*.

A *diferença*, pela negatividade inerente à relação entre os termos, pode se transformar, em *oposição*. Assim, o *trabalho do negativo* descrito acima é sucessivo. A identidade se interverte na diferença por meio do negativo; do mesmo modo, a diferença se interverte em oposição. O sucessivo trabalho do negativo faz com que cada categoria possa ser compreendida como “mais negativa” que a anterior. Por isso, cabe lembrar, não é a mesma coisa analisar a relação entre os objetos pelos critérios da diferença ou da oposição, posto que ambos são movimentos necessários da reflexão e da essência.

A conexão entre diferença e oposição guarda significados mais profundos do que a conexão entre identidade e diferença. Um *limite* separa o mesmo do outro, o dentro do fora de um ser-em-si, de um algo determinado, e coloca a possibilidade de alteridade. Nesse sentido, a diferença é a negação da identidade de um ser-em-si determinado (uma coisa ou algo), e toda alteridade é uma não-identidade, pois cada **b**, **c** ou **d** que sejam eles próprios seres-em-si são um **não-a**. Em toda alteridade mora a identidade porque, ainda que sejam coisas diferentes, **a**, **b**, **c**, e **d** são idênticas em suas qualidades de ser coisa, do mesmo modo que automóvel, avião e barco são idênticos em sua qualidade de ser meio de transporte.

Um tipo singular de oposição se *movimenta* na direção de seu outro negando e destruindo a identidade. Hegel chama de contradição essa forma específica de oposição que emerge das determinidades interiores de uma coisa e nega sua identidade. Assim, é importante ressaltar que nem toda diferença ou oposição é uma contradição no sentido dialético do termo.



Na Economia Política marxista, a principal contradição é a contradição capital-trabalho: o capital só existe por meio da exploração e do consumo do trabalho vivo, de sua destruição; frise-se que, nisso, o capital depende daquilo mesmo que destrói. O trabalho assalariado (e a extração de mais valor que ele implica) é uma forma *particular* de exploração do trabalho que é definidora do capitalismo.

As contradições acarretam o movimento constante de atração e repulsão entre determinidades interiores à totalidade. A contradição capital-trabalho cria valor, capital, e também exploração, miséria e desemprego para a classe trabalhadora. Nela, o modo de produção capitalista é a totalidade, enquanto o trabalho alienado e o capital são determinidades interiores contraditórias centrais.

Que o capital se determine pela dependência do que lhe é contraditório e, mais especificamente, de sua exploração, está na raiz do processo que exige o uso da força, da autoridade e da manipulação para manter sob seu domínio a classe trabalhadora que, *logicamente*, tende a se opor a tal expropriação.

No âmbito da Economia Política marxista, trabalho e capital não são apenas “diferentes”. Eles são mais que “diferentes”. Eles se opõem. Mais do que se opor, eles se contradizem. Um se determina pelo outro, dentro da relação contraditória que mutuamente estabelecem de serem idênticos e opostos. No modo de produção capitalista, de um lado, a melhor forma de definir o trabalho é dizer que ele é capital (variável) e a melhor forma de definir capital é dizer que ele é trabalho (não pago) acumulado. De outro, porém, capital só se define como o outro do trabalho (seu oposto), o mesmo acontecendo com o trabalho.

### **3. Com o que devem começar as ciências particulares – da forma absoluta de Hegel às formas sociais de Marx**

São as *formas sociais*, e não os *conceitos*, o ponto de partida de Marx para suas análises sobre o modo de produção capitalista. A

noção de forma social vem sendo utilizada por alguns marxistas (Mascaro, 2013; Pachukanis, 1988; Paulani, 2014; Rubin, 1987). Todavia, a única definição mais precisa da mesma é dada por Christopher Arthur (2009) como *universal abstrato*, não sendo justificada nem com base em WL nem em DK. Esta seção visa contribuir para precisar nosso conceito de *forma social* utilizando como inspiração a análise das formas do movimento da *Doutrina da Essência* da WL. Visamos ainda colaborar com a literatura marxista ao precisar o entendimento de um conceito extensamente mobilizado pela literatura marxista, mas não tratado diretamente por Marx, nem pela maior parte do campo marxista.

O procedimento de análise parte da exposição dos movimentos lógicos de Hegel e busca explicitar como os termos foram utilizados em DK, investigando a existência aí de uma possível transposição daqueles para suas formas *propriamente sociais* e adequadas à análise de uma ciência particular como a Economia Política marxista. Novamente, a finalidade é expor e mobilizar as construções meta-teóricas e imanentes da dialética ilustrando a possibilidade e a necessidade de manter dentro da exposição conceitual a tensão entre o empírico e múltiplo e as leis e movimentos gerais. No sentido aqui utilizado, tensão diz respeito à inseparabilidade e à não dissolução das diferenças, oposições e contradições entre os dois polos. A primeira parte desta seção tratará diretamente do conceito de fundamento na WL e de seus usos em DK. Na sequência, o argumento avança do *fundamento* para a *forma* e trata do papel desta na passagem para a *existência* e o *aparecimento* (*Erscheint*).

### 3.1 Do fundamento ao fundamento social

Que a WL comece pelo imediato, indeterminado e abstrato, em primeiro lugar, não é algo que implique dizer que esse imediato seja a causa de todo o sistema. Não se trata, no modo de exposição circular do Sistema, de procurar uma *causa sui*, uma causa primeira de todos

os fenômenos. Em segundo lugar, tal escolha não é fruto de uma predileção do autor, ou de uma tendência ao idealismo transcendental, na interpretação que vem sendo desenvolvida até aqui. Ela é fruto do fato de que seu objeto é, em si e para si, puro e abstrato.

pelo fato de que o *resultado* apenas surge como o fundamento absoluto, o avançar desse conhecer não é algo provisório, nem algo problemático e hipotético, mas tem de ser determinado pela natureza da própria Coisa e do próprio conteúdo.[...] Assim, a *razão* de por que, na ciência pura, inicia-se do ser puro foi antes indicada imediatamente nela mesma. [...] Esse é o lado segundo o qual esse *ser puro*, esse absolutamente imediato, é igualmente o que é absolutamente mediado. (HEGEL, 2016, p. 104-105)

Assim, não é um princípio abstrato e genericamente aplicável do pensamento hegeliano que o ser puro seja o começo. O que Hegel afirma na *Doutrina do Ser* é a necessidade de um começo no imediato e indeterminado de cada objeto da análise científica. O aparecimento da essência ocupa esse lugar no caso da Economia Política marxista. Como já mencionado, segundo Grespan (2012), a inversão do pensamento hegeliano por Marx se dá na passagem do que está *dentro* para *fora*. Pelo termo *dentro*, entenda-se a essência, seus momentos e determinidades, e o fato de ela ser o ponto de conexão e vinculação reflexiva entre o *ser* e o *Conceito*. (HEGEL, 2017, p. 31-35)

Dito de outro modo, as determinidades da essência constituem aquilo que permite a compreensão da dialética dos objetos, possibilitando igualmente que suas determinações e características sejam compreendidas no nível conceitual (e que se produza, portanto, teoria – conhecimento científico – sobre elas). Em termos hegelianos, como já dissemos, a *Essência* equivale à *passagem do Ser para o Conceito* – assumindo a relação imediata e indeterminada com o objeto em direção a um conhecimento que lhe seja imanente e consistente com a unidade de suas contradições reais, ininteligíveis antes da investigação científica. Se seguirmos no sentido dos argumentos e escolhas feitas até este momento,

entende-se por que a *essência*, com suas *determinidades*, *determinações* e *momentos*, é o elemento interno à lógica hegeliana (o dentro supracitado) que Marx “coloca para fora”.

O *fundamento* que, para Hegel, é a posição da *essência* como *ser aí* que se relaciona reflexivamente consigo mesma, se divide em dois grandes *momentos*: *fundamento absoluto* e *fundamento determinado*. O *fundamento absoluto*, primeiro momento desse conceito, é abstrato, simples e indeterminado. Enquanto *determinado*, o *fundamento* se expressa diferentemente como *fundamento formal*, *fundamento real* e *fundamento completo*.

O *fundamento* é a última das determinações da *essência* (sendo as demais, como já visto, identidade, diferença/diversidade, oposição e contradição), mas é tão peculiar e de tal forma se diferencia das anteriores que a WL lhe dedica um capítulo próprio<sup>6</sup>, separado daquele em que explora as demais determinações. Como nas dialéticas da imanência a ordem e o agrupamento dos conceitos reproduzem os movimentos internos ao objeto investigado, nada se dá de forma trivial ou arbitrária, o que se atesta até mesmo pela divisão das seções e capítulos. Torna-se possível então inferir, em caráter exploratório, que, em tal *modo de exposição* (*Darstellung*), o elemento imanente à WL são as determinações da reflexão suprasumidas como momentos e interiorizadas.

Entendidas como o *determinar puro*, as *essencialidades* anteriores ao fundamento são, desse modo, o movimento abstrato da *determinação*. Assim, elas se reduzem ao movimento de determinar, pois que somente o que determinam chega a ser determinado. Mas, neste *momento*, não são por si só algo determinado; são ato contínuo e se *intervertem* no *fundamento* – através da *rememoração* (*Erinnerung*) de suas relações com aquilo que determinam, superando (no sentido de *Aufhebung*) sua forma indeterminada. Determinações de reflexão não existem sem algo

---

<sup>6</sup> O segundo capítulo da *Doutrina da Essência* aborda as determinações da reflexão e o terceiro, o fundamento.

que possam refletir, não são nada em si mesmas e não têm qualquer autossustentação. (HEGEL, 2017, p. 80-92)

A supressão da dependência e da ausência de determinação própria das essencialidades aparece ao final do segundo capítulo da *Doutrina da Essência* da WL na dissolução da contradição pura. O se *determinar* somente no interior das unidades contraditórias faz com que a *contradição* se mostre como a força de *movimento* de tal *unidade* e, logo, passe a ser *determinada* como *determinação* específica de tal *unidade*.

A *contradição* se torna *determinada* como *fundamento* tão logo, de momento de *oposição* ao que determina, ela seja *internalizada* enquanto momento determinado de uma unidade contraditória específica. Em caráter de exemplo, cabe voltar à contradição capital-trabalho, pois entende-se que ela pode, inclusive, auxiliar os desenvolvimentos seguintes sobre a relação WL-DK. Distintamente da contradição enquanto tal – abstrata, pura, genérica e não delimitável, a contradição capital-trabalho é *particularmente determinada*. A contradição capital-trabalho retira sua determinação e sua unidade das múltiplas *formas sociais* pelas quais se manifesta concretamente como elemento *essencial* (no sentido teórico do termo) de sustentação e movimento do *modo de produção capitalista* – que cumpre o papel de unidade maior na qual a contradição é internalizada.

Nos termos de Hegel, o movimento de *superção* da indeterminação das essencialidades é um *ir ao fundamento* (*zu Grund gehen*) da reflexão sobre si mesma na relação com o *ser aí*. Nesse *ir ao fundo*, a contradição pura é negada pela determinidade da relação com o *ser aí* – e sua *abstração* é dissolvida. Ela passa a ser determinada como unidade dialética do objeto com as *reflexões* que ela opera, em conjunto com as demais *essencialidades*.

Essa unidade é o *fundamento* que, retomando o desenvolvimento anterior, surge como *determinação* (ainda que *superada*) da *essência*. O *fundamento*, além de *determinação*, é também *determinado* como unidade que põe o *ser aí*. A ampliação

do grau de determinação e concretude do fundamento, explicitada no modo de exposição da WL, se dá no desenvolvimento progressivo e *reflexivo* de suas determinidades por meio da *internalização* das oposições exteriores, configuradas como supressão dos momentos anteriores.

Como momento inicial, o *fundamento absoluto* é “*determinado de modo indeterminado*” (HEGEL, 2017, p. 93), o que equivale a dizer que ele é determinado pelo *ser aí* que funda o *fundado*, mas que, em si mesmo, não há algo que o *ponha* como um *ser aí*. Contudo, é justamente nesse *momento* inicial e simples (em termos do nível de determinações postas) que é propriamente definido o conceito de *forma*: “A determinação de reflexão, na medida em que regressa para dentro do fundamento, é um *ser aí primeiro*, um *ser aí* em geral, *do qual se inicia*”. (HEGEL, 2017, p. 96).

A posição do *fundamento absoluto*, que permite sua passagem ao *fundamento determinado*, é mediada pela *forma*, elemento primeiro que conjuga o ser bem determinado e o ser determinante capaz de *pôr* a essência em sua identidade consigo (outra das definições de fundamento na WL). No fundamento absoluto, a essência está posta como pressuposta: o primeiro existe empiricamente, mas sua unidade e sua identidade estão somente pressupostas.

Tendo em mente a questão sobre o início da ciência, conclui-se: o *ser aí* primeiro, que emerge no retorno para dentro do fundamento determinado de modo indeterminado, é o tal começo que depreendemos nesta investigação sobre a WL: a *forma*, compreendida enquanto *forma social*.

Na abertura da *Doutrina do Ser* Hegel fixa que o início da ciência seja algo simples, imediato e carente de determinações anteriores de que dependa sua compreensão. Esse elemento, conforme já exposto, será, necessariamente, distinto em cada ciência, por conta do papel vital que a imanência ao objeto possui na

dialética hegeliana. Daí que a posição da *mediação do fundamento*<sup>7</sup> frente ao fundado como *ser aí* atenda tais necessidades. Mesmo o *ser puro* que inicia a WL, é imediato somente na delimitação restrita ao escopo da Doutrina do Ser. A saber:

Precisa-se admitir que é uma consideração essencial – que surgirá mais precisamente no interior da própria lógica que o avançar é um retorno ao fundamento, ao originário e verdadeiro, dos quais depende e, de fato, é produzido aquilo com o que é feito o início. [... O] fundamento é, pois, também aquilo do qual surge o primeiro, que entrou em cena primeiramente como imediato (Hegel, 2016, p. 73).

Na medida em que as determinidades do fundamento absoluto<sup>8</sup> são postas em relação com a essência, ele se torna posto e determinado como *ser aí*. Assim, o *fundamento absoluto* passa, devido ao movimento próprio de suas determinidades, ao momento do *fundamento determinado*. Neste, são *internalizados* e *suprassumidos* os momentos particulares que operam a passagem da essência à multiplicidade do *ser aí* – aparentemente contingente na WL, mas não em na DK, como veremos.

Por sua vez, o fundamento determinado pode se dividir em formal, real e completo. Da elaboração do primeiro chegamos ao momento mais simples e abstrato da posição, como *ser aí*, da *forma* em relação ao fundamento. Para isso, entenda-se que o *fundamento formal* coloca uma *identidade abstrata* entre o fundamento e o fundamentado. Posto que se realiza pela relação entre forma e conteúdo – este impõe como determinação necessária a indiferença entre fundamento e fundamentado – a *forma* assume, neste momento, o papel de possibilitar que o conteúdo seja posto, de

---

<sup>7</sup> Como será exposto na parte seguinte desta seção, diante da essência a *forma* é inicialmente definida na WL como a posição do fundamento.

<sup>8</sup> Forma, matéria e conteúdo.

alguma forma<sup>9</sup>. Trata-se, como dito, da versão simples e abstrata, que ainda não põe as diferenças entre a unidade reflexiva da essência e a sua manifestação no fundado.

No fundamento formal há identidade imediata entre a *unidade formal do fundamento e multiplicidade do fundamentado*. Nos termos de Hegel, essa identidade se dá pela negatividade entre ambos os momentos. O *não-idêntico é elevado a elemento de identidade* no sentido de que aquilo que não é captável é uma e a mesma coisa. Ou seja, o elemento que existe no fundamentado e escapa à unidade do fundamento é o mesmo que *falta no fundamento e resiste no fundamentado*. Aquilo que os torna não-idênticos é *absolutamente idêntico*. A não-identidade, elemento perdido das epistemologias *mainstream*, é o elemento central no fundamento formal, *base (Grundlage) e conteúdo* para a *forma, o fundamento, a existência, o aparecimento (Erscheint) e o conceito*.

[...] essa identidade é a *base* ou o *conteúdo*, que, desse modo, constitui a unidade indiferente ou positiva da relação de fundamento e é o mediador da mesma. [...] Essa *mediação negativa do fundamento e do fundamentado* é a mediação peculiar da forma como tal, a *mediação formal*. [...] o próprio fundamento é tanto momento da forma quanto o que é posto por ele [o fundamentado] ; isso é a *identidade deles segundo a forma*. [...] essa *forma* inteira é, ela mesma, enquanto o idêntico a si, a *base* das determinações, que são ambos os lados do fundamento e do fundamentado; assim, *forma e conteúdo são, eles mesmos, uma e a mesma identidade*. (HEGEL, 2017, p. 107-108, grifos nossos)

Esse não-idêntico, que torna forma e conteúdo *fundamentalmente* idênticos (idênticos no fundamento), é um objeto que satisfaz ao objetivo deste artigo: reconciliar os elementos do uno e do múltiplo no interior dos conceitos elaborados pela dialética.

---

<sup>9</sup> Forma aqui é usada no sentido convencional do termo, com o objetivo de ressaltar mais uma maneira de compreender a relação entre o sentido usual e o conceito de forma. Convém reforçar, o que é consenso dentro da investigação sobre o uso da linguagem por Hegel, que o autor faz questão de que todos os seus conceitos sejam derivados de palavras de uso corrente e que tal questão não é arbitrária.



A passagem do fundamento formal para o fundamento real é remetida, por Hegel, à totalidade (*Totalität*) que internaliza em si, como momentos, as figuras do fundamento e do fundamentado, exteriores na passagem anterior. No interior da totalidade, fundamento e fundamentado estabelecem um vínculo reflexivo de contradição e intersetivação de um no outro. Tal contradição estabelece um movimento em que o fundado, em sua multiplicidade imediata, é *inessencial* e, ao mesmo tempo, *base* que funda o fundamento. Enquanto que o fundamento preserva para si a unidade que *põe* o fundado e é posto por ele na medida em que as contingências e não identidade são progressivamente internalizadas como momentos novos do fundamento. (HEGEL, 2017, p. 112-119)

O pôr de uma nova *forma* idêntica do fundamento, a partir das indeterminações do fundamentado enquanto múltiplo e imediato, é o que Hegel chamou de *relação de fundamento*. A *relação de capital*, nos termos do capítulo quarto do primeiro volume de DK, pode ser pensada como uma forma específica e diferenciada de *relação de fundamento*. O capital, no *momento* pensado como fundamento idêntico a si mesmo, possui seu conteúdo determinado na multiplicidade concreta das relações sociais de produção, marcadas pela exploração do mais-valor e pela posição do trabalho abstrato como *abstração real*. Que o fundamento regresse (*Erinnerung*) para dentro de si mesmo por meio da incorporação da multiplicidade do *fundado*, enquanto *momento fundador* do *fundamento*, é o estabelecimento do fundamento real.

Relação de fundamento e base ou conteúdo são, aqui, internalizados como fundamento completo. A diferenciação e indiferença entre fundamento e fundado se torna parte de uma totalidade que compreende o momento abstrato, formal e real do fundamento e sua relação com o que é fundado.

Conceituar o *fundamento social* consiste, portanto, em nada mais do que particularizar (no sentido de *delimitar*, de alcançar uma forma particular) o fundamento completo dentro das *especificidades*

*sociais* de um objeto. No caso de Marx, o capital parece cumprir tais requisitos.

Nos movimentos seguintes da WL, essa *base* (a multiplicidade do *fundamento inessencial*), passa a ser entendida como *condição* de determinação do fundamento enquanto tal. Por sua vez, o inessencial é algo que, na multiplicidade do *ser aí*, não pode ser diretamente determinado pelas formas prévias da essência. Todavia, no momento seguinte, o inessencial é interiorizado pela relação de fundamento como parte da essência e torna-se essencial. Em um movimento incessante, a multiplicidade é determinidade e determina a unidade *essencial*.

A essência se põe na existência tão logo a *condição - base* para o fundamento - seja internalizada em uma totalidade superior (*suprassumida*) àquela do fundamento completo. Em tal unidade, *condição* e *fundado* são distintos momentos da *relação de fundamento* em processo de posição de si mesma como *Coisa na Existência*. Só a partir daí é que a aparência imediata (*Schein*) é compreendida como aparecimento (*Erscheint*), mediado pela essência, da *Coisa na existência* e se torna possível falar de *efetividade*.

Entre a existência e a efetividade, reaparece a *relação de fundamento* na figura *suprassumida* da *relação essencial*. Decorre daí a unificação de aparecimento, multiplicidade, existência, forma, matéria, conteúdo e fundamento. As contradições interiores são aí força de movimento que replica - em uma *forma* superior - o mesmo movimento do *fundamento completo*. Trata-se de uma versão mais complexa porque mais rica em determinações desenvolvidas teoricamente, mas que possui como modelo a identidade não-idêntica anterior. Embora não seja objeto deste ensaio, é possível adiantar que a *relação de capital* também pode ser explorada em tais termos mais desenvolvidos, o que resta como objeto para pesquisas futuras.

*Base (Grundlage)* é um conceito que faz parte da ordem do *fundamento* e do *fundado* e, simultaneamente, da ordem da *condição*. A *forma*, dando contorno à *base*, é a mediação que permite

a suprassunção: do *fundamento* na *existência* (levando ao *aparecimento da essência*), do *fundamento real* e *formal* como *fundamento completo* e do *fundamento absoluto* como *fundamento determinado*. Base e forma permitem (ou forma e conteúdo) a posição na existência da relação de fundamento. A primeira dá o elemento constitutivo da efetividade e do fundamento, a segunda é mediação que, ao dar forma, permite o *aparecimento* e interiorização das contradições.

Embora este ensaio não demarque uma homologia entre WL e DK, é possível traçar uma homologia entre dois elementos de suas ciências: tensão que há na identidade não-idêntica da posição *una* do *fundamento formal* e a múltiplice do *fundamento real* com a tensão entre os *movimentos lógicos* do capital (e suas *formas sociais*) e a efetivação desses *momentos*. Em outros termos, é a tensão interna à unidade do *fundamento completo* com a multiplicidade negativa das relações sociais.

À luz do entendimento do que até aqui se elaborou neste ensaio, é possível uma conceituação mais ampla de um *fundamento social* que, espera-se, seja de auxílio às ferramentas de análise dialética, como uma versão marxista do conceito hegeliano de *fundamento completo*. Das bases das relações sociais de produção, mediadas pela *forma*, chegaremos, precisamente, ao *fundamento social*. Este é entendido como unidade contraditória das relações sociais objetivas (as condições do fundamento) com o fundamento formal (abstrato), tal como expresso, por exemplo, no *trabalho abstrato*. Assim, *condições* como a acumulação primitiva e a transformação da força de trabalho em mercadoria (que podem ser entendidas como a base do *fundamento real* ou como a *condição*) fundam o fundamento social. Nota-se que essas bases ganham existência própria em relações sociais que se suprassumem em algo com uma unidade própria e reflexiva, como a mercadoria em geral e o valor.

O capital, uma dessas relações sociais, é ao mesmo tempo, um sujeito automático, dotado de uma lógica própria, e uma expressão de relações sociais de produção que envolvem a expropriação do mais-

valor da classe trabalhadora. A transformação das *formas sociais* do valor e a criação de novos modos particulares de relação entre capital e trabalho (como o trabalho terceirizado, que cria a aparência contratual de igualdade entre trabalhador e capital, na figura da pessoa jurídica do trabalhador) não são estranhas a tal análise.

### 3.2 Rumo à definição de *forma social*

Na acepção desenvolvida neste ensaio, não são incoerências que leis lógicas da relação de capital enquanto *unidade essencial* do modo de produção e *contingências* das relações específicas de classe (múltiplas em suas aparências) componham a mesma posição do fundamento na existência efetiva, concreta. A unidade essencial determina esses momentos contingentes, bem como é determinada e transformada por eles.

Para Hegel, a *forma* é, frente à *essência*, a posição das determinações e mediações do fundamento (HEGEL, 2017, p. 96-106); é o que permite que o fundamento possa ser identificável e percebido como algo inteligível. Em WL, isso significa portar uma tendência das próprias mediações do fundamento completo. Na ausência de uma tendência a se consolidar em uma *forma* e ter uma aparência, o fundamento não funda nada que possa ser percebido ou pensado e, fatalmente, faz com que não exista o fundado.

No *fundamento determinado* a forma é mediação entre fundamento e fundado em sua identidade e não-identidade recíprocas. O múltiplo e o uno se codeterminam reflexivamente no interior e a partir da *forma*. Passando pela *condição*, é a forma que *determina* e dá contorno ao contingente em sua relação de oposição inicial ao fundamento. É a *forma essencial* de *mediação* entre os polos do uno e do múltiplo em seus momentos sucessivos da WL.

Superados (*Aufhebung*) os momentos anteriores, a forma é, ainda, *mediação* de posição na existência das determinidades da essência, que já estão postas no nível do fundamento. Mas não é a própria existência, e sim o processo de posição que leva a ela. Não

houvesse a forma, o fundamento e a essência não poderiam aparecer: não haveria aparência ou existência exterior que constituísse uma objetividade inteligível, cognoscível. Em resumo, a essência ganha forma (no sentido coloquial) graças à forma (enquanto categoria da dialética). Ela é um processo que possibilita a unidade e a identidade no caos contraditório de movimentos complexos, reflexivos e não-idênticos.

Possuidora de múltiplas definições e determinações, a *forma* foi desenvolvida neste artigo como a sequência das seguintes mediações: da *posição do fundamento frente à essência*, do *fundado frente ao fundamento*, do *fundamento frente à condição*, de *ambos frente suas posições como Coisa na existência*, da *essência frente à aparência* e da *interiorização de todos esses momentos na efetividade*. (HEGEL, 2017, p. 96-220)

Em suma, podemos construir uma última definição que consolide as anteriores, em uma definição própria às necessidades deste artigo. *A forma é, para nós, a mediação da posição das relações entre uno e múltiplo, concreto e abstrato, contingente e necessário nos mais diversos níveis que passam da essência ao conceito.*

Em DK, a forma deve ser necessariamente pensada como *forma social*. Ao fazer uma investigação nos usos do conceito de *fundamento* que Marx faz nos três volumes d'*O Capital*, podemos entender como ele o utiliza e verificar se há ou não compatibilidade com a visão hegeliana. Infelizmente, nenhuma das traduções brasileiras de DK é coerente na tradução de *Grund* e suas derivações. Nelas, o conceito de *Grund* é substituído frequentemente por sinônimos, impossibilitando a observação desta questão nas traduções.

O problema das traduções foi encaminhado fazendo-se uma pesquisa nos três volumes de DK, (em alemão) por *Grund* e suas formas flexionadas. De modo geral, Marx usa o termo para tratar das condições materiais das relações sociais de produção. Como objeto da obra é o modo de produção capitalista, dizer que o fundamento é constituído pelas condições materiais das relações sociais de produção é coerente com o conceito de fundamento na

lógica hegeliana. Mantém a interpretação desenvolvida sobre a inversão DK-WL, mantendo as formas gerais do movimento, elementos que da *Doutrina da Essência*.

De modo mais frequente, Marx utiliza *Grundlage* (base) para tratar, de fato, dos elementos realmente existentes em termos de relação social de produção. Da base, ele deriva as relações com as *formas sociais*. O capítulo *Maquinaria e Grande Indústria* é onde aparece o maior número de recorrências para *Grund* e *Grundlage*. Entende-se aqui que tais modos de uso caminham no mesmo sentido do tratamento do fundamento real, base e condição na *Doutrina da Essência*.

Do fundamento à existência, a forma consiste na *primeira* mediação do aparente (*Erscheint*), o primeiro elo de sentido que faz com que o aparecimento do puramente empírico se vincule ao fundamento e à essência, para, só então, alcançar o nível do *efetivo* e do *concreto pensado*, em termos marxistas. A aparência, por sua vez, é o revelar imediato das determinações da essência por meio das suas *formas sociais*. Se a *forma* é mediação da posição das relações entre *uno* e *múltiplo*, a *forma social* é esse processo dotado de materialidade social. Como se trata, para Marx, de relações sociais efetivas, a *posição* que as formas sociais realizam é uma *objetivação* direta, uma criação de objetividades sociais. Fora do terreno da pura mediação abstrata, em DK pode-se falar de processos de objetivação de relações sociais.

Real e existente são termos que utilizamos por sua definição propriamente teórica e se remetem ao real de *fundamento real* e à *existência*. Objetivação significa, para nossos propósitos, a consolidação de objetos, de objetividades realmente existentes. Tais processos, necessariamente em nosso argumento, relacionam o pôr de relações sociais na existência a partir de determinações de caráter lógico-essencial com o pôr destas determinações a partir das relações sociais realmente existentes. *Realmente existente* aponta para a diferença entre as relações tomadas em sua generalidade teórica (como a relação de produção, em sentido genérico) e dessas

em sua multiplicidade e concretude existente em cada relação social que ocorre no mundo entre quaisquer agrupamentos humanos (o que chamamos aqui de relações sociais realmente existentes ou relações sociais existentes).

Temos, então, que *as formas sociais são processos de objetivação das relações sociais* que se estabilizam em uma unidade inteligível por meio das dinâmicas concretas que envolvem luta de classes, economia, política, valores, cultura etc. Relações sociais realmente existentes e relações sociais generalizadas teoricamente são mediadas pela *forma social* como representantes do múltiplo e do uno, respectivamente.

Cabe ressaltar que, em uma dada forma social, as objetividades que surgem ainda se relacionam, necessariamente, com a base das relações sociais, mesmo as mais contingentes e fortuitas. Por mais universal ou lógica que possa parecer uma objetividade social, como o capital e o dinheiro, a base das relações sociais e da luta de classes continua a deixar espaço para o novo e o imprevisível.

Sendo mediações, as formas sociais não são qualidades, determinidades, nem da ordem do *ser aí* ou das coisas. Sendo processo de objetivação de relações sociais, são necessariamente reflexivas. As formas sociais são objetivação de relações sociais, contraditórias por si só, que vinculam reflexivamente o realmente existente com a unidade conceitual que pode ser atribuída pelo pensamento científico.

O fato de a dialética ser ao mesmo tempo um método do pensamento e uma estrutura ontológica dos objetos pensados é perceptível nesta análise das formas sociais. É justamente por serem o primeiro elemento de inteligibilidade que supera as aparências e permite alcançar a essência das relações sociais que as formas sociais são identificáveis nas aparências, nas estruturas sociais, nas leis de tendência, nas mediações concretas envolvidas nas relações sociais, nas identidades e contradições.

Isso implica na urgência de evidenciar, como intentamos neste ensaio, que a dialética mais filosófica pode incorporar elementos reais da luta de classes. Justamente por isso, trata-se de ferramenta de análise que aventa auxiliar, de modo coerente com a teoria e a realidade de classes, a investigação científica das questões do capital na atualidade.

## Referências

- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. São Paulo: Jorge Zahar, 2010.
- ARTHUR, C. The Concept of Money. In: CHITTY, A.; MCIVOR, M. **Karl Marx and Contemporary Philosophy**. London: Palgrave-Macmillan, 2009. p. 159-173.
- FAUSTO, R. **Marx: Lógica e Política**. São Paulo: Brasiliense, v. I, 1983.
- GRESPLAN, J. **O negativo do capital**. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2012.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 5. ed. São Paulo: Vozes, 2002.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica - Doutrina do Ser**. Petrópolis: Vozes, v. 1, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica - A doutrina da Essência**. Petrópolis: Vozes, v. 2, 2017.
- HEGEL, W. F. **Science of logic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LEBRUN, G. **La patience du concept: Essai sur le Discours hégélien**. Paris: Gallimard, 1972.
- LUKÁCS, G. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. São Paulo: Boitempo, v. I, 2012.
- MARX, K. Glosas marginais ao “Tratado de Economia Política” de Adolfo Wagner. **Serviço Social em Revista**, Londrina, v. 13, n. 2, p. 170-179, 2011.
- MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política - Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.



MARX, K. **O Capital**: Crítica da Economia Política - Livro II. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. **O Capital**: Crítica da Economia Política - Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, A. L. **Estado e forma política**. digital. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

PAULANI, L. Money in contemporary capitalism and the autonomisation of capitalist forms in Marx's theory. **Cambridge Journal of Economics: Camb. J. Econ.** (2014) 38 (4): 779-795. Cambridge, v. 38 (4), p. 779-795, 2014.

PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology**: The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PINKARD, T. **Hegel's Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PIPPIN, R. **Hegel's Idealism**: The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ROSDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de O Capital de Marx**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

# A forma determinante: da relação entre forma e conteúdo no idealismo alemão em geral e em Hegel em particular<sup>1</sup>

*Lucas Nascimento Machado*<sup>2</sup>

## 1. Introdução

Hegel define famosamente o Absoluto – embora, como ele mesmo note, essa seja uma definição abstrata do mesmo<sup>3</sup> – como a *identidade da identidade e da diferença*. Essa definição, como a própria articulação dos termos dá a entender, coloca o acento na identidade, e não na diferença, por mais que a diferença esteja *contida* nela – pois, afinal, trata-se da *identidade* da identidade e da diferença, e não, por exemplo, da *diferença* da identidade e da diferença. Essa definição do Absoluto, por sua vez, não pode ser separada do *idealismo* de Hegel – da sua concepção, em outras palavras, do real como sendo o *automovimento do do pensamento ou do conceito*, do idealismo, em outras palavras, como a posição filosófica segundo a qual *a estrutura e o processo do pensamento é a estrutura e o processo do real*. Segundo esse idealismo, portanto, aquilo que explicaria por que a realidade é

---

<sup>1</sup> Agradeço à FAPESP pelo financiamento de minha pesquisa de doutorado, sem o qual a publicação deste artigo não teria sido possível.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Bolsista FAPESP. E-mail: [lucasmachado47@gmail.com](mailto:lucasmachado47@gmail.com)

<sup>3</sup> Hegel 2008, p. 63.

determinada do modo que ela é – por que as coisas são determinadas do modo que elas são – seria o pensamento, entendido não como o pensamento de um indivíduo ou de uma consciência particular, mas sim como *o modo com que as coisas são organizadas no pensamento*, ou de maneira mais simples, simplesmente o modo com que as coisas são *no pensamento*.

Essa compreensão do idealismo, porém, talvez ainda não nos leve muito adiante – pois, afinal, que seria o modo como que as coisas são no pensamento? Para responder a essa pergunta, precisamos voltar novamente à definição de Absoluto dada por Hegel: *identidade* da identidade e da diferença. É a identidade, portanto, que define o modo com que as coisas são no pensamento – embora essa identidade, para ser a identidade *absoluta*, tenha de conter em si, necessariamente, a diferença.

Contudo, é preciso ainda dar um passo adiante e se perguntar: em que consiste a identidade, tal como concebida nesse contexto, isto é, concebida como um modo das coisas serem no pensamento? Pensar que algo é idêntico, significa, em outras palavras, estabelecer uma relação entre dois termos – um sujeito e um predicado. Quando dizemos que algo é idêntico, dizemos que ele é idêntico *a alguma coisa* – mesmo que essa alguma coisa seja *ele mesmo*. Assim, a identidade consiste em uma *relação* entre dois termos, relação por meio da qual eles são *unidos, ligados* um ao outro e se tornam, assim, parte de uma mesma *unidade*, de um mesmo *todo*. A identidade é uma *relação* pela qual se une sujeito e predicado – mesmo quando sujeito e predicado são, fundamentalmente, *o mesmo*.

Se a identidade, porém, é uma *relação*, isso já nos leva, porém, um passo adiante na nossa definição do que seja o idealismo avançado por Hegel. A identidade é uma relação, isto é, um determinado *modo* de ligar termos, mais especificamente os termos do sujeito e do predicado de um juízo. A relação, portanto, não apresenta os termos de maneira independente, por si mesmos e isolados, mas sim *sob uma determinada ligação*, sob a *forma* de sua ligação um com o outro. A relação, entre outras palavras, é a *forma*

do pensamento, a *forma* do juízo, não o seu conteúdo. Ou, colocado de outro modo: a relação entre sujeito e predicado é forma, porque modo de *apresentação* dos termos do juízo em sua *unidade*, diferentemente do conteúdo, da matéria, que é aquilo que é apresentado *por meio dessa forma*. Deve-se associar a relação à forma, porque a forma, justamente, é aquilo que o conteúdo é *não isoladamente*, mas sim em sua *relação a algo*.

Assim, estamos em condição de oferecer uma explicação mais profunda do que seja o idealismo de Hegel – idealismo que descrevermos primeiramente, justamente, pela definição do Absoluto como identidade da identidade e da diferença. Uma vez que, conforme vimos, a identidade é a *relação* que *une* sujeito e predicado e que, portanto, é a *forma* da sua *unidade*, a diferença, por sua vez, faz, justamente, as vezes do conteúdo – de modo que a identidade da identidade e da diferença poderia ser compreendida, igualmente, como a *forma da forma e do conteúdo*. O idealismo, portanto, segundo esses termos – ao menos como gostaríamos de propor aqui – é, fundamentalmente, segundo a proposição da identidade da identidade e da diferença, onde a identidade teria o papel determinante, a ideia de que *a forma é determinante do conteúdo*. De fato, gostaríamos de defender aqui que, essa ideia é a ideia fundamental daquilo que caracteriza o idealismo alemão, justamente, em seu *idealismo*. Mais, pretendemos mostrar em que sentido com Hegel, e em particular no início de sua Ciência da Lógica, essa ideia é levada a seus limites – para tanto, porém, precisamos, antes, dar um passo atrás e observar como essa ideia tem sua origem primeiramente em Kant e, a partir dele, se desenvolve até chegar à sua culminação em Hegel – o que, como veremos, implicará, ao mesmo tempo, uma inversão quase que completa da maneira como se concebe o modo com que as coisas são determinadas ou, em outras palavras, aquilo em que consiste a sua determinação.

## 2. O nascimento da forma determinante: Kant e a distinção entre fundamento do conhecimento e fundamento do ser

Para compreender como Kant chega à sua filosofia crítica – e, portanto, ao seu *idealismo* transcendental – é preciso, primeiramente, nos debruçarmos brevemente sobre o Kant pré-crítico e compreendermos algumas das principais questões que o mobilizavam. Assim, em seu *Nova Dilucidatio*<sup>4</sup>, Kant visa a propor uma nova formulação dos princípios fundamentais do conhecimento, a saber o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente. Não cabe aqui entrar nos detalhes da exposição de Kant sobre o princípio de contradição – importa-nos apenas apontar que Kant subordina o princípio de contradição àquilo que ele chama de *princípio da identidade*, o princípio segundo o qual “Tudo que é, é, e tudo que não é, não é” (KANT, 2015, p. 413, tradução nossa). Tal princípio, segundo Kant, seria o critério de toda verdade, uma vez que, seja lá *o que* for verdadeiro, nada pode violar essa lei, que conta como uma *lei universal do pensamento*, ou, mais ainda, como a lei fundamental de todo pensamento.

Tal princípio, porém, segundo, Kant, seria insuficiente para nos fornecer um conhecimento verdadeiro das coisas. Isso porque esse princípio enuncia apenas uma lei *geral* a que todo conhecimento verdadeiro deve obedecer, não *o que*, especificamente, é ou deixa de ser verdadeiro. Em outras palavras, tal princípio é um princípio meramente *formal*, que diz apenas *como* aquilo que é verdadeiro deve ser apresentar, e não *o que* especificamente, o que em particular é verdadeiro<sup>5</sup>. Em suma: tal princípio fornece apenas a *forma* do conhecimento verdadeiro, e não o seu conteúdo, uma vez que ele oferece apenas a lei *geral* de todo pensamento, e não *aquilo* que deve ser pensado segundo essas leis,

---

<sup>4</sup> KANT 2015.

<sup>5</sup> Não por outra razão, Kant estaria intimamente ligado com o surgimento da nossa concepção contemporânea de lógica formal. Cf. MACFARLANE, 2000.

aquilo que é o verdadeiro em si. Em outras palavras, esse princípio, por dizer respeito às leis gerais do nosso pensamento do que é verdadeiro, e, portanto, apenas à *forma* do pensamento, não nos fornece o *que* é verdadeiro, o que seria o *conteúdo* desse pensamento.

Que princípio, então, seria responsável por fornecer o conteúdo do conhecimento verdadeiro? Para Kant, nenhum outro senão, justamente, o princípio da razão suficiente – que Kant, não por acaso, considera poder ser mais aptamente chamado de princípio da razão *determinante*<sup>6</sup>. Isso porque para Kant, determinar significa “por um predicado com a exclusão de seu oposto” (KANT, 2015, p. 423, tradução nossa) – que é, justamente, o modo de se estabelecer segura e necessariamente aquilo que um objeto é. Para Kant, porém, há dois tipos de razões ou de fundamentos determinantes: o fundamento anteriormente determinante e o fundamento posteriormente determinante. Enquanto o primeiro fundamento é aquele sem o qual a possibilidade daquilo que ele determina não seria sequer compreensível – sendo, portanto, o fundamento da sua existência, *Grund des Daseins* – o fundamento posteriormente determinante seria aquele que determinaria aquilo que a coisa é, sem ser, porém, aquilo que primeiramente faz com que ela seja determinado do modo que ela é – em outras palavras, o fundamento do [nosso] conhecimento da coisa, *Grund des Erkennens*<sup>7</sup>.

Dada essa definição, podemos entender por que Kant não apenas considerará o princípio de razão suficiente (ou melhor dizendo, determinante) como a fonte de toda a verdade – uma vez que, por meio dele, se determina o *que* é verdadeiro, e não apenas a forma que todo pensamento daquilo que é verdadeiro deve ter, de modo que “nada é verdadeiro sem um fundamento determinante”

---

<sup>6</sup> KANT 2015, p. 423.

<sup>7</sup> Distinção que Eidam, vale notar, colocar como a questão fundamental da filosofia de Kant como um todo, tanto pré-crítica quanto crítica. Cf. EIDAM 2000.

(KANT, 2015, p. 429, tradução nossa) – como também que todo fundamento determinante posterior deve pressupor um fundamento determinante anterior – uma vez que o fundamento do ser, de que a coisa seja como é, deve sempre anteceder o fundamento de que conheçamos que a coisa seja como é e é condição de possibilidade para que possamos conhece-la como ela é. De fato, nas palavras de Kant, “há sempre um fundamento anteriormente determinante (...) na medida em que um fundamento posteriormente determinante não causa [*bewirkt*] a verdade, mas sim apenas a expõe [*darstellt*]” (KANT, 2015, p. 431, tradução nossa). Essa definição de fundamento determinante e a distinção entre fundamento anteriormente determinante e fundamento posteriormente determinante, porém, colocará Kant em um grande impasse: pois, sendo esse o caso, como seria possível ter um conhecimento do último fundamento anteriormente determinante, ou seja, do fundamento primeiro de que todas as coisas sejam como elas são, de *Deus*? Afinal, se fornecêssemos um fundamento anteriormente determinante de Deus, isso contradiria, justamente, o seu estatuto enquanto fundamento último – de modo que, é preciso concluir, como Kant de fato – e paradoxalmente – o faz<sup>8</sup>, que só um fundamento do conhecimento, um fundamento determinante posterior de Deus seria possível. Contudo, como fornecer um fundamento posteriormente determinante de Deus que não tenha por consequência, justamente, que aquilo que deveria ser determinado tal como é em si e por si mesmo, seja determinado, em contradição a essa sua característica, apenas em nosso conhecimento dele, apenas em relação ao *nosso pensamento*?

Em linhas muitíssimo gerais, podemos dizer que esse, justamente, é o problema fundamental com o que o Kant crítico se ocupará em todas as suas obras posteriores – em particular, justamente, no *A Única Prova Possível da Existência de Deus*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> KANT, 2015, p. 431.

<sup>9</sup> KANT, 2012.

Problema que, se quisermos resumir, poderia ser enunciado da seguinte forma: *como seria possível um conhecimento que não seja meramente formal*, quer dizer, um conhecimento que nos forneça não apenas a *relação*, a *forma* em que pensamos todo objeto de um conhecimento possível, mas sim igualmente o seu *conteúdo*, a *determinação positiva* do mesmo naquilo que ele em si mesmo é (e não apenas a relação em que o pensamos em nosso pensamento)?

A solução, como poderíamos esperar, viria, justamente, com a *Crítica da Razão Pura*. Evidentemente, não estamos, aqui, em condição de expor esta solução em todas as suas nuances – gostaríamos, apenas, de apontar alguns dos aspectos mais importantes para a nossa exposição. Em primeiro lugar, que a questão fundamental que a *Crítica* coloca seja sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* parece demonstrar claramente como, para Kant, o que está em questão é, justamente, a possibilidade de um conhecimento não meramente formal dos objetos. Afinal, juízo sintéticos são, justamente, juízos que não são meramente *analíticos* e, desse modo, *idênticos*, expondo apenas o que já está contido em um conceito<sup>10</sup> (quer dizer, na nossa *forma* de pensar), sem, porém, referir esse conceito a qualquer objeto. Juízos sintéticos, justamente, vão para além da mera forma do pensamento, para além da mera reflexão sobre o conceito, *determinando* um objeto por meio desse conceito.

Como porém, esse juízo poderia ser feito de maneira inteiramente *a priori*, quer dizer, de maneira que o objeto tenha de ser necessariamente determinado segundo esse juízo e por meio do conceito que se aplica a ele? Para Kant, a resposta terá de se enunciar da seguinte maneira: tal determinação é possível porque o objeto, tal como ele se encontra em nosso conhecimento dele, *não é independente das formas desse mesmo conhecimento*. De fato, tanto ele é primeiramente *dado* por meio das formas puras da intuição do espaço e do tempo, quanto é posteriormente pensado e efetivamente

---

<sup>10</sup> KANT, 1998, B11.



*determinado* por meio das categorias do entendimento, da *lógica transcendental*. Isso porque, diferentemente da *lógica geral*, “que abstrai, como mostramos, de todo o conteúdo conhecimento, isto é de toda a relação do mesmo ao objeto, e considera apenas a forma lógica nas relações dos conhecimentos entre si, ou seja a forma do pensamento em geral”, (KANT, 1998, B 79, tradução nossa) a *lógica transcendental* considera essas formas, as funções lógicas do juízo, na medida em que elas contêm necessariamente a referência a um objeto, e, portanto, enquanto conceitos dados inteiramente *a priori* “de um objeto em geral, por meio das quais a sua intuição é considerada como determinada em relação a alguma das funções lógicas para juízos” (KANT, 1998, B 128-129, tradução nossa). Em outras palavras, poderíamos dizer: a *lógica transcendental* considera as formas do pensamento na medida em que elas *determinam o seu conteúdo*.

Assim, a solução de Kant para a questão sobre a possibilidade de um conhecimento não meramente formal dos objetos, de um conhecimento que determine positivamente aquilo que seu objeto é, é fazer com que o conteúdo desse conhecimento não seja inteiramente independente de sua forma mas, pelo contrário, seja *determinado* por meio dele<sup>11</sup> – o objeto tal como ele é em nosso conhecimento, quer dizer, enquanto fenômeno, não adquire a sua determinação positiva, enquanto o objeto específico que ele é, independentemente da forma de nosso conhecimento, mas muito antes, pelo contrário, essa forma é condição de possibilidade da determinação de seu conteúdo enquanto objeto do conhecimento. Assim, surge a ideia fundamental, tal como gostaríamos de defender aqui, ao idealismo como um todo: a ideia de que *a forma é determinante do conteúdo* (e justamente que em função disso seja possível um conhecimento não meramente *formal* do objeto, uma vez que a forma não é exterior ao seu conteúdo, mas, pelo contrário,

---

<sup>11</sup> De fato, para Kant, a distinção entre *lógica geral* e *lógica transcendental* estaria, justamente, no uso indeterminado que a primeira faz e no uso determinado que segunda faz das funções lógicas do juízo. A esse respeito, cf. LEE, 2004.

o determina *internamente*). Mais do que isso: poderíamos dizer que aqui também temos a primeira formulação da identidade da identidade e da diferença, uma vez que, como Kant diz no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, a razão não encontra no seu objeto senão aquilo que ela mesma introduz por meio de conceitos<sup>12</sup> – ou seja, a *diferença* do objeto, o seu conteúdo, é determinado justamente pela forma de nosso conhecimento e é, nesse sentido, idêntico a essa forma, uma vez que aquilo que o objeto é para o conhecimento, a sua diferença específica enquanto objeto, nada mais é do que aquilo que é determinado pela forma desse conhecimento e, portanto, pela *identidade* (enquanto forma do juízo), pelo pensamento na medida em que este relaciona e unifica (ou, em outras palavras: na medida em que ele é *sintético*).

### 3. A forma determinante produtora: Maimon, Fichte e Schelling

Em Kant, porém, que a forma seja determinante do conteúdo, significa ainda, apenas, que ela é determinante do conteúdo *em relação ao nosso conhecimento deste*. O nosso conhecimento não é o que *produz* o próprio objeto em sua existência, uma vez que a nossa intuição é uma faculdade meramente receptiva e o nosso entendimento é uma faculdade, embora espontânea, meramente discursiva, isso é, que produz apenas conceitos com que pensamos os objetos, e não os próprios objetos<sup>13</sup>. A forma é determinante do conteúdo, portanto, segundo o nosso conhecimento deste, mas não segundo a sua existência – daí que possamos conhecer o objeto enquanto fenômeno, quer dizer, na medida em que ele é determinado em nosso conhecimento e enquanto a forma é condição de possibilidade de que ele seja um objeto de nosso conhecimento, mas não naquilo que o objeto é enquanto coisa em

---

<sup>12</sup> KANT 1998, B XI.

<sup>13</sup> KANT 1998, B 74-75.

si, uma vez que a existência desse objeto, naquilo que ele é em si mesmo, não é produzida pelas formas de nosso conhecimento.

Essa restrição imposta à ideia da forma determinante em Kant, porém, será uma das principais razões pelas quais ele se tornará posteriormente alvo de severas críticas, segundo as quais Kant não teria sido consequente com a proposta fundamental de sua crítica. Afinal – como objetaria Schulze – se não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, mas só como elas são em nosso conhecimento, como seria possível conhecer o nosso conhecimento *enquanto tal*, mostrando que ele, *de fato*, é condição de possibilidade dos objetos da experiência, e não *apenas aparece para nós em nosso conhecimento (de nosso próprio conhecimento) como tal*<sup>14</sup>? Como ter, em outras palavras, um conhecimento *de nosso próprio conhecimento* que não seja meramente *formal* e que, portanto, nos diga o que o nosso conhecimento *é em si mesmo (realiter, diria Schulze)* e qual é a sua relação *de fato* com o seu objeto, e não apenas como temos de *pensa-lo e pensar essa relação* (ou seja, nos termos de Schulze, *formaliter*)?

Mais ainda: como diria Maimon, um filósofo de importância seminal para o idealismo alemão – como seria possível falar de um objeto que existe fora da consciência e independentemente dela, de uma coisa em si, sendo que só podemos falar do objeto na medida em que ela se encontra, de alguma maneira, em nossa consciência, e não fora dela<sup>15</sup>? E ainda – o que talvez seja o ponto mais importante para a nossa reflexão neste artigo -, Maimon dirá: como garantir um conhecimento seguro, *a priori*, de um objeto cuja origem, cujo *modo de produção* nos permanece oculto, uma vez que não somos nós mesmos que produzimos o objeto, que o trazemos à existência? Afinal, se não podemos mostrar como um determinado objeto só pode ser produzido seguindo e segundo certas regras – tal como ocorre no conhecimento matemático -, não podemos mostrar

---

<sup>14</sup> Cf. SCHULZE, 2012, p. 140.

<sup>15</sup> MAIMON, 2010, p. 239.

que o objeto esteja, de fato, submetido a essas regras e seja *determinado* por elas. Não por outra razão, Maimon afirmará, com o seu *princípio de determinabilidade* (*Satz der Bestimmbarkeit*), que todo pensamento real, quer dizer, todo pensamento que determina um *objeto real*, é tal que ele esclarece a *regra de construção*, a *determinação* por meio da qual se pensa um objeto real ao *determinar*, por meio dessa regra de construção, o sujeito (o determinável, que pode ser objeto da consciência independentemente do predicado) por meio do predicado<sup>16</sup> (o “determinado”, que só pode ser objeto da consciência na medida em que o sujeito também o é e de modo inseparável deste)<sup>17</sup>. Assim, com Maimon, a ideia fundamental da filosofia de Kant, qual seja, a ideia de que a forma é determinante do conteúdo, dá o passo que Kant não estava, ele mesmo, disposto a dar: não apenas a forma é determinante do conteúdo em nosso conhecimento dele, mas sim, igualmente, em sua existência, produzindo-o – de modo que se torna desprovido de sentido falar de um objeto da consciência, de um conteúdo positivo daquilo que é pensado por essa consciência, que teria sua origem fora e independentemente de nossa consciência desse objeto.

Assim, será Maimon – e é importante enfatizar isso – que dará o passo que será decisivo para o surgimento do idealismo alemão propriamente dito, ou seja, para a filosofia de Fichte. Isso pois Fichte, incorporando a ideia de que a forma é determinante do conteúdo não apenas em nosso conhecimento, mas sim igualmente em sua existência, conceberá o Eu Absoluto, a pura atividade pensante, a *Tathandlung*, justamente, como o fundamento de todo

---

<sup>16</sup> O que será, precisamente, aquilo que levará Maimon a concluir que nenhum conhecimento a priori da experiência é possível, uma vez que não podemos, por meio da regra da causalidade, mostrar como se *produziria* uma percepção posterior a partir de uma percepção anterior, mas sim apenas podemos constatar a sua sucessão (não podemos, por exemplo, esclarecer o modo como a percepção do fogo *produziria* a percepção da fumaça que lhe sucederia, a regra de causalidade por si mesma não fornece nenhum meio de, a partir da percepção do fogo, *construir* a percepção da fumaça, de modo que mostre que a primeira é necessária para a segunda). Cf. MAIMON, 1970, p. 397.

<sup>17</sup> MAIMON, 1970, p. 493.

conhecimento em sua *Doutrina-da-Ciência*. De fato, com esse movimento, Fichte pretende responder também à objeção de Schulze a Kant; pois Schulze, lembramos, afirmava, em outras palavras, que a *Crítica da Razão Pura* se contradiria, uma vez que ela afirmaria não podermos conhecer as coisas tal como elas são em si, mas, por outro lado, afirmaria que podemos conhecer aquilo que nosso conhecimento é *em si mesmo*, e não só aquilo que ele é *para o nosso próprio conhecimento*. Contudo, Fichte, em sua *Resenha do Enesidemo*<sup>18</sup> (obra que pode ser considerada o texto inaugural do idealismo alemão<sup>19</sup>), apontará famosamente o engano de Schulze; pois, em se tratando do Eu, ou, no contexto da resenha, da faculdade de representação, não se pode distinguir aquilo que a faculdade da representação é *em si mesma* daquilo que ela é *para si mesma*, pois

a faculdade da representação existe apenas *para* a faculdade de representação e *por* meio da faculdade de representação; este é o círculo necessário a que todo entendimento finito, ou seja, pensável para nós, está confinado. (FICHTE 1845, p.11, tradução nossa)

Ora, mas dizer que a faculdade de representação existe apenas *para* ela e *por* ela significa, justamente, dizer que é *a própria forma do pensamento que produz o seu conteúdo*, uma vez a forma do pensamento é, ao mesmo tempo, o seu conteúdo, no sentido de ser aquilo que *ele mesmo é*. O que, ainda na *Resenha de Enesidemo*, Fichte formula de maneira nítida, ao afirmar, sobre a fundamentação da filosofia crítica, a qual Schulze criticava, que:

Quando se diz simplesmente: *nós* precisamos procurar um fundamento dos mesmos [dos juízos sintéticos *a priori*] e pôr o mesmo na nossa mente [*Gemüth*], sem que nada mais seja dito; então, se utiliza primeiramente o princípio da razão [*Satz des Grundes*] apenas segundo sua validade lógica [ou seja, como se ele

---

<sup>18</sup> FICHTE 1845.

<sup>19</sup> Cf. a esse respeito BREAZEALE, 2014.

determinasse apenas a forma com que temos de pensar esse fundamento, e não o conteúdo mesmo dele]. Como, porém, aquilo que é fundamentado dessa forma [nossas representações] existe apenas como pensamento, então se deveria considerar que o fundamento *lógico* [ou seja, formal] de um pensamento é, ao mesmo tempo, o fundamento *real* ou da *existência* desse pensamento. (FICHTE 1845, p. 13, tradução nossa).

Desse modo, teremos dada a articulação entre forma e conteúdo, e a determinação do conteúdo pela forma, que servirá de base para Fichte erguer os pilares de sua *Doutrina da Ciência*<sup>20</sup>. De fato, Fichte afirmará aí que é a atividade do Eu de por a si mesmo, a atividade da pura posição do Eu como idêntico a si mesmo, pela qual ele produz a si mesmo – o primeiro princípio da *Doutrina-da-Ciência*<sup>21</sup>, incondicionado tanto em relação à forma quanto em relação ao conteúdo – que é condição de possibilidade de todo e qualquer objeto, uma vez que todo objeto só pode ser objeto na medida em que é objeto *para o Eu* e *no Eu*. De fato, o Não-Eu, o objeto, tal como este é apresentado pelo segundo princípio da *Doutrina-da-Ciência*, embora seja incondicionado do ponto de vista da forma (já que não se pode derivar, da *forma* da *posição* do Eu, segundo o primeiro princípio, a forma da *oposição* ao Eu pelo Não-Eu, segundo o segundo princípio), é, todavia, condicionado do ponto de vista do seu conteúdo (pois o Não-Eu só pode se opor ao Eu sob a pressuposição da existência do Eu, e portanto depende do seu conteúdo, da sua existência positiva que deve anteceder-lo para que ele seja possível)<sup>22</sup>. Em outras palavras: a forma do Eu determina o conteúdo do Não-Eu, não apenas segundo nosso conhecimento dele, mas igualmente segundo a sua existência, uma vez que o Não-Eu só pode existir devido à existência do Não-Eu, e só tem o seu conteúdo dado e determinando, portanto, por meio do conteúdo do Eu. Como

---

<sup>20</sup> FICHTE 1997.

<sup>21</sup> FICHTE, 1997, p.11.

<sup>22</sup> FICHTE, 1997, pp. 21-23.

afirma Fichte, “Nada mais é posto originariamente posto senão o Eu; e esse é simplesmente posto (§1). Desse modo, [algo] só pode ser oposto ao Eu pura e simplesmente” (FICHTE, 1997, p. 24). Desse modo, Fichte opera uma inversão interessantíssima no pensamento de Kant sobre em que medida a forma do pensamento determinaria o seu conteúdo: pois, enquanto em Kant, o que distingue o objeto do pensamento seria o seu *conteúdo*, em Fichte, o que opera essa distinção é a *forma* do objeto, e não o seu conteúdo. Ou, colocado de outro modo: o objeto, por mais que negue a *forma* do Eu, é, contudo, dependente de seu conteúdo, dependente da atividade do Eu, na medida em que esta produz o conteúdo (o Eu) unicamente por meio do qual o conteúdo do Não-Eu é derivado.

Isso, porém, tem por consequência um paradoxo: pois a atividade do Eu pela qual ele se produz – a forma dessa atividade, a do por – é oposta à atividade pela qual ele se nega pelo Não-Eu (a forma dessa atividade, a do opor). Se houvesse apenas a atividade deste dois princípios – o de por o Eu e o de opor o Não-Eu ao Eu – nenhuma consciência, nenhuma unidade do sujeito e do objeto seriam possíveis, uma vez que essas atividades se suprimem mutuamente. Daí a necessidade do terceiro princípio – condicionado em sua forma (por ser uma combinação tanto da forma da por quanto do opor), mas *incondicionado* pelo seu conteúdo (uma vez que aquilo que será produzido por meio dessa atividade não é algo que seja dado por qualquer um dos princípios anteriores)<sup>23</sup>. Pelo terceiro princípio, o Eu deve *limitar* a posição tanto do Eu quanto a oposição do Não-Eu, fazendo com que Eu e Não-Eu se limitem reciprocamente *no interior* de um outro Eu que não está submetido a essa mesma limitação<sup>24</sup>. Em outras palavras: “Eu oponho, no Eu, ao Eu-Divisível um Não-Eu divisível” FICHTE 1997, p. 30)

Temos, assim, aquela que poderia ser dita a próxima formulação desse que poderia ser chamado de princípio do

---

<sup>23</sup> FICHTE, 1997, p. 25.

<sup>24</sup> FICHTE, 1997, p.43.

idealismo, da identidade da identidade e da diferença: a do Eu que limita, no seu interior, o Eu e o Não-Eu, a identidade que é condição de possibilidade *material* tanto da identidade quanto da diferença. Em outras palavras, a identidade que é condição de si mesma enquanto forma e de seu conteúdo, não apenas em nosso conhecimento desse conteúdo, mas igualmente em sua existência. O Não-Eu, lembremos, é condicionado, depende do *conteúdo* do Eu e deriva, portanto, em seu próprio conteúdo, deste mesmo conteúdo do Eu, e não de nenhuma outra coisa exterior a ele. O conteúdo do Eu, porém, é produzido pela sua própria atividade de *pensar*, sua atividade de se por como idêntico a si mesmo – o pensar, enquanto forma, produz o seu próprio conteúdo, pois aquilo que o Eu pensa em seu pensamento originário é, justamente, o próprio Eu – e todo conteúdo do pensamento será derivado deste conteúdo primordial, será condicionado e dependente dele. É o pensamento do Eu que torna tanto possível o objeto quanto a si mesmo, inclusive enquanto união do Eu e do Não-Eu (uma vez que essa união, prescrita pelo terceiro princípio, lembremos, depende da forma do Eu para ser possível). O pensamento não é condição apenas de si mesmo enquanto forma, mas condição do próprio objeto em seu conteúdo. A forma é determinante do conteúdo não apenas segundo o nosso conhecimento dele, mas igualmente segundo a sua existência, uma vez que o seu conteúdo é derivado inteiramente do conteúdo do Eu.

Entretanto, há uma restrição a essa determinação do conteúdo, do objeto, por meio da forma. Isso porque a atividade do Eu apenas põe o próprio Eu – não é essa atividade, porém, que gera a oposição do Não-Eu ao Eu. Certamente, o Não-Eu depende da atividade do Eu, no sentido em que, sem essa atividade, não haveria o *conteúdo* que o torna possível. Porém – e isso é o fundamental – que esse conteúdo tome a *forma* do Não-Eu não se deixa explicar pela própria forma em que o Eu põe a si mesmo. A *forma* do Eu não permite explicar porque algo tome a *forma* do Não-Eu – essa forma permanece irreduzível (o segundo princípio, lembremos, é incondicionado segundo a forma), sendo tomada como algo que não



parte nem da atividade com que o Eu põe a si mesmo, nem da atividade com que o Eu une ao Eu e ao Não-Eu (que, muito pelo contrário, pressupõe essa forma da oposição como condição de sua possibilidade). Assim, em Fichte, embora a forma de fato determine o conteúdo segundo a sua existência, ela o faz apenas em sua existência *enquanto* conteúdo; a *forma do conteúdo* porém, isso é, o fato de que algo se ponha em uma *relação* de diferença com o Eu e, portanto, não possa ser derivado da pura *identidade do Eu*, permanece não podendo ser explicada por essa forma da *identidade*, uma vez que ela é caracterizada como o pôr a si mesmo próprio ao Eu. A identidade, portanto, não é capaz de explicar a diferença.

Assim, podemos compreender, sob este prisma, por que Schelling, inicialmente entusiasmado com o idealismo de Fichte, julgará que ele, assim como o de Kant, ainda será insuficiente. De fato, mesmo em seu primeiro escrito, *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*<sup>25</sup>, Schelling já afirmará a necessidade de pensar uma forma que seja condição *tanto* da forma do pensamento *quanto* da forma do conteúdo. Nas palavras de Schelling,

Caso o princípio de uma ciência deva ser condição de toda ciência, então ele precisa ser tanto a condição de sua forma quanto a condição de seu conteúdo. Por isso, se a filosofia deve ser uma ciência na qual um conteúdo determinado está ligado a uma forma determinada, e, de fato, não de modo meramente arbitrário, então, o seu princípio mais elevado tem de não apenas fundamentar *todo* o conteúdo e *toda* a forma da ciência, mas sim também ter ele mesmo um conteúdo que está ligado com a sua forma determinada de uma maneira não meramente arbitrária (SCHELLING 1985b, p. 17, tradução nossa, grifos nossos).

Embora nesse primeiro texto de Schelling, tal princípio ainda seja identificado, sob influência de Fichte, com o “Eu”, essa forma das formas será justamente o que será pensado em seu *Esboço de*

---

<sup>25</sup> SCHELLING, 1985b.

*Meu Sistema*<sup>26</sup> como a forma *Identidade Absoluta* ou, ainda, como a *Razão*, uma forma que não é nem pura e simplesmente a do Eu e a da identidade do Eu a si mesmo – uma vez que essa identidade, justamente, é a identidade *apenas do Eu consigo mesmo*, que sempre se opõe, portanto, àquilo que nega essa identidade, o Não-Eu -, nem a do não-Eu em sua diferença e oposição ao Eu, mas sim a *forma pura da identidade*, a união do sujeito e do objeto, que, precisamente por ser essa união, não pode ser em si mesma subjetiva (se identificando, portanto, com o Eu), nem em si mesma objetiva (se identificando, por conseguinte, com o Não-Eu), mas sim só pode consistir na *identidade subjacente* e o ponto de *indiferença* entre forma e conteúdo, que torna possível a relação entre os dois – e mais, que consiste, ela, mesma, nessa relação. O que leva Schelling a afirmar que, para s

para pensa-la [a Razão] como absoluta, e para atingir, portanto, o ponto de vista que eu exijo, é preciso se abstrair do pensante [Denkenden]. Àquele que faz essa abstração, a razão cessa de ser algo subjetivo, como ele é representada pela maioria, e não pode mais nem mesmo ser pensada como algo objetivo, pois algo objetivo ou pensado só é possível em oposição a um pensante, do qual se abstraiu aqui inteiramente; ela se torna então, através daquela abstração, o verdadeiro em si, o qual cai no ponto de indiferença do subjetivo e do objetivo” (SCHELLING, 1985a, p.46, tradução nossa).

Assim, a forma da identidade, livrada de seu aprisionamento ao Eu, seria condição tanto da existência do conteúdo *enquanto* conteúdo, uma vez que é a identidade subjacente a forma e conteúdo que é condição de possibilidade tanto da existência de qualquer conteúdo, quanto da *forma* mesma do conteúdo, enquanto aquilo que é o elemento da *diferença* no conhecimento. Isso porque tal identidade é, justamente, a *forma da identidade* que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade tanto da identidade entre forma e

---

<sup>26</sup> SCHELLING, 1985a.

conteúdo, da posição da identidade entre eles (no Absoluto, ou seja, na Razão), quanto da diferença entre forma e conteúdo, uma vez que ela é a relação que, ao unificar sujeito e objeto, forma e conteúdo, é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para que eles possam ser colocados, também, em uma relação de *oposição*, e portanto, para que o conteúdo se *oponha* e se *distingua* da forma do pensamento. Com Schelling, portanto, a forma da identidade que, antes identificada por Fichte com a identidade do Eu, não podia ser colocada, portanto, como a condição da *forma* da diferença (e, portanto, com a forma do conteúdo, do Não-Eu), passa a ser a identidade *absoluta*, a identidade da Razão que, por ser a identidade que é condição de toda e qualquer relação entre forma e conteúdo, é condição tanto da relação de identidade entre forma e conteúdo (que se dá no Absoluto enquanto ponto de indiferença entre sujeito e objeto) quanto da relação de diferença entre eles (que se dá na oposição finita entre sujeito e objeto).

#### 4. Hegel e a culminação da forma determinante

Finalmente, tendo isso em mente, podemos voltar a Hegel, e compreender, afinal, o que ele mesmo entende como a expressão adequada da identidade da identidade e da diferença, e porque, para ele, mesmo Schelling não teria ido longe o bastante em sua maneira de conceber como a identidade determina a diferença, como a forma determina o conteúdo. De fato, Hegel levantará, se referindo de maneira quase inconfundível a Schelling, a acusação de *formalismo*<sup>27</sup>, ou seja, de ainda pensar o Absoluto como uma forma que se aplica exteriormente ao conteúdo. Mas como isso poderia ser possível, uma vez que Schelling afirmava, justamente, a identidade absoluta entre sujeito e objeto, a identidade entre forma e conteúdo? Justamente pelo fato de que tal identidade era concebida como uma identidade

---

<sup>27</sup> HEGEL, 1986, p.21.

*subjacente*, isto é, uma identidade que *permanece sempre a mesma* e que, por isso, determina sempre ao conteúdo *do mesmo modo*.

A identidade absoluta, enquanto é pensada como uma identidade subjacente, que *não é afetada nem transformada* pelo conteúdo a que ela subjaz, apenas o determina no sentido de ser a sua condição necessária, o fundo no qual ele existe e do qual ele depende para poder existir, e que é nesse sentido, portanto, *fundamentalmente* ou *essencialmente* idêntico a ele. Sendo assim, não importa que conteúdo se apresente sobre esse fundo da identidade absoluta, todo conteúdo será sempre *fundamentalmente* a *mesma coisa*, quer dizer, a *mesma identidade absoluta*, a mesma fórmula da “identidade do sujeito e do objeto”. E explicar aquilo que o conteúdo é passa a equivaler, portanto, a dizer aquilo que ele é essencialmente – ou seja, essa mesma identidade absoluta. Isso porém, não faria jus, para Hegel, à ideia de que a forma deve determinar o conteúdo; de fato, Hegel afirma que “a ideia [do Absoluto], em si perfeitamente verdadeira, permanece, de fato, apenas no começo, se o [seu] desenvolvimento consiste em nada senão em uma tal repetição da mesma fórmula” (HEGEL, 1986, p.21, tradução nossa). Afinal, por mais que a ideia do Absoluto deva, de fato, ser a dessa identidade entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, tal identidade é, desse modo, concebida apenas sob o modo da *redução* do conteúdo a essa forma, em vez da *produção* do conteúdo a partir dessa mesma forma. Mais do que isso: se todo conteúdo pode ser reduzido *igualmente* à mesma forma, não se pode explicar, portanto, porque essa forma viria a produzir *este* ou *aquele* conteúdo específico, uma vez que não há nenhuma relação *necessária* entre essa forma e qualquer conteúdo *em particular*. Em outras palavras: a identidade absoluta, concebida desse modo, se mostra como *condição necessária*, mas não como *condição suficiente* do conteúdo.

Ao pensar a identidade absoluta como a relação *subjacente* entre forma e conteúdo, entre identidade e diferença, Schelling, portanto, não dava conta de explicar a *produção* da diferença a partir da identidade, uma vez que tal identidade subjacente que seria a

identidade absoluta só podia tomar conteúdo como *dado*, como meramente existente, sem porém, explicar a sua gênese em sua *determinidade*, enquanto conteúdo específico. Em outras palavras: tal identidade absoluta trata o conteúdo como algo que só pode existir em função dela – como um conteúdo que não existiria se não houvesse essa identidade absoluta e se não fosse em última instância redutível a ela -, sem, porém, explicar *como* esse conteúdo, essa diferença, seria produzida a partir dessa identidade. Nisso consiste o seu formalismo: no fato de que se afirma, de todo conteúdo, que ele deve, em última instância, ser remetido à identidade absoluta, sem, porém, explicar por que e como esse conteúdo *específico* e *determinado* seria produzido por essa mesma identidade. Desse modo, a filosofia da identidade de Schelling não seria mais do um “formalismo monocromático, que só chega à diferença da matéria [*Stoff*] pelo fato de que essa já está pronta e já é conhecida” (HEGEL 1986, p.21, tradução nossa).

Assim, poderíamos dizer, é a crítica deste *formalismo* que está por trás da afirmação, na *Ciência da Lógica*, de que se deve começar pelo absolutamente indeterminado. Afinal, se é preciso mostrar *como* essa forma *produz* o seu conteúdo (uma exigência que, não por acaso, nos lembra do princípio da determinabilidade de Maimon), isso implica que esse conteúdo *não pode estar primeiramente dado*, mas sim tem que surgir a partir *da automovimentação interna da própria forma*. É por isso que Hegel afirmará, na *Ciência da Lógica*<sup>28</sup>, na seção “Com o que precisa ser feito o começo da ciência”, que o começo “dever ser (...) simplesmente um imediato, ou melhor, o imediato ele mesmo” (HEGEL, 2008, p.58, tradução nossa), ou, em outras palavras, que o começo da filosofia não pode ter “nenhuma determinação mais exata ou um conteúdo positivo” (HEGEL, 2008, p. 62, tradução nossa). Afinal, toda determinação, todo conteúdo é “diferenciação e relação de diferentes um com o outro, portanto, uma mediação”

---

<sup>28</sup> HEGEL, 2008.

(HEGEL, 2008, p.58, tradução nossa). Tudo que é mediato pressupõe um outro com que ele se relaciona como *dado*. A forma inicial, porém, precisamente porque ela não pode se relacionar com nada exterior a ela própria, com nenhum conteúdo que lhe seja *dado* exteriormente, não pode, portanto, conter nenhuma mediação, mas sim ser pura e simplesmente imediata e, mais do que isso, o imediato enquanto tal.

Se parássemos por aí, contudo, não teríamos avançado muito em relação ao formalismo de Schelling; pois, mais do que mostrar que a forma tem de se colocar inicialmente sem que nenhum conteúdo seja dado, é necessário mostrar como essa forma deve, então, produzir necessariamente o seu conteúdo. Para fazê-lo, Hegel recorrerá à ideia de que a indeterminidade dessa forma inicial é, justamente, a sua determinidade; “sua indeterminidade consiste ela mesma, porém, em sua qualidade” (HEGEL, 2008, p. 71, tradução nossa). Em outras palavras: a própria indeterminidade da forma se coloca como uma determinação, como uma relação de oposição à determinidade que, contudo, já consiste em por uma *relação* a algo distinto de si mesma e, portanto, leva à passagem da indeterminação para a determinação. Essa passagem, porém, não é uma passagem que se dá pelo começo ter uma relação *exterior* a algo que lhe era dado previamente, mas sim é a passagem pela qual a forma, por uma *necessidade interna* à sua própria indeterminidade, àquilo que pertence à sua definição, passa necessariamente à determinidade, produz o seu próprio conteúdo, a sua própria diferenciação em relação a si mesma e a passagem de uma forma sem conteúdo para uma forma *determinada*, dotada de um conteúdo que, todavia, é derivado de maneira completamente interna e necessária dessa forma inicial. Assim, se dará início ao percurso que constitui a *Ciência da Lógica*, que nada mais é do que o percurso pelo qual essa forma inicial se desenvolve, engendrando um conteúdo que nunca é algo exterior a ela ou provém de algo externo a ela, mas sim é apenas um desenvolvimento interior dela mesma, de tal maneira que

O progresso para além daquilo em que constitui o começo deve ser considerado apenas como uma determinação ulterior do mesmo, de modo que o começo permanece no fundamento de tudo que se segue e jamais desaparece daí. (...) Assim, o começo da filosofia é o fundamento [*Grundlage*] presente em todos os desenvolvimentos posteriores e que se mantém [em todos eles], fundamento que permanece completamente imanente às suas determinações ulteriores. (HEGEL, 2008, p. 60)

Poder-se-ia talvez objetar que, na medida em que Hegel fala apenas do começo da filosofia como uma forma indeterminada, como uma forma desprovida de conteúdo, que esse primado da forma em relação ao conteúdo seria apenas uma característica da exposição da *Ciência da Lógica*, e não algo constitutivo do Absoluto enquanto tal. Contudo, a diferença entre início e fim da lógica não está em que, ao final, o conteúdo se revele como existindo desde sempre, de um modo que apenas ainda não poderia ser apreendido no começo da exposição científica do Absoluto; antes, consiste do fato precisamente de que, ao cabo da *Ciência da Lógica*, estamos diante do desenvolvimento completo da forma, no qual, certamente, ela não é mais concebida como desprovida de conteúdo, mas apenas porque *ela mesma produz e põe a partir de si mesma o seu conteúdo*. Daí que Hegel afirme, mais à frente na *Ciência da Lógica*:

(...) a lógica mesma é sem dúvida a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta* que é em si mesma totalidade e contém a *ideia pura da verdade mesma*. Essa forma absoluta tem nela mesma seu conteúdo ou realidade; o conceito, na medida em que não é identidade vazia e trivial, tem no momento de sua negatividade ou do determinar absoluto as determinações distintas; o conteúdo não é em geral outra coisa senão tais determinações da forma absoluta – o conteúdo *posto* [grifo nosso] por meio delas e por isso também a elas adequado. (HEGEL, 2011, p. 191)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Agradeço a Régis Alves por ter me chamado a atenção para essa passagem da *Ciência da Lógica*, central para o argumento que desenvolvo aqui.

Assim, a ideia de que a forma seja determinante do conteúdo chega à sua culminação: ela é determinante não apenas segundo o nosso conhecimento desse conteúdo (como era em Kant), também não apenas enquanto condição necessária do conteúdo em sua existência a qual, porém, não é condição necessária da *diferença* desse conteúdo (como em Fichte), mas também não apenas enquanto condição necessária do conteúdo e da sua diferença que, porém, não é condição *suficiente* dos mesmos, uma vez que não carrega consigo nenhuma necessidade interna de produzi-los e é, portanto, indiferente a eles (como em Schelling). Antes, a forma é determinante do conteúdo porque o conteúdo é produzido por uma necessidade interna do *automovimento do conceito*<sup>30</sup>. É a própria forma que gera, por uma necessidade interna, o seu conteúdo, a fim de poder se realizar enquanto forma, quer dizer, enquanto identidade que só pode ser verdadeiramente identidade se for *identidade da identidade e da diferença*, se for uma identidade que não é alheia ao conteúdo, mas sim que o *produz necessariamente o seu conteúdo*. Em suma, com Hegel, a forma não apenas é condição necessária; ela é, igualmente, condição *suficiente* da determinação do conteúdo.

Esperamos, com essa exposição, ter deixado claro em que consiste o idealismo que caracteriza as filosofias do idealismo alemão um ponto de vista lógico, quer dizer, do ponto de vista da relação entre forma e conteúdo. O idealismo não é a afirmação de nenhum solipsismo da consciência, não é nenhum ceticismo em relação ao mundo exterior, não é também a afirmação de que tudo que existe é da ordem do pensamento enquanto fenômeno psicológico ou (meramente) epistemológico. Antes, ele é afirmação de que toda diferença só se deixa explicar a partir da identidade, que todo conteúdo específico só adquire a sua determinação e a sua especificidade a partir da sua *relacionalidade*, ou seja, da *forma* de sua *unidade* com aquilo de que ele é diferente e, por isso, por meio

---

<sup>30</sup> HEGEL, 1986, p.57.



da sua *identidade* com aquilo de que ele se distingue. O que quer dizer que é a ênfase no aspecto fundamentalmente relacional (e, nesse sentido, *formal*) da existência, na *unidade* enquanto condição de possibilidade da multiplicidade, que é o pressuposto fundamental de todo idealismo desse tipo, que se chama de idealismo justamente por ser o pensamento, *entendido justamente como a estrutura lógica* (e não enquanto atribuível a uma consciência ou a um indivíduo particular), que cumpre paradigmaticamente a função de relacionar, de *unir o diverso*<sup>31</sup>. Com o que poderíamos nos perguntar se não foi a radicalização dessa ideia por Hegel que levou, em certo sentido, ao seu esgotamento e, portanto, à sua inversão pelos *materialismos* (e é nesse sentido lógico, a nosso ver, que devemos entender a inversão marxiana de Hegel) e pelas *filosofias da diferença* que se sucederam a ele, e que poderiam ser caracterizadas, arriscamos aqui, pela ideia oposta: a ideia, a saber, de que *é o conteúdo que é determinante da forma*. O desenvolvimento mais elaborado dessa hipótese, porém, terá de ser deixado para outra ocasião.

---

<sup>31</sup> De fato, isso nos permitiria entender também como, para Hegel, o conceito poderia ser a estrutura da realidade, sem que isso implicasse em uma espécie de afirmação “semi-psicológica” da indispensabilidade do sujeito e que, ao mesmo tempo, nos permitisse compreender a sua concepção da razão enquanto “absolutamente autodeterminante”. Não se trata, aí, de afirmar que a realidade seria apenas relações vazias de conteúdo, de modo que nossas atividades cognitivas não teriam nenhum suporte em um conteúdo imediato, que só poderia ser fornecido, segundo essa leitura, pela experiência. Antes, trata-se de afirmar que *a própria relação produz o seu conteúdo e lhe dá a forma da imediatez*, ou, em outras palavras, que o conteúdos que compõem o “mundo” adquirem sua determinidade não pelo fato de serem “dados imediatamente” naquilo que são (tal como os apreendemos na experiência empírica), mas porque a sua determinidade é dada por sua identidade, que é tanto o que lhes confere a forma da imediatez como, ao mesmo tempo, o que mostra seu fundamento relacional, uma vez que *toda identidade é sempre uma relação* (ainda que consigo mesmo, ou, mais ainda, toda relação é, fundamentalmente, uma relação consigo mesmo). Dizer que a realidade tem a estrutura do conceito e que o “entendimento”, ou melhor dizendo, o “pensamento” determina a “sensibilidade” significa portanto, no caso de Hegel, afirmar que todo conteúdo só pode se constituir como conteúdo imediato de nossa experiência por ser constituído por meio de uma *relação* de identidade, o que não significa negar o conteúdo e a imediatez, mas sim afirmar que ele é *produzido* por essa relação. Acreditamos que se encontre, aí, uma chave fundamental para se interpretar hoje o que significa o “idealismo” de Hegel. Para mais sobre esse debate, cf. WILDENAUER, 2003 e PIPPIN, 2004/2005.

## Referências

- BREAZEALE, D. **A Resenha do Enesidemo de Fichte e a Transformação do Idealismo Alemão**. Tradução: Lucas Nascimento Machado. Revista Sképsis, Ano VII, nº11, pp. 111-132, 2014.
- EIDAM, H. **Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem**. Berlin/New York: de Gruyter, 2000.
- FICHTE, J.G. **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Recension des Aenesidemus**. In: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Vol. I. Leipzig: Mayer & Müller, 1845.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: Excertos**. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Phänomenologie des Geistes**. In: Werke in 20 Bänden, Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Wissenschaft der Logik**. Hamburg: Felix Meiner Verlag: 2008.
- KANT, I. **Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes**. In: Gesammte Werke, Band II. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Nova Dilucidatio**. In: Gesammte Werke, Band I. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- LEE, SEUNG-KEE. **The Determinate-Indeterminate Distinction in Kant's Theory of Judgement**. In: Kant-Studien, 95, pp. 204-225, 2004.
- MACFARLANE, J. **What does it mean to say that logic is formal?** University of Pittsburgh, 2000.
- MAIMON, S. **Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens**. In: Gesammelte Werke, Vol. 5. Hildesheim: Georg Olms, 1970.

\_\_\_\_\_. **Essay on Transcendental Philosophy.** Tradução: Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman e Merten Reglitz. New York: Continuum, 2010.

PIPPIN, P. **Concept and Intuition. On Distinguishability and Separability.** Hegel-Studien, Hamburg, vol. 39/40, pp. 25-39, 2004/2005.

SCHELLING, F. W. J. **Aus: Darstellung meines Systems der Philosophie.** In: Ausgewählte Schriften, Volume II. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985a.

\_\_\_\_\_. **Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.** In: Ausgewählte Schriften, Volume I. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985b.

WILDENAUER, M. **The Epistemic Role of Intuitions And Their Forms in Hegel's Philosophy.** Hegel-Studien, Hamburg, vol. 38, pp. 83-104, 2003.

## Dialética e dialeteísmo. Evitar a explosão e enfrentar a exclusão

*Michela Bordignon<sup>1</sup>*

### Introdução

Na terceira observação após a discussão da determinação da contradição, na Doutrina da Essência, Hegel afirma o seguinte: “Todas as coisas são em si mesmas contraditórias, e precisamente no sentido em que essa proposição, frente às demais, exprime antes, a verdade e a essência das coisas” (HEGEL, 2017, p. 87). Nestas linhas, Hegel parece afirmar a tese de que existem coisas contraditórias na realidade e, portanto, parece afirmar a tese para a qual existem contradições verdadeiras.<sup>2</sup> Precisamente com base nessas considerações, dentro do debate contemporâneo, Hegel foi associado à tese dialeteista.<sup>3</sup>

O dialeteísmo é a tese segundo a qual existem contradições verdadeiras. Graham Priest<sup>4</sup> é o advogado mais importante da tese

---

<sup>1</sup> Doutora pela Università degli Studi di Padova, Bolsista CAPES/PNPD pela Universidade Federal do Espírito Santo, michelabordignon81@yahoo.it

<sup>2</sup> A literatura secundária sobre o conceito de contradição em Hegel é muito ampla. As contribuições mais recentes são BORDIGNON (2015), DE BOER (2010), SCHICK (2010).

<sup>3</sup> Sobre a relação entre dialética e dialeteísmo, veja PRIEST (1989), FICARA (2013), BORDIGNON (2017).

<sup>4</sup> Todas as traduções dos textos de Graham Priest mencionados neste artigo são minhas. Em nota de rodapé, para cada citação, cito o texto original em inglês.

dialeteista e, embora o trabalho dele não possa ser considerado uma interpretação da noção de contradição de Hegel, ele refere-se ao pensamento de Hegel como um dos antecedentes mais importantes do dialeteísmo na história da filosofia. No manifesto do dialeteísmo, ou seja, o livro *In contradiction* (PRIEST, 2006), ele escreve que “a principal tese deste livro é que Hegel tinha razão: nossos conceitos, ou alguns deles, de qualquer maneira, são inconsistentes”<sup>5</sup>

Mas quem, como Hegel e Priest, pretende argumentar que existem contradições verdadeiras, deve necessariamente enfrentar o problema da explosão. Segundo o princípio do *ex falso quodlibet*, a afirmação da verdade de uma contradição dentro de um sistema implica a verdade de qualquer proposição do próprio sistema, quer dizer, a contradição faz explodir o sistema lógico, ou seja, trivializa o sistema. Por isso, esse princípio é chamado também de princípio da explosão. Se todas as proposições de um sistema são verdadeiras, também as negações de cada proposição são verdadeiras e, portanto, cada proposição do sistema é tanto verdadeira quanto falsa. Se isso acontece, o sistema explode e perde o seu caráter informativo. Isso implica que o sistema não pode reivindicar qualquer pretensão científica. Um sistema que admite a verdade mesmo de uma única contradição, desse modo, é um sistema trivial, onde tudo é verdadeiro e, ao mesmo tempo, tudo é falso. Mas tanto Hegel quanto Priest são particularmente cuidadosos para se distanciarem do assim chamado trivialismo, ou seja, da tese segundo a qual todas as contradições são verdadeiras.

Então, para um trivialista todas as contradições são verdadeiras, enquanto para um dialeteista apenas algumas contradições são verdadeiras. No artigo *What is so bad about contradiction?* (PRIEST, 1998) Priest afirma o seguinte:

Vou abordar a questão do título, e a resposta que vou dar é: talvez [não haja] nada de muito mal. Deixe-me primeiro explicar como,

---

<sup>5</sup> “It is the main claim of this book that Hegel was right: our concepts or some of them anyway, are inconsistent” (PRIEST, 2006, p. 4).

exatamente, a questão deve ser entendida. Eu devo interpretá-la como significando: O que há de errado em acreditar em **algumas** contradições? Eu enfatizo “algumas”; a pergunta “O que há de errado em acreditar que **todas** as contradições são verdadeiras” é bem diferente e, tenho certeza, tem uma resposta bem diferente. Seria irracional acreditar que sou um ovo frito (o porquê podemos discutir, mas que é assim não é contencioso). *A fortiori*, é irracional acreditar tanto que sou tanto um ovo frito quanto que não sou um ovo frito. É importante enfatizar essa distinção logo no início, uma vez que a passagem ilícita entre “alguns” e “todos” é endêmica nas discussões da questão (PRIEST, 1998, p. 410).<sup>6</sup>

Da mesma forma, a tese hegeliana também deve ser distinguida da tese trivialista. A afirmação de que todas as coisas são em si contraditórias, de fato, pode nos induzir a pensar em Hegel como trivialista. No entanto, Hegel não está afirmando que todas as contradições são verdadeiras. Ele está afirmando que todas as coisas são em si mesmas contraditórias. Portanto, ele não está afirmando que tudo o que eu digo é verdadeiro (e assim também falso). Sua tese é que o modo como tudo é determinado implica algum tipo de estrutura contraditória. Além disso, Hegel parece ser bem consciente dos perigos da explosão. A explosão do sistema lógico que pode resultar da admissão da verdade até de uma única contradição deve ser bloqueada, deve ser dominada, para evitar que a verdade da contradição implique tudo e o contrário de tudo. É nesse sentido que, sempre dentro da terceira observação à análise da contradição na doutrina da essência Hegel escreve o seguinte:

O **pensar especulativo** consiste apenas no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo, mas não

---

<sup>6</sup> “I shall address the title question, and the answer I shall give is: maybe nothing much. Let me first explain how, exactly, the question is to be understood. I shall interpret it to mean: What is wrong with believing *some* contradictions? I emphasize the ‘some’; the question ‘What is wrong with believing *all* contradictions is quite different, and, I am sure, has a quite different answer. It would be irrational to believe that I am a fried egg. (why, we might argue about, but that this is so is not contentious). *A fortiori*, it is irrational to believe that I am both a fried egg and not a fried egg. It is important to emphasize this distinction right at the start, since the illicit slide between ‘some’ and ‘all’ is endemic in discussions of the question” (PRIEST, 1998, p. 410).

no fato de que, como ocorre ao representar, deixa-se por ela dominar e, através dela, deixa que suas determinações se dissolvam somente em outras ou em nada (HEGEL, 2017, p. 89).

Considerando este ponto, entretanto, é necessário perguntar a Hegel e a Priest como é possível bloquear a explosão. Mais especificamente, se a idéia, tanto na dialética hegeliana quanto no dialetismo de Priest, é admitir a verdade de algumas contradições, como é possível distinguir as contradições verdadeiras das contradições falsas? Em outras palavras, Hegel e Priest têm que enfrentar o problema de exclusão daquilo que eles não querem aceitar, como, por exemplo, as contradições que são simplesmente falsas.

Dito de forma diferente, a tese de que algumas contradições são verdadeiras e a rejeição do trivialismo implicam a exclusão da verdade de algumas outras contradições. Em uma teoria dialeteísta, como a de Priest, ou dialética, como a hegeliana, um critério deve ser fornecido para excluir contradições falsas do conjunto de contradições que são reivindicadas como verdadeiras ou, pelo menos, uma ferramenta para expressar essa exclusão deve ser oferecida. Neste sentido, Hegel e Priest devem ser capazes de defender a verdade de algumas contradições sem perder a significação do pensamento e da linguagem que o expressa, isto é, eles devem ser capazes de excluir a verdade das contradições para as quais seja razoável admitir como verdadeiras. Isso significa que as teorias de Hegel e Priest pressupõem algum modo não-contraditório de conceber contradições verdadeiras, segundo o qual não posso dizer tudo o contrário de tudo, pois posso assumir apenas a verdade daquelas contradições as quais tenho boas razões para acreditar como sendo verdadeiras.

O problema da exclusão é amplamente discutido no debate contemporâneo sobre o dialeteísmo.<sup>7</sup> Certamente, esse mesmo

---

<sup>7</sup> Veja, por exemplo, Batens (1990), Parsons (1990), Littman e Simmons (2004), Shapiro (2004), Berto (2008).

problema tem que ser enfrentado também por qualquer um que queira levar a sério a tese de Hegel sobre a verdade da contradição. O objetivo do meu texto é apresentar a maneira pela qual Priest e Hegel enfrentam o problema da exclusão e investigar as implicações das diferentes estratégias que eles endossam.

Para abordar essa questão, temos que considerar duas questões:

1. Como Hegel e Priest distinguem as contradições verdadeiras daquelas falsas?
2. Como Hegel e Priest expressam a exclusão das contradições falsas e, mais em geral, de tudo o que não pretendem admitir como verdadeiro?

### **1. Contradições verdadeiras e contradições falsas**

O problema da primeira parte do texto é o seguinte: sendo que tanto Hegel quanto Priest afirmam que algumas contradições são verdadeiras, eles têm um critério para distinguir as contradições verdadeiras das contradições falsas? A resposta é muito simples: se trata-se de um critério formal, não temos critério nenhum, mas isso não parece representar um problema nem para Hegel nem para Priest. A justificção de Priest é a seguinte:

Frequentemente me pedem um critério para determinar quando as contradições são aceitáveis e quando não são. Seria bom se houvesse uma resposta substancial para essa questão – ou mesmo se alguém pudesse dar uma resposta parcial, na forma de algum algoritmo para demonstrar que uma área do discurso é livre das contradições. Mas duvido que isso seja possível. Isso também não é uma surpresa. Poucos agora suporiam seriamente que se possa dar um algoritmo – ou qualquer outro critério informativo – para determinar quando é racional aceitar algo. Não há razão para que o fato de algo ter uma certa forma sintática – seja  $p \wedge \neg p$  ou qualquer outra coisa – deva mudar isso. Pode-se determinar a



aceitabilidade de qualquer contradição, como de qualquer outra coisa, apenas em seus méritos individuais (PRIEST, 1998, p. 423).<sup>8</sup>

A posição de Priest em relação à acusação de não fornecer um critério formal para distinguir as contradições verdadeiras das contradições falsas é muito simples. Basta perguntar o seguinte: é possível fornecer um critério formal para saber o que é razoável aceitar ou não aceitar no caso de sentenças não contraditórias? A resposta é obviamente negativa. Não há nenhum critério meramente sintático para avaliar se uma sentença coerente é verdadeira ou falsa. É necessário, em cada caso, levar em consideração a sentença específica e, tendo estabelecido um critério de verificação, determinar se a sentença em questão é verdadeira ou falsa. Ora, se o advogado da lógica clássica não é obrigado a fornecer um critério sintático do tipo descrito, por que ele deveria pedir ao dialéctista que fornecesse esse tipo de critério? O que Priest está nos pedindo, se se quiser discutir com ele, é considerar as sentenças contraditórias da mesma forma que as sentenças não-contraditórias, e avaliar a verdade e a falsidade com base nos méritos individuais das sentenças específicas.

É claro que a mesma coisa vale para a dialética hegeliana. De fato, a impossibilidade de assumir qualquer princípio sintático *a priori* para determinar a verdade e a falsidade das contradições depende principalmente de dois pontos: 1. a filosofia, como ciência, é *voraussetzungslos*, isto é, sem pressuposições e, portanto, não podemos assumir *a priori* a validade de qualquer princípio lógico que determine o desenvolvimento do processo dialético; 2. o processo dialético não depende de modo algum da forma lógica das

---

<sup>8</sup> “I am frequently asked for a criterion as to when contradictions are acceptable and when they are not. It would be nice if there were a substantial answer to this question – or even if one could give a partial answer, in the form of some algorithm to demonstrate that an area of discourse is contradiction free. But I doubt that this is possible. Nor is this a matter for surprise. Few would now seriously suppose that one can give an algorithm – or any other informative criterion – to determine when it is rational to accept something. There is no reason why the fact that something has a certain syntactic form – be it  $p \wedge \neg p$  or anything else – should change this. One can determine the acceptability of any given contradiction, as of anything else, only on its individual merits” (PRIEST, 1998, p. 423).

sentenças que expressam o conteúdo das determinações lógicas, mas do próprio conteúdo dessas determinações. Neste sentido, pedir a Hegel um critério formal para determinar quais contradições ele está disposto a aceitar como verdadeiras e quais devem ser rejeitadas significa não ter entendido as dinâmicas básicas através das quais a dialética hegeliana trabalha.

Todavia, o fato de não ser possível distinguir as contradições verdadeiras das contradições falsas com base em um critério puramente sintático ou formal não significa que Hegel e Priest não tenham algum critério disponível para implementar essa distinção. Priest, em particular, fala de méritos individuais das proposições que podemos aceitar ou rejeitar. Na mesma forma, Hegel não aceita a verdade de cada contradição, mas só daquelas que são implicadas pelo próprio processo dialético. Isso significa que temos que considerar os méritos individuais de cada estrutura lógica, quer dizer, a explicitação do conteúdo lógico de cada determinação.

Neste sentido, o único princípio que Priest adota para identificar as contradições verdadeiras é o princípio da racionalidade: “Se você tiver uma boa evidência para (a verdade de) *a*, você deve aceitar *a*” (PRIEST, 2006a, p. 109).<sup>9</sup> A ideia de Priest é que, se eu tiver boas razões para aceitar uma certa crença como verdadeira, é razoável fazê-lo, e isso obviamente se aplica mesmo que a crença em questão tenha uma natureza contraditória. Isso significa que o dialeteísta pode aceitar tanto *a* quanto  $\neg a$ , se há boas razões para a verdade de ambas.

Acho que o mesmo princípio poderia ser reconhecido, implicitamente, mesmo em Hegel, e o princípio soaria mais ou menos como segue: no desenvolvimento do sistema lógico é razoável aceitar como verdadeiro tudo o que o conteúdo de uma determinação lógica implica, isto é, tudo o que resulta do processo de explicação do conteúdo de uma determinação lógica. Neste sentido, o correspondente do princípio de racionalidade de Priest

---

<sup>9</sup> “If you have good evidence for (the truth of) *a*, you ought to accept *a*” (PRIEST, 2006a, p. 109).

seria o princípio de racionalidade de Hegel onde a racionalidade consistiria no próprio processo dialético. Vamos ver como isso funciona com dois exemplos.

O exemplo paradigmático, em Priest, é o que acontece com os paradoxos da autorreferência. Em particular, vou me referir ao paradoxo do mentiroso. No início do livro *In contradiction*, Priest analisa o paradoxo do mentiroso para mostrar que existem contradições verdadeiras. O paradoxo do mentiroso é uma sentença que predica a sua própria falsidade. Se aquilo que o mentiroso fala é verdadeiro, então é falso, e vice-versa. A conclusão autocontraditória do paradoxo é, segundo Priest, um caso de contradição verdadeira. Mas para demonstrar isso, Priest leva em consideração as duas principais estratégias para resolver do paradoxo do mentiroso, que tentam mostrar que o caráter paradoxal da sentença do mentiroso é só aparente. As duas estratégias para resolver o paradoxo são as seguintes: 1. a negação da possibilidade de definir a noção de verdade para a linguagem dentro da própria linguagem e 2. a crítica do princípio da bivalência e a atribuição da sentença do mentiroso ao conjunto de sentenças as quais não é possível atribuir nenhum valor de verdade.

Em primeiro lugar, Priest mostra como todas as soluções baseadas nessas estratégias estão erradas por diferentes tipos de razões. Aqui não vou poder entrar nos detalhes.<sup>10</sup> Basicamente, no que se refere à primeira estratégia, ele mostra que a representação tarskiana da linguagem de acordo com essa imagem hierárquica das diferentes ordens linguísticas não leva em conta o modo pelo qual a linguagem natural funciona. No que se refere à segunda estratégia, quer dizer, a crítica da bivalência, Priest afirma o seguinte: a sentença *s* ‘Esta sentença (*s*) é verdadeira’ parece um candidato perfeito para se juntar à classe de sentenças as quais não se pode atribuir qualquer valor de verdade, porque não temos nenhuma boa

---

<sup>10</sup> Para a análise crítica de Priest das soluções aos paradoxos da autorreferência, veja PRIEST, 2006, p. 9-38.

razão para atribuir-lhe a verdade ao invés de falsidade, enquanto trata-se de uma sentença subdeterminada; em vez disso, no caso do paradoxo do mentiroso – ‘Esta sentença é falsa’ – temos a situação oposta, porque temos boas razões para atribuir à sentença do mentiroso tanto a verdade quanto a falsidade. Portanto, não é razoável atribuir a sentença do mentiroso à classe de sentenças que não têm um valor de verdade, mas posso e, provavelmente, devo atribuir essa sentença à classe de sentenças que têm mais de um valor de verdade, isto é, a verdade e a falsidade, precisamente porque a sentença é sobredeterminada. A única razão para incluir a sentença do mentiroso na classe das sentenças sem valor de verdade, infelizmente, parece ser somente a de nos afastar da violação do princípio de não contradição (doravante PNC). Neste sentido, a estratégia que apela aos *gaps*, isto é, à possibilidade de ter sentenças sem valor de verdade, parece ser uma solução *ad hoc* para o paradoxo do mentiroso, porque a inclusão da sentença do mentiroso na classe dos *gaps* não teria uma justificação independente da resolução do próprio paradoxo.

Mas Priest não pára aqui. Na verdade, Priest mostra como todas as soluções baseadas nas duas estratégias que mencionei possibilitam a formulação de novas versões do paradoxos, chamadas de *Revenge Liar* (o mentiroso da vingança). Nestas novas versões, o paradoxo do mentiroso é reformulado com base nas noções básicas das teorias utilizadas para resolvê-lo. Por exemplo, em relação à solução baseada na distinção entre ordens linguísticas, é possível reformular o paradoxo da seguinte maneira: s) a sentença (s) é falsa dentro de sua própria ordem. Ou, em relação à solução baseada na crítica da bivalência e na admissão de *gaps* nos valores de verdade, isto é, admitindo a possibilidade de sentenças que não são nem verdadeiras nem falsas, é possível reformular o paradoxo na forma seguinte: s) esta sentença (s) não é verdadeira. Desta forma, Priest não só tenta mostrar que as soluções para o paradoxo do mentiroso não funcionam, mas mostra também, e sobretudo, que as mesmas soluções geram contradições e que, assim, é a própria natureza da

nossa linguagem que implica as contradições que encontramos nos paradoxos. Priest conclui que, uma vez que não parece haver alguma maneira de se livrar da contradição, a coisa mais razoável a fazer é aceitá-la como verdadeira, aprender a lidar com isso e, de alguma forma, aprender a dominar a contradição, para não permitir que ela faça explodir o sistema.

As estratégias que Hegel adota na *Ciência da Lógica* não são muito diferentes das de Priest. Hegel, de fato, parte da demonstração de como as estratégias do entendimento (*Verstand*) que tentam remover a contradição da caracterização do conteúdo de algumas determinações do pensamento sofrem a vingança da contradição, que é implicada por essas mesmas caracterizações. Isso leva Hegel a pensar que é a própria essência desse conteúdo conceitual a ser, em si mesma, contraditória e, como Priest, Hegel mostra por que a essência desse conteúdo é realmente assim.

Para lembrar um exemplo muito simples, refiro-me à determinação do finito.<sup>11</sup> Na doutrina do ser, Hegel parte de uma caracterização coerente do finito, em que o finito se opõe ao infinito. Assim, ele toma como ponto de partida a concepção do finito do entendimento, que tenta afastar a contradição. Na análise dessa caracterização do finito, Hegel mostra como, justamente na tentativa de afastar a contradição, a caracterização do entendimento acaba por implicá-la: sendo separado do infinito, o finito é contraditoriamente absolutizado:

O entendimento persiste nessa tristeza da finitude, na medida em que torna o não ser a determinação das coisas, tornando-o, ao mesmo tempo, **imperecível** e **absoluto**. A perecibilidade delas apenas poderia perecer em seu outro, no afirmativo; assim sua finitude se separaria delas; mas ela é qualidade inalterável delas, isto é, [qualidade] que não passa para seu outro, isto é, que não passa para seu afirmativo; **assim, ela é eterna**.

---

<sup>11</sup> Para uma análise mais detalhada do papel da contradição dentro da dialética do finito, veja BORDIGNON (2015). Para um comentário sobre a dialética do finito na lógica hegeliana, veja HOULGATE (2006), p. 394-413.

Essa é uma consideração muito importante; mas que o finito seja absoluto, é um ponto de vista que qualquer filosofia ou visão, ou o entendimento, não quererá se deixar impor; antes, o oposto está presente explicitamente na afirmação do finito; o finito é o limitado, perecível; o finito é **apenas** o finito, não o imperecível (HEGEL, 2016, p. 135).

O entendimento, portanto, apoiando-se no PNC, na tentativa de definir o finito coerentemente, mantendo-o separado do infinito, contradiz-se. Este é o ponto de partida do argumento através do qual Hegel mostra a impossibilidade de se livrar da contradição imanente à estrutura do finito. Esta primeira análise da articulação abstrata do finito (onde o finito abstrai do infinito) o leva a considerar a tese da contraditoriedade interna à estrutura do finito, que ele mostra na dialética do finito propriamente dito. O finito é aquilo que termina, o que acaba, o que então é negado e, portanto, é a passagem para o próprio outro, isto é, para o próprio não ser: o finito é tanto si mesmo quanto o seu não ser:

O finito é, assim, a contradição de si dentro de si; ele se suprassume, perece. Mas esse seu resultado, o negativo em geral, é 1) sua própria **determinação**; pois ele é o negativo do negativo. Assim, no perecer o finito não pereceu; ele se tornou, inicialmente, apenas um **outro** finito, que, contudo, é igualmente o perecer como passar para um **outro** finito e assim por diante, por assim dizer, para o **infinito** (HEGEL, 2016, p. 141).

Então, o que Hegel mostra que é razoável aceitar a contradição interna à estrutura do finito, primeiramente mostrando que a caracterização coerente do finito implica a contradição que ela pretende evitar e, secundariamente, que a análise da estrutura interna do finito não pode não chegar a explicitar esta contradição.

Portanto, para Priest, é razoável aceitar a contradição do paradoxo do mentiroso assim como, em Hegel, é razoável aceitar que o finito seja em si mesmo contraditório. Isso não significa que, na dialética e no dialeteísmo, seja razoável aceitar uma contradição

como, por exemplo, ‘o solteiro é casado’. No caso do mentiroso e do finito, se pretendemos seguir as argumentações de Hegel e de Priest, temos boas razões para aceitar as contradições que o mentiroso e o finito implicam como exemplos de contradições verdadeiras na base de razões que não são meramente sintáticas. Essas razões têm a ver, por um lado, com a semântica de nossa linguagem natural e, por outro, com a explicação do conteúdo conceitual interno de uma determinada categoria. Em vez disso, no caso de ‘o solteiro é casado’, é difícil encontrar boas razões para aceitar como verdadeira a contradição interna dessa frase.

Eu tentei explicar, até agora, qual é o critério – não formal – para distinguir as contradições verdadeiras das contradições falsas nas propostas filosóficas de Hegel e Priest. Além disso, tentei identificar alguns pontos de convergência na solução que Priest e Hegel propõem com relação a essa questão. Mas há um outro obstáculo a superar: como expressar a exclusão daquilo que não é razoável aceitar como verdadeiro, seja uma contradição simplesmente falsa ou qualquer outra crença sem razões suficientes para ser acreditada? Na segunda parte do texto, tentarei mostrar por que isso pode ser um problema tanto para Hegel quanto para Priest, e explicarei como eles tentam superar esse obstáculo.

## **2. Como expressar a exclusão?**

Até agora pelo menos um ponto fundamental ficou claro. A tese que Priest e Hegel pretendem apoiar é que é razoável admitir a verdade de algumas contradições. Todavia, ambos não pretendem renunciar de forma alguma à possibilidade de afirmar algo que seja determinado, em que a afirmação de algo determinado implica a necessidade de excluir o que é incompatível com esse determinado conteúdo.

Mas o dialeteísta e, com ele, também Hegel, têm dificuldade em descartar as coisas que não querem aceitar como verdadeiras ou em expressar o desacordo com posições filosóficas rivais. Em que consiste esta dificuldade? Para descartar aquilo que não é aceitável ou para

discordar de alguém, parece que, tanto para o dialeteísta quanto para o dialético, a negação não seja suficiente. Por exemplo, se o dialeteísta fala ‘ $\neg A$ ’, isso é em si mesmo insuficiente para descartar que  $A$  é o caso, dado que, na proposta filosófica dialeteísta, pode ocorrer tanto  $A$  como  $\neg A$ . A mesma coisa acontece se uso o conceito de falsidade, pois, para o dialeteísta, o fato de que  $A$  seja falso não exclui que  $A$  possa ser também verdadeiro. Verdade e falsidade são, na proposta de Priest, exaustivas (não tem *gaps* nos valores de verdade), mas não são exclusivas (algumas sentenças podem ser tanto verdadeiras quanto falsas). Não é um caso que tanto com a negação quanto com o conceito de falsidade seja impossível implementar a exclusão, sendo que esses dois conceitos são intedefiníveis.

Priest tenta sair desse problema através de um tratamento não padrão da noção de rejeição (*rejection*). Normalmente, a rejeição de uma crença é considerada como equivalente à aceitação da negação da mesma crença. Para Priest essa equivalência não é válida: aceitar *não-a* é diferente de rejeitar *a*, e isso é evidente no caso de contradições verdadeiras: um dialetista pode aceitar *a* e *não-a*, mas a aceitação de *não-a* não implica que *a* seja rejeitado. De fato, ele considera *não-a* verdadeira tanto quanto *a*. Assim, de acordo com Priest, *a* e *não-a* são compatíveis (ambos podem ser verdadeiros), enquanto aceitação e rejeição não são compatíveis. De fato, num artigo de 1989, Priest escreve o seguinte:

Alguém que rejeita  $A$  não pode ao mesmo tempo aceitá-lo mais do que uma pessoa pode ao mesmo tempo pegar e perder um ônibus, ou ganhar uma partida de xadrez e perdê-la. Se uma pessoa é perguntada sobre se  $A$  ocorre ou não, ela pode, é claro, dizer “sim e não”. No entanto, isso não mostra que ele aceita e rejeita  $A$ . Isso significa que ele aceita tanto  $A$  como sua negação. Além disso, uma pessoa pode alternar entre aceitar e rejeitar uma crença. Ela também pode estar indecisa sobre qual das duas coisas fazer. Mas ela não pode fazer ambas as coisas (PRIEST, 1989b, p. 618).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “Someone who rejects  $A$  cannot simultaneously accept it any more than a person can simultaneously catch a bus and miss it, or win a game of chess and lose it. If a person is asked whether or not  $A$ , he can of course say ‘Yes and no’. However this does not show that he both accepts and rejects  $A$ . It means that he



Assim, para excluir o que ele não pretende aceitar, o dialeteísta pode recorrer à noção de rejeição. Isto significa que, para excluir *a*, não é suficiente afirmar a sua negação. De fato, para excluir uma crença é necessário rejeitar essa crença. Aqui não pretendo analisar o debate sobre o problema da exclusão na abordagem dialeteísta.<sup>13</sup> O que farei, é apenas analisar uma implicação da teoria de Priest no debate contemporâneo sobre a PNC e, sobretudo, sobre a teoria hegeliana da contradição.

Essas considerações sobre a exclusão através da rejeição nos dizem algo importante sobre a teoria de Priest e sua capacidade de admitir contradições. Priest pode admitir contradições sintáticas, isto é, é possível que '*a* e *não-a*'. Ele pode admitir também contradições semânticas, isto é, pode acontecer que *a* seja tanto verdadeira quanto falsa. Aqui não vou mencionar o caso das contradições ontológicas. Mas já deu para ver que Priest também pode admitir contradições pragmáticas, mas apenas de um certo tipo. Vou tentar explicar brevemente o que eu entendo com isso.

De fato, temos dois tipos de contradições pragmáticas, isto é, de contradições que ocorrem no nível das nossas crenças e de nossos atos de fala. O primeiro tipo é aquele para o qual temos um agente racional que acredita tanto em *a* como em *não-a*. O segundo tipo é aquele para o qual um agente racional acredita em *e* e rejeita *a*. No primeiro caso, o PNC correspondente afirma a impossibilidade de pensar a contradição. No segundo, o PNC correspondente afirma a impossibilidade de pensar contraditoriamente. Para Priest, como fica evidente na citação a qual eu me referi, podem ocorrer contradições do primeiro tipo, mas não do segundo. A consequência

---

accepts both *A* and its negation. Moreover a person can alternate between accepting and rejecting a claim. He can also be undecided as to which to do. But do both he can not" (PRIEST, 1989b, p. 618).

<sup>13</sup> "The retention of pragmatic exclusion between assertion and denial seems a necessary foothold against the charge of dialetheic inability to either champion or contest any position. But retention of that foothold is peculiar as well. It is unclear, to begin with, why the argument should stop at this point. If dialetheism has so much going for it, why stop it short of assertion and denial? It is also unclear that exclusion can be restricted to the pragmatics of assertion and denial alone" (GRIM, 2004, p. 62).

dessa posição do Priest é particularmente relevante: parece que há uma formulação PNC que Priest é obrigado a aceitar, ou que ele não pode recusar. De fato, Priest pode rejeitar a formulação do PNC pragmático correspondente ao primeiro tipo de contradição pragmática mencionado acima, ou seja, ele pode rejeitar o PNC segundo o qual é impossível aceitar uma crença tanto quanto a sua negação. No entanto, parece que Priest é obrigado a aceitar a formulação do PNC pragmático correspondente ao segundo tipo de contradição pragmática, porque, na sua teoria, a aceitação e a rejeição são incompatíveis. Isso significa que ele é obrigado a aceitar a formulação pragmática do PNC segundo a qual é impossível para um agente racional aceitar e rejeitar, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito, uma crença.

Mas a questão mais importante para nós é a seguinte: como funciona a rejeição de uma crença em Hegel? E há uma formulação do PNC que até Hegel não pode recusar?

A resposta para a primeira pergunta é simples. Para rejeitar uma tese, ou para excluir alguma coisa, Hegel pode usar sem problemas a noção de falsidade. Isso é algo que o dialeteísta não pode fazer, porque no dialeísmo as contradições verdadeiras são sentenças que são tanto verdadeiras quanto falsas. Para o dialetista, a verdade e a falsidade são exaustivas (abrangem todo o espaço lógico ao qual qualquer sentença pode ser atribuída), mas não são exclusivas. Precisamente por isso a falsidade não é suficiente para expressar a exclusão. De fato, no caso de contradições verdadeiras, a verdade e a falsidade se sobrepõem e, portanto, não é possível usar a falsidade como ferramenta lógica para excluir o que é considerado como simplesmente falso.

Isso não vale para Hegel, porque quando ele fala de contradições verdadeiras, ele se refere a um conteúdo conceitual expresso por duas sentenças contraditórias que são ambas verdadeiras, e não a sentenças que são tanto verdadeiras quanto falsas. Se considerarmos o espaço lógico da verdade em Hegel, podemos dizer que a verdade e a falsidade são exaustivas (na lógica

hegeliana não há um espaço para proposições sem valor da verdade). Ao mesmo tempo, no mesmo espaço lógico, a verdade e a falsidade são exclusivas, isto é, uma proposição especulativa verdadeira não pode ser também falsa e, portanto, a falsidade pode expressar a exclusão. Para Hegel, é possível pensar em contradições que são verdadeiras porque ele usa um tipo de negação diferente do clássico, que é também a negação utilizada por Priest. Na lógica clássica e na proposta dialeteísta, a negação é interdefinível com o conceito de falsidade. Na lógica hegeliana isso não vale:

Na medida em que o que resulta, a negação, é negação **determinada**, ela possui um **conteúdo**. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto (HEGEL, 2016, p. 57).

Longe de ser equivalente à falsidade do conteúdo conceitual de uma determinação lógica, a negação dessa determinação é equivalente ao desenvolvimento interno do conteúdo em questão em um conteúdo novo, mais concreto, mais articulado e, assim, mais verdadeiro. A negação de uma determinação lógica é, portanto, uma nova determinação, oposta à primeira, mas é, ao mesmo tempo, a explicação do conteúdo imanente para aquela primeira determinação. Portanto, a nova determinação, como uma negação determinada da primeira, não implica de modo algum a falsidade dela, mas, ao contrário, constitui sua verdade.<sup>14</sup>

Em relação à nossa segunda pergunta, ou seja, há uma formulação do PNC que até Hegel não pode recusar, considerarei apenas a questão das duas formulações pragmáticas do PNC. Na minha interpretação da lógica, Hegel rejeita a primeira formulação da lei, que afirma a impossibilidade de pensar a contradição. Nesse sentido, Hegel segue a mesma linha de Priest. Em relação à segunda

---

<sup>14</sup> Sobre o conceito de negação em Hegel e a relação entre negação e falsidade veja BORDIGNON (2017).

formulação, que afirma a impossibilidade de se contradizer, as coisas são mais problemáticas: podemos pensar que Hegel é obrigado, como Priest, a assumir a validade desse princípio? Acho que não. Com efeito, o pensamento especulativo é um pensamento sem pressuposições e, portanto, não pode assumir dogmaticamente a validade de qualquer princípio. Mas então, como é que o pensamento especulativo, embora não assuma o PNC na sua versão pragmática, pode evitar de se contradizer, pensando de forma não contraditória também a contradição? A razão que estabelece a coerência do pensamento especulativo não se encontra num princípio formal, mas na própria natureza do pensamento especulativo.

Um pensamento, na verdade, só pode se contradizer na medida em que é um pensamento subjetivamente compreendido. O pensamento especulativo não é um pensamento desse tipo e não é identificável com algum tipo de agente racional que aceita ou nega determinados conteúdos mentais. O pensamento especulativo, isto é, a razão, é incontraditória, mesmo quando pensa a contradição, porque não faz nada além de seguir o desenvolvimento intrínseco das determinações lógicas; na verdade, o pensamento especulativo é esse mesmo desenvolvimento. Isso significa que a reflexão da razão nada mais é do que a reflexão interna das próprias determinações lógicas. A impossibilidade para o pensamento de se contradizer não é assumida na base de um princípio, mas consiste em ficar firme no seguir o desenvolvimento do conteúdo intrínseco das determinações lógicas, que é seu próprio processo de desenvolvimento, ou seja, o processo de autodeterminação do próprio pensamento. A incontraditoriedade do pensamento especulativo, mesmo no pensar a contradição, consiste em ser fiel a si mesmo, ou seja, à maneira pela qual necessariamente ele se articula com base em sua própria natureza. Portanto, o pensamento especulativo certamente expõe um determinado conteúdo lógico que pode ser contraditório, mas esse conteúdo lógico é mantido firme como a verdade das determinações que o geram e, nesse sentido, não pode de modo algum ser aceito e, ao mesmo tempo, rejeitado ou negado. É nessa

firmeza absoluta que se baseia a consistência do pensamento especulativo, mesmo quando se trata de pensar uma contradição. Essa mesma firmeza é aquela que faz com que o pensamento especulativo consista, como Hegel fala na citação que mencionei no começo do meu texto, “apenas no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo” (HEGEL, 2017, p. 89). Com base nessa firmeza, nessa coerência, o pensamento especulativo não é escravo da contradição, mas pode dominá-la, e ser capaz, assim, de pensar além dos limites que afetam pensamento comum, a lógica clássica, e talvez até o próprio dialetismo.

## Referências

- BATENS, Diderik. Against Global Paraconsistency, *Studies in Soviet Thought*. v. 39, n. 3/4, p. 209-29, 1990.
- BERTO, Francesco. *Adynaton* and Material Exclusion, *Australasian Journal of Philosophy*. v. 86, n. 2, p. 165-90, 2008.
- BORDIGNON, Michela. *Ai limiti della verità: il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: ETS, 2015.
- \_\_\_\_\_. Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic, *Hegel Bulletin*. published online, Published online: 11 September 2017: <https://www.cambridge.org/core/journals/hegel-bulletin/article/hegel-a-dialetheist-truth-and-contradiction-in-hegels-logic/7AC377218A56011E4662123657FE7ACF>
- \_\_\_\_\_. L'autoriferimento della negazione nella logica hegeliana, *Verifiche (Negazione. Storia di un concetto)*. v. 46, n. 2, p. 117-137, 2017.
- FICARA, Elena. Dialectic and dialetheism, *History and Philosophy of Logic*. v. 34, n. 1, p. 35-52, 2013.
- DE BOER, Karin. Hegel's Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered, *Journal of the History of Philosophy*. v. 48, n. 3, p. 345-373, 2010.

GRIM, Patrick. What is contradiction? In: PRIEST, Graham; BEALL, Jc; ARMOUR-GARB, Bradley (eds.). **The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays**. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 49-72.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser**. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HOULGATE, Stephen. **The Opening of Hegel's Logic**. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

LITTMAN, Greg; SIMMONS, Keith. A Critique of Dialetheism. In: PRIEST, Graham; BEALL, Jc; ARMOUR-GARB, Bradley (eds.). **The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays**. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 314-35.

PRIEST, Graham. Dialectic and Dialetheic, **Science and Society**. v. 53, n. 4, p. 388-415, 1989a.

\_\_\_\_\_. *Reductio ad Absurdum et Modus Tollendo Ponens*. In: PRIEST, Graham; ROUTLEY, Richard; NORMAN, Jean (eds.). **Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent**. München: Philosophia Verlag, 1989b, p. 613-26.

\_\_\_\_\_. What is so bad about contradictions? **The Journal of Philosophy**. v. 95, n. 8, p. 410-426, 1998.

\_\_\_\_\_. **Doubt Truth to be a Liar**. Oxford: Oxford University Press, 2006a.

\_\_\_\_\_. **In Contradiction**. Oxford: Oxford University Press, 2006b.

SCHICK, Stephan. *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*. Hamburg: Meiner 2010.

SHAPIRO, Stewart. Simple Truth, Contradiction, and Consistency. In: PRIEST, Graham; BEALL, Jc; ARMOUR-GARB, Bradley (eds.). **The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays**. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 336-54.



**A autopoção do conceito:  
a prova ontológica da existência de Deus  
na ciência da lógica de Hegel**

*Régis de Melo Alves<sup>1</sup>*

Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus; pois está escrito: Ele apanha os sábios na sua própria astúcia.

Coríntios I: 3:19

Em 1831, três dias antes de sua morte e quatro dias após terminar de escrever o segundo prefácio à *Ciência de Lógica* e de revisar sua Doutrina do Ser, Hegel comprometeu-se a publicar o que deve ter imaginado ser seu último livro intitulado *Über das Dasein Gottes* (Sobre a existência de Deus). Os cursos sobre filosofia da religião e a revisão programada de toda *Ciência da Lógica*, com os quais Hegel se ocupava ao fim de sua vida, apontam para a importância destas áreas e sua íntima conexão em sua filosofia madura. O presente trabalho tem por objetivo abordar a identidade entre ser e pensamento na *Ciência da Lógica* pelo prisma do tratamento hegeliano da prova ontológica da existência de Deus. Contrariamente aos comentadores que ressaltam as objeções de Hegel à crítica kantiana desta prova como evidência de seu próprio endosso

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela FFLCH-USP, bolsista CNPQ, regis.alves@usp.br.



de alguma das variações clássicas do argumento ontológico<sup>2</sup>, buscaremos evidenciar como a abordagem hegeliana do argumento não atesta um retorno a uma metafísica pré-crítica ao mesmo tempo que ataca os pressupostos da filosofia crítica enquanto pensamento da finitude. Para tanto, primeiramente, apresentaremos a crítica kantiana à versão clássica do argumento apresentada por Anselmo para em seguida apresentar a posição de Hegel frente à esta formulação e à crítica kantiana a ela dirigida. Em linhas gerais, a perspectiva hegeliana da prova passa pelos seguintes estágios que acompanham a sequência histórica das formulações: a prova ontológica de Anselmo, que pressupõe a unidade entre conceito e existência; a "prova" negativa de Kant que nega esta unidade e a prova hegeliana que restabelece esta unidade a partir da cisão, enquanto unidade mediada, assim, fundando-a concretamente.

O argumento de Anselmo como formulado no *Proslogion* é o seguinte:

Certamente um ser tal, que não se possa pensar algo maior, não pode estar só na inteligência. Pois, se está só na inteligência, pode-se pensar que está também na realidade, o que é maior. Se pois o ser tal, que não se pode pensar algo maior, está só na inteligência, então esse mesmo ser tal, que não se pode pensar algo maior que ele, é tal que se pode pensar algo maior. Mas isso certamente não pode ser. (apud HEGEL, 1995a, § 193)

No espírito de sua crítica à metafísica por conferir objetividade a ideias transcendentais, Kant considera a pretensão de extrair existência da mera ideia como uma "pura inovação do espírito escolástico" (KANT, 1989, B631). O argumento ontológico inverteria o curso natural da razão no qual a consciência deveria partir dos seres finitos e contingentes para alcançar a ideia de um ser absolutamente necessário. Esta inovação consistiria precisamente em partir desta ideia, do conceito de Deus, para daí

---

<sup>2</sup> Ver HARRELSON, .K. *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Amherst NY: Humanity Books, 2009.

extrair sua existência. Para Kant, os racionalistas, que endossaram alguma forma do mesmo argumento, como Descartes, Espinosa e Leibniz, já pressupunham de alguma forma a identidade entre pensamento e ser que eles acreditavam provar ao confundir possibilidade lógica com possibilidade real. A definição nominal do conceito de Deus como a de algo cuja a não-existência é impossível não nos permite saber se existe alguma coisa real, algum objeto que lhe corresponda. Podemos elucidar a distinção entre possibilidade lógica e real em Kant a partir da sua afirmação de que "a não-contradição do conceito não prova a possibilidade do objeto" (KANT, 1989, B624). Para que algo tenha objetividade, seja possível como objeto, seu conceito deve, não apenas ser logicamente possível, não ser contraditório, mas poder referir-se à experiência possível, deve poder esquematizar a intuição pura, para que sua síntese seja real e objetiva. Assim, se a conclusão do argumento ontológico, a proposição que afirma a existência de Deus, for um juízo meramente analítico, logicamente possível, a existência do conceito nada acrescenta a ele, e sua existência é apenas a da própria possibilidade lógica, sendo assim uma tautologia, um conceito vazio. Para Kant, toda proposição de existência deve ser sintética e nisso reside sua crítica ao argumento ontológico por meio da famosa afirmação de que ser não é um predicado real. Ser, ou o "é", enquanto a cópula de um juízo, é "apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas" (KANT, 1989, B626), ou seja, é a posição subjetiva do conceito, como sujeito de um juízo, e do objeto, como algo verificável pela experiência, esquematizado na intuição pura. Daí o exemplo dos 100 táleres reais que não contém mais do que 100 táleres possíveis, já que a existência consiste na adequação do conceito ao objeto na experiência e não configura um predicado real, como configuraria no caso da consideração de que a realidade destes táleres acrescentaria algo de fato ao estado de minhas posses, sua realidade acrescentaria algo sinteticamente a este conceito como seu predicado. Para Kant, na passagem do conceito para sua existência objetiva nada nele é acrescentado ou modificado. É sua

simples aferição na experiência que qualifica a síntese entre conceito e objeto em todo juízo de existência possível. Como Deus é um conceito do pensamento puro, cujas sínteses não são objetivas, não se referem à experiência possível, e desta forma são postulados da razão pura, Kant conclui que "não há nenhum meio de conhecer sua existência" (KANT, 1989, B629) e que "ninguém pode enriquecer seus conhecimentos mediante simples ideias" (KANT, 1989, B630). Assim, a dimensão tautológica do argumento ontológico teria sido exposta à luz da filosofia crítica na qual o conceito, compreendido como "simples ideia", mero pensamento subjetivo, não teria nenhuma objetividade sem o preenchimento do diverso da intuição, o que ressalta seu caráter representativo e figurativo cujo o conteúdo seria absolutamente exterior e contraposto ao conceito e ao sujeito que o põe.

A abordagem da prova ontológica, assim, aparece como momento privilegiado à compreensão das diferentes concepções de conceito de Hegel e Kant e sua relação com o ser ou a objetividade. Hegel retoma o que caracteriza como o "pensamento sumamente notável desta prova" (HEGEL, 1995a, § 193), mas que seria ainda deficiente na forma clássica do argumento de Anselmo e na acepção ainda representativa de Deus da escolástica e da metafísica racionalista. O movimento hegeliano se dá em uma recuperação do conteúdo da prova ontológica, mas a partir de um aprofundamento do projeto de crítica da razão que se volta contra os próprios limites da formulação kantiana que se revela um pensamento da finitude e da representação. Kant teria ainda pressuposto demais na estrita separação entre o estético e o analítico, o entendimento e a intuição, o pensamento e o ser, sem a apresentação do movimento que a torna necessária. Na introdução à doutrina do conceito na *Ciência da Lógica*, Hegel explicita o cerne de sua relação tensa com a filosofia transcendental kantiana e sua acepção de conceito. Poderíamos dizer que para Hegel, Kant oscila entre um idealismo objetivo, no qual "a objetividade do pensamento é expressada determinadamente, uma identidade do conceito e da coisa que é a

verdade" (HEGEL, 2011, p.188), e um idealismo subjetivo, no qual conceitos sem intuições são vazios e as ideias da razão são meramente regulativas, sem realidade objetiva. Assim a contradição kantiana se expressa, nas palavras de Hegel, no fato de que Kant "afirmou como a verdade aquilo que expressou como conhecimento finito e esclareceu como efusivo, proibido e como uma invenção do pensamento (*Gedankendinge*) o que reconhece como verdade e do qual afirmou o conceito determinado" (HEGEL, 2011, p.190). Kant teria acedido ao princípio da filosofia especulativa em sua dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento com a síntese originária da apercepção, princípio de autoprodução do conceito do qual depende a objetividade. Porém, ele manteve a abstração do conceito na medida em que este era apenas formal e todo seu conteúdo deveria vir de uma matéria sensível exterior e absolutamente imediata. Para Hegel, o conceito dá a si mesmo seu conteúdo, pois ele é autodesenvolvimento e autoposição de sua própria determinidade, é "forma absoluta que tem nela mesma seu conteúdo ou realidade" e que é "para si mesma a verdade, na medida em que este conteúdo é adequado a sua forma ou essa realidade ao seu conceito" (HEGEL, 2011, p.191). Antes de nos determos na concepção hegeliana de conceito, vejamos em que sentido se dá a sua recuperação crítica da prova ontológica clássica e sua relação com a crítica kantiana a ela.

Na apresentação de sua filosofia especulativa é somente na pequena lógica (Hegel, 1995a), na passagem do conceito subjetivo para o objeto, que Hegel trata diretamente da formulação de Anselmo da prova ontológica. Ali, Hegel partilha do diagnóstico kantiano de que a prova pressupõe o que deve demonstrar, a unidade entre o conceito de Deus e sua existência. "A deficiência na argumentação de Anselmo - que aliás partilharam com ela Descartes, Espinosa, assim como o princípio do saber imediato - é que essa unidade, enunciada como o que há de mais perfeito ou ainda subjetivamente como o verdadeiro saber, é pressuposta, quer

dizer, admitida apenas como em si" (HEGEL, 1995a, § 193)<sup>3</sup>. Porém, esta pressuposição desponta como problemática somente para o entendimento e para a representação finita já que ela "retorna tanto no senso comum como na filosofia" (HEGEL, 1995a, § 193), e desta forma tem uma existência no mundo na medida em que as pessoas continuam a acreditar em Deus e agir segundo esta crença e em que continua a ser objeto da filosofia. Assim, para Hegel, a prova da existência consiste em apreender a significação de existência, *sua determinidade*. Na medida em que a unidade entre ser e pensamento é pressuposta no conceito metafísico de Deus, ela é tomada apenas em-si, não é mediada e, portanto, seu autodesenvolvimento não é apresentado. Por mais que Hegel conceda grande importância à unidade entre ser e pensamento expressa na prova ontológica, esta mantém-se abstrata e subjetiva na medida em que o conceito que exprime essa unidade não vem à mediação e se mantém na forma da simples representação subjetiva de algo que não se pode pensar nada maior. Devemos também mencionar a alusão que Hegel faz à versão cartesiana do argumento ontológico na observação "realidade e negação" no início do capítulo "Ser-aí" (*Dasein*) na doutrina do ser da *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2016). Ali Hegel critica a hipóstase de categorias como ser e realidade realizada pela metafísica que as expurga de toda negação e contradição. Na determinação de Deus como o sumo conjunto de todas as realidades, uma vez que estas não podem conter negação alguma, seu conceito torna-se puro ser abstrato, já que realidade é ser determinado e toda determinação é negação. Deus, considerado em sua pureza expurgado de toda negação e contradição, como o "puramente real em todo o real, ou seja, como o sumo conjunto de todas as realidades é o mesmo sem determinação e sem conteúdo, o que é o absoluto

---

<sup>3</sup> Lembrando que o *Proslogion* tinha intuito de ser uma obra de meditação e a ideia de uma demonstração racional, no sentido moderno do termo, da existência de Deus não estava no campo dos interesses originais de Anselmo. No entanto, Hegel, que tinha consciência disso, sustenta de todo modo que "o pensamento de Anselmo é quanto ao seu conteúdo um pensamento necessário, verdadeiro" (HEGEL, 1996, p. 309), apesar do defeito da forma da dedução, da pressuposição da unidade entre conceito e existência.

vazio em que tudo é um" (HEGEL, 2016, p. 117). Aqui também a abstração do conceito tomado unicamente em-si, de modo abstrato, demanda mediação, a afirmação da cisão, para que se mostre em sua verdade, em seu retorno a si. Também na terceira observação da seção "contradição" na doutrina da essência (HEGEL, 2017), Hegel aponta que na apreensão do sumo conjunto de todas as realidades em sua diversidade, ou seja, em suas diferenças, estas se tornam oposições e, com isso contradições, portanto, apresentando Deus como a contradição absoluta dentro de si mesma, determinação à qual o pensar representativo tem horror e não reconhece seu lado positivo segundo o qual se torna atividade e fundamento absoluto.

Hegel toma a crítica kantiana à prova ontológica como momento privilegiado para a explicitação do que nela deve ser corrigido e desenvolvido. A afirmação da cisão e da diferença entre o conceito e a existência, o infinito e a representação finita, deve ser momento crucial do desenvolvimento da prova, ou seja, da posição da unidade que era simplesmente pressuposta na formulação de Anselmo. Na abordagem da filosofia crítica da introdução da pequena lógica, Hegel exprime sua posição frente a crítica kantiana da prova ontológica. Kant ali mais uma vez teria pressuposto demais, no caso a própria diferença entre ser e conceito sem sua devida apresentação, recorrendo a representação mais básica do senso comum da diferença entre a realidade de uma mera representação subjetiva, de uma ideia em nossa cabeça, em relação ao efetivo, àquilo que tem realidade não somente em nossa representação. Nisso, Kant teria subestimado os filósofos, uma vez que não haveria conhecimento mais trivial que esse (HEGEL, 1995a, § 51). O senso comum, ao qual Kant recorre, confundiria a representação subjetiva de Deus, ou seja, algo finito, que é definido pela diferença entre seu conceito e sua realidade, com o conceito de Deus, que abarca como momentos a realidade finita e a existência como momentos nele superados. O recurso ao senso comum teria dispensado Kant o esforço de demonstrar a diferença e mediação

entre ser e conceito. Tal demonstração, seria para Hegel a própria *Ciência da Lógica*, seu desenvolvimento do ser ao conceito, sendo especificamente a passagem do conceito subjetivo para a objetividade a prova ontológica corrigida de suas deficiências, como veremos.

Na grande lógica, a crítica de Kant à prova é comentada tanto na primeira observação à unidade de ser e nada na doutrina do ser como na passagem da essência à existência na doutrina da essência. Na observação à unidade de ser e nada, Hegel aborda a afirmação de que ser ou existência não seriam "nenhuma propriedade ou predicado real, isto é, não seriam o conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa" (HEGEL, 2016, p.90). Com isso, Kant teria afirmado que ser não seria uma determinação de conteúdo. Nisso, podemos dizer que Hegel concordaria com Kant que de fato ser não é um predicado real uma vez que é o pensamento mais abstrato e indeterminado, aquém de qualquer realidade, e esta já abarcaria um mínimo de determinação. Porém, o ser ou o não ser de algo, como 100 táleres, já seria um ser determinado, não mais o puro ser abstrato com o qual se inicia a *Ciência da Lógica*, mas um ser-aí cuja negação é alteração e, portanto, é uma determinação de conteúdo, uma vez que altera a qualidade do ser em questão, como no caso de sua relação com minhas posses. Ou seja, a passagem do ser para a realidade, para o ser-aí determinado, na *Ciência da Lógica*, é ela mesma uma mudança no conceito de ser, no conteúdo deste considerado como determinação de pensamento. O que Kant chama de conceito deve ser entendido não como um conceito, no sentido hegeliano, mas sim como uma representação. Por isso, "o conceito de 100 táleres é um conceito falso" (HEGEL, 2016, p.92), já que a forma da identidade consigo que o entendimento subjetivo lhe impõe, retira a relação à outro que lhe confere determinidade<sup>4</sup> e

---

<sup>4</sup> Ao distinguir representação e pensamento em sua aulas sobre filosofia da religião, Hegel expressa esta autonomia imposta à representação finita da seguinte forma: "na representação as distintas determinações permanecem para si (...). No pensar, o simples [de cada representação enquanto para

coloca em seu lugar uma relação a si própria à infinitude do conceito que, como já dito, é inadequada a finitude da representação. Que a hipóstase na consideração de uma representação finita como um conceito permita afirmar a impossibilidade de dela extrair seu ser efetivo, não se segue que o conceito mesmo já não contenha superado em si o ser determinado, a existência e a efetividade e possa passar a partir de si para a objetividade. Consideremos agora a passagem da essência para a existência na doutrina da essência a fim de compreendermos em que sentido se dará a reformulação hegeliana da prova ontológica.

Ali, o tratamento kantiano da prova é retomado uma última vez para que Hegel apresente sua formulação em contraposição a ele. Ele nos lembra de que para Kant existência é o ser-aí determinado, pelo qual "algo entra no contexto de toda experiência" (KANT, 1989, B628), ou seja, em uma relação com outros, ou seja, a existência de algo depende de sua mediação com outros. Porém, no conceito de algo, enquanto sua representação em Kant, há apenas a relação consigo dada pela vazia identidade da apercepção, uma identidade abstrata na qual a mediação com uma alteridade está excluída. Ora, contrariamente à Kant, para Hegel, a prova ontológica deve apresentar a inseparabilidade de ambos momentos, do conceito e da existência, ou seja, que a identidade do conceito depende de sua mediação na existência. "A prova ontológica deveria apresentar que o conceito absoluto, a saber, o conceito de Deus, vem ao ser-aí determinado, à mediação" (HEGEL, 2017, p.136). No entanto, ele nos lembra que para além das categorias de ser-aí determinado e existência, cujo desenvolvimento especulativo culminará no conceito, há um ser ulterior que dele provém, a objetividade. No nível da passagem da essência à existência, ainda não adentramos o âmbito do conceito, de sua autoposição. No âmbito do ser o conceito é ainda em-si, apresentado em sua

---

si] é dissolvido em determinações distintas, ou, estas determinações que se encontram exteriores umas às outras são comparadas" (HEGEL, 1996, p. 283).



imediatidade, e, assim, sua determinidade e desenvolvimento se dá na passagem para outro. No âmbito da essência o conceito é como posto por outro, suas determinações são relativas, só é relação a si como relação à outro, e seu desenvolvimento é um aparecer em outro. É neste contexto que a essência como reflexão nela mesma se determina como existência. A essência põe a existência como a si mesma e sua mediação reflexiva na acepção da imediatidade. É só no âmbito do conceito que a reflexão se torna o motor de seu autodesenvolvimento, onde este se torna livre e não aparece mais em outro, mas é retorno a si. Neste contexto que a objetividade deve aparecer como autoposição do conceito, como uma determinação ulterior do ser-aí determinado e da existência, que é resultado do movimento de uma totalidade que determina a si mesma cuja a apresentação constitui a *Ciência da Lógica*.

No início da seção objetividade na doutrina do conceito, ultimo comentário direto da prova na grande lógica, Hegel afirma então, a respeito desta passagem do conceito subjetivo à objetividade, que ela é "a mesma coisa que se encontrava também na metafísica como o silogismo concernente ao conceito, conhecimento a respeito do conceito de Deus em relação a sua existência ou aquilo a que chamamos prova ontológica da existência de Deus" (HEGEL, 1981, p.207). Nesta passagem, não se trata de extrair a existência a partir de um conceito vazio, meramente formal e nem de acrescentar um predicado a um sujeito fixo, mas sim, de superar a dimensão meramente subjetiva do conceito formal, enquanto representação. Esta passagem apresenta a realização do conceito subjetivo na qual se dissolvem a exterioridade de seus momentos, do universal e do singular no interior de suas formulações lógicas, a saber, na relação entre sujeito e predicado no juízo e na mediação entre premissas no silogismo. Não entraremos na análise específica do silogismo disjuntivo, que realiza determinadamente a passagem para objetividade, mas apenas apontaremos que nele as diferenças específicas estanques da universalidade se revelam na sua inseparabilidade em uma

singularidade exclusiva, na qual a universalidade é totalidade uma que supera sua mediação subjetiva. A acepção formal da subjetividade, enquanto conceito, juízo e silogismo vazios e exteriores ao conteúdo, vai sendo dissolvida pelo desenvolvimento destes momentos como um movimento objetivo, como se o conceito fosse a vida de seus momentos e que ao se realizar se descobre como este motor objetivo que dissolve a identidade abstrata destes. Hegel chega a afirmar que "todas as coisas são um juízo" (HEGEL, 1995a, § 167) e que "tudo é um silogismo" (HEGEL, 1995a, § 181)<sup>5</sup>. E conclui a seção subjetividade afirmando que esta, aí incluso seus momentos, "não pode ser considerada como um esqueleto vazio, que deve receber só de fora seu enchimento, mediante objetos por si mesmos dados, mas a subjetividade mesma é que, enquanto dialética, rompe seu limite, e através do silogismo se abre para a objetividade" (HEGEL, 1995a, § 192). Seu movimento é a própria autoposição do conceito, o movimento de pôr aquilo que restava pressuposto, e que assim implode sua identidade formal. Não é por outro motivo que "as determinações de reflexão [como no caso da representação, como *Vorstellung*, por diante de um sujeito] devem ser apreendidas e valer, cada uma para si, separada da determinação oposta; mas enquanto sua identidade é posta no conceito, cada um de seus momentos só pode ser apreendido a partir dos outros e com os outros" (HEGEL, 1995a, § 164). É neste sentido que a identidade especulativa supera a identidade formal e a identidade do conceito é de caráter radicalmente distinto da identidade abstrata do conceito kantiano enquanto representação. O rompimento da subjetividade formal pode ser pensado como a descoberta de uma dimensão objetiva que já residia não posta, pressuposta, no movimento do conceito ao longo dos momentos da subjetividade como aquilo que

---

<sup>5</sup> Neste sentido que Hegel, ao tratar da prova ontológica em suas aulas sobre filosofia da religião, afirma que "O conceito é aquilo que é vivente, que se medeia consigo mesmo; uma de suas determinações é também o ser (...) Primeiramente, tratando-se do conceito, devemos abandonar a opinião de que ele seria algo que nós temos, que nós fazemos em nós. O conceito é o fim (Zweck) de um objeto, a alma do vivente" (HEGEL, 1996, p.307-308).

impedia que ele se constituísse de modo rígido e fixo em suas determinações.

Por fim, poderíamos pensar que a insistência de Hegel em retomar a prova ontológica da existência de Deus e a necessidade de conhecê-lo não configuraria uma arrogância da razão que acredita poder capturar ou figurar o absoluto, mas seria uma insistência na potência daquilo para o qual um dia Deus foi apenas o nome e o conceito abstrato<sup>6</sup>. Daquilo que tensiona a língua do entendimento, do pensar raciocinante e que na verdade parece mais revelar uma humildade do pensamento ao assumir que as rígidas oposições do entendimento são incapazes de capturar e figurar o verdadeiro, de que a subjetividade não pode em sua unilateralidade captura-lo de forma projetiva, sob o modelo da esquematização, mas que ele se revela exatamente ali, onde caíram as oposições estanques do formalismo conceitual e o que restou revelou-se objeto, como verdade da realização do conceito.

## Referências

HEGEL, G. W. F.; **Ciência da lógica: 1.** A doutrina do ser, Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_ ; **Ciência da lógica: 2.** A doutrina da essência, Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_ ; **Ciência da lógica:** (excertos), São Paulo: Barcarolla, 2011.

\_\_\_\_\_ ; **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830):** I - A Ciência da Lógica, São Paulo: Loyola, 1995a.

---

<sup>6</sup> Hegel critica a suposta modéstia da filosofia crítica que mantém Deus e a coisa em-si como incognoscíveis, assim absolutizando o ponto de vista da finitude. Este sim seria a grande vaidade que sustentaria em vão aquilo que por sua natureza perece, o finito. "É a pior das virtudes tal modéstia do pensar, que faz do finito algo pura e simplesmente fixo, um absoluto; e é o conhecimento mais sem fundamento, sustentar-se naquilo que não tem seu fundamento em si mesmo (...)" "essa modéstia é o sustentar desse vão, do finito" (HEGEL, 1995b, Adendo § 386).

\_\_\_\_\_ ; **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: III - A Filosofia do Espírito, São Paulo: Loyola, 1995b.

\_\_\_\_\_ ; **Leçons sur la Philosophie de la Religion**: Première Partie, Introduction - Le concept de la religion, Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_ ; **Science de la logique**: Tome 2, La logique subjective ou La doctrine du concept, Paris: Aubier, 1981.

KANT, I.; **Crítica da Razão Pura**, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

MARMASSE, G.; **Que prouvent, chez Hegel, les preuves de l'existence de Dieu?**, Les Études philosophiques 2010/1 (n° 92), p. 109-129.

REDDING, P., BUBBIO, P.; **Hegel and the ontological argument for the existence of God**, Religious Studies: an international journal for the philosophy of religion and theology, 50(4), 465-486, 2014.

RODGER, C. **The Proofs of God in Hegel's System**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Philosophy, University of Alberta. Edmonton, 2014.

WILLIAMS, R.; **Hegel on the Proofs and the Personhood of God**: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, 2017.

WINFIELD, R.; **From Concept to Objectivity**: Thinking Through Hegel's Subjective Logic, Burlington: Ashgate, 2006.



## O desenvolvimento essencial da *ciência da lógica*.

*Ricardo Pereira Tassinari*<sup>1</sup>

### Introdução

Propositalmente, o título deste artigo “O Desenvolvimento Essencial da *Ciência da Lógica*” evoca várias significações.

Em especial, discute-se aqui as quatro seguintes.

(1) Por um lado, há uma significação que ressalta a importância e necessidade do uso do termo *Essência* para o conhecimento e para a *Ciência* em geral<sup>2</sup>. Nesse sentido, como se discutirá aqui, a noção de *Essência* seria essencial à *Ciência* em geral e, em especial, à *Ciência da Lógica*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Livre Docente em *Lógica*, Teoria do Conhecimento e Filosofia da *Ciência* pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Departamento de Filosofia, Marília, Presidente da Sociedade Hegel Brasileira 2018-2019, Coordenador do GT Hegel da ANPOF 2016-2018, e-mail: [ricardotassinari@gmail.com](mailto:ricardotassinari@gmail.com). Este artigo expõe algumas reflexões realizadas no desenvolvimento das pesquisas do Projeto de Pesquisa “O Uso do Termo Filosofia Especulativa por G. W. F. Hegel”, desenvolvido como auxílio Nº Proc. 456621/2014-8 da Chamada MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 do CNPq, ao qual agradeço vivamente !

<sup>2</sup> Note-se que aqui serão tomados praticamente como sinônimos os termos “Conhecimento”, “*Ciência*” e “Saber”.

<sup>3</sup> O termo *Ciência da Lógica*, refere-se aqui ao conteúdo das obras *Wissenschaft der Logik* publicadas por Hegel em 1812, 1813, 1816, 1817, 1827, 1830 e 1832. Em especial, denomina-se aqui, segundo a tradição, de *Grande Ciência da Lógica*, a obra cujos três volumes foram publicados nos anos de 1812 (com reedição revisada em 1832), 1813 e 1816, e de *Pequena Ciência da Lógica* os tomos primeiros da *Enciclopédia (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*, publicada originalmente em 1817, e, em reedições revisadas, em 1827 e 1830. No corpo do artigo, cita-se apenas as traduções brasileiras indicadas nas Referências.

(2) Por outro lado, há uma significação que expressa a necessidade, cumprida por Hegel, de se desenvolver a própria obra *Ciência da Lógica*, ou seja, ressalta o caráter essencial da *Ciência da Lógica*.

(3) Por outro lado ainda, há uma significação que expressa a necessidade de se desenvolver a própria esfera da Essência na *Ciência da Lógica*.

(4) E, por fim, há uma significação que ressalta a necessidade da própria *Ciência da Lógica* (na qual está contida a Doutrina da Essência) em relação ao todo da Filosofia Hegeliana.

A seguir, analisa-se cada uma dessas significações.

### **Essência é Essencial**

Algo que sempre me fascinou na Filosofia Hegeliana é o desenvolvimento conceitual que ela realiza, em especial, o desenvolvimento dos conceitos necessários à Ciência e de conceitos que estruturam uma visão geral, sistêmica e sistemática, que possibilitam pensar a humanidade, a Totalidade e a relação entre ambas.

Nesse sentido, já existe inicialmente, na Filosofia Hegeliana, a consideração de que podemos pensar e conhecer a Totalidade.

Para alguns, o que se tornou quase a regra em nosso tempo, em especial na assim chamada *pós-modernidade*, não é possível pensar seriamente a Totalidade.

Diz-se aqui *seriamente*, porque um tal pensamento da Totalidade é considerado contemporaneamente por um autor que o realiza, quando realizado, apenas ser uma manifestação momentânea, artística ou quase artística, quase uma performance. Em geral, hoje em dia, se um autor considera que a Totalidade é X, ele considera também que amanhã ela poderá vir a ser Y, outra coisa, até mesmo o contrário de X, e com isso ele estabelece assumidamente *apenas* um *ponto de vista subjetivo* sobre a Totalidade.

Note-se que, nesse caso, em concordância com que escreve Hegel (2014, §36, p. 43) no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, para um autor não consciente de Si e da sua unidade espiritual sujeito-objeto, tal efemeridade do pensamento da Totalidade (ou da Realidade ou da Efetividade) é projetada na própria Totalidade e assim tal autor muitas vezes justifica sua posição (sem perceber a petição de princípio em seu argumento), dizendo que é essa própria Totalidade que se modifica e não existe algo fixo e imutável nela.

Ele não percebe que, se tivesse encontrado a própria Razão de ser da Totalidade, não apenas da totalidade de seu presente, mas da Totalidade que inclui nela o presente, passado e futuro, essa Razão da Totalidade, que acaba estabelecendo o que é próprio dessa Totalidade, não mudaria para ele. Do ponto de vista da existência de uma Razão da Totalidade, não é a Razão da Totalidade que se modifica, e sim o ponto de vista do autor.

Mais ainda, alguns, em nossa assim chamada *pós-modernidade*, afirmam que tal conhecimento da Totalidade ou de sua Razão nem é possível. Nesse caso, não percebem o quanto tal discurso vai contra si próprio e se esfacela, pois ele próprio não se pode constituir como um discurso válido e um *conhecimento*, pois, segundo ele próprio, um tal discurso não é possível. Hoje é um, amanhã, quem sabe, outro...

Novamente aqui, na melhor das hipóteses, tal discurso coloca apenas um ponto do vista, do qual se aproveita uma parte, mas sem se saber qual parte realmente se aproveita, pois não há certeza de nada, muito menos *conhecimento*, apenas algo útil... por enquanto...

Parece que, como salienta o próprio Hegel (2016, p. 47-48), na Introdução da *Grande Ciência da Lógica*, que, como Kant ao negar a possibilidade de conhecer a coisa em si, regredimos para antes dos antigos que consideravam a distinção entre opinião (*dóxa*) e conhecimento (*èpistéme*).

Para os nossos contemporâneos pós-modernos, o conhecimento não é mais possível e se pergunta aqui: *em qual mundo eles vivem* ? Talvez em um mundo de efemeridades; não de



algumas efemeridades, mas de completa efemeridade, onde se movimentam vultos, penumbras e sombras materializados e tornados sólidos por esse próprio pensamento (que justamente julga que o que é sólido desmancha no ar). Na melhor das hipóteses tais efemeridades se mantêm por um tempo, mas logo se desfazem no ar para dar lugar a novas vagas que agora regerão a “nova” vida. “Nova” entre aspas, pois sempre mantêm a velha característica de se manter na superfície e sujeita as vagas. Vagas que, a qualquer momento, podem tomar a proporção de um tsunami e levar com elas a própria Totalidade que, afinal, não existia mesmo.

Assim, como comentado, tais filósofos, inclusive intérpretes pós-modernos de Hegel, constituem-se em artistas, que em sua interpretação da Totalidade ou de Hegel, constituem uma obra de arte, performance de um gênio criativo, para ser admirada ou causar espanto. Se esquecem ou não consideram que uma obra de arte, pelo menos segundo Hegel (1995, §556, p. 341), faz referência a algo maior: ao Absoluto, à Ideia ou ao Espírito. O Espírito é o que vivifica a obra de arte, e, sem ele, ela se torna morta, ou ainda, inconsciente de si, vagando pelo reino das sombras e das opiniões, ainda dentro de uma certa caverna platônica.

Completamente diferente é o discurso hegeliano. Nele se fala de um Absoluto, da possibilidade de conhecê-lo, e, com isso, da possibilidade de se estabelecer um conhecimento absoluto.

Muitos interpretes contemporâneos de Hegel, talvez nas vagas da pós-modernidade, vendo a projeção de seus mundos, vagos frente a um Absoluto, parecem ignorar (talvez até propositalmente) essa característica do pensamento hegeliano de falar do Absoluto e de seu conhecimento, também absoluto.

Pensam que essa característica pode ser desconsiderada, sem notar que com essa postura sua própria interpretação vai por água abaixo, nas vagas das interpretações, junto com as demais interpretações pós-modernas da Totalidade, pelas mesmas razões já expostas.

Talvez esse estado atual da Filosofia pós-Hegel se dê porque Hegel (*cf. e.g.*, 2017, p. 34), na busca e exposição do Absoluto, chega a que tal Absoluto se encontra no Conceito. Talvez, inspirados no pensamento hegeliano, como muitas das correntes pós-modernas, tais interpretes consideram que a verdade hegeliana é meramente uma verdade de discurso. No limite, seria uma bravata.

E novamente não se dão conta que com essa interpretação, contrapõem um discurso a outros discursos e assim fazem eles próprios bravatas, ao não tomar a sério a exigência do conhecimento. Parecem esquecer tal exigência de Hegel (2014, §5, p. 25), no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, da busca do Conhecimento, de constituição de verdadeira Ciência, de se tomar a sério a Filosofia e constituí-la, não apenas como um amor ao saber, mas sim e principalmente como o próprio Saber, um Saber Absoluto consciente de Si próprio.

Com tal postura pós-moderna, não se procura mais uma *essência*, pois essa desvaneceu no ar ou é apenas uma essência efêmera, e assim uma essência não essencial, uma não-essência.

Mas, novamente... onde chegamos com tal posição interpretativa ? A um discurso cuja efetividade se encontra nele próprio apenas (quando nele se a encontra) e não na própria efetividade de um Absoluto, em uma efetividade absoluta como se diria à la Hegel (*cf. e.g.*, 2017, p. 191). Chega-se a uma efetividade de discurso que se enfraquece e muitas vezes se desvanece ao encontrar seu contrário, ou melhor, sua multidão de contrários, nos diversos discursos que se lhe opõem, em um mundo sem necessidade nem essência. E para que serve um perfume quando este perde sua essência ? Para que serve o sal, se perde seu sabor ?

Chegamos, pois, a primeira significação do título “O Desenvolvimento Essencial da *Ciência da Lógica*” sublinhada no início deste artigo: ressaltar a importância e necessidade de uma *essência*, absoluta para o conhecimento ou para a Ciência em geral. Com isso, mostra-se também que esse conhecimento e Ciência, enquanto conhecimento e Ciência do Absoluto, é essencial. O que

leva à necessidade de seu desenvolvimento, em especial, por Hegel, e, com isso, à próxima seção.

### ***A Ciência da Lógica é Essencial***

Passamos, pois, a segunda significação do título dessa apresentação: ele expressa a necessidade, satisfeita por Hegel, de se desenvolver a própria *Ciência da Lógica*, ou seja, expressa o caráter essencial da *Ciência da Lógica*.

Note-se, pois, inicialmente, que o Absoluto buscado por Hegel e discutido na seção anterior, primeiramente na *Ciência da Lógica* e, por fim, na Filosofia do Espírito, não é uma essência abstraída e desconectada da vida e da experiência.

Ao contrário, como ressalta Hegel (1995, §6, p. 44) na *Pequena Ciência da Lógica*, uma consideração sensata do mundo interno e externo da consciência e portanto de todas as experiências, subjetivas e objetivas, seja em nosso foro íntimo seja em contato com a natureza, com o mundo, com a cultura, com história ou com a Totalidade, enfim, no conjunto de todas nossas experiências, pode-se diferenciar o que é efêmero do que merece o nome de *efetividade*.

Mais ainda, para Hegel (1995, §6, p. 44), o Fim Último e Supremo da Ciência Filosófica é o produzir, mediante o conhecimento da concordância da Filosofia com a Efetividade e com a experiência, a reconciliação da razão autoconsciente com a razão *que é* com a efetividade. E, nesse sentido, tal o Fim Último e Supremo da Ciência Filosófica é encontrar a sistematização das razões, ou ainda, da Razão que contém nela todas as demais razões, de nossas experiências. Razão com razões que, justamente por serem razões, regem nossas experiências.

Lembre-se que a *Ciência da Lógica* hegeliana (*cf.*, HEGEL, 2017, p. 25 e seg.) não se restringe, como a Lógica Tradicional, a um estudo das formas de inferências válidas, mas é mais ainda um estudo do Logos, da própria forma lógica, racional e inteligível absoluta da Totalidade, que é ao mesmo tempo conteúdo, como

Hegel (*cf.*, 1995, §24, com comentário e adendos, p. 77 e seg.) salienta, e rege a Totalidade, o Mundo interno e externo da consciência, a Totalidade de nossas experiências.

Nesse sentido, para não ficar nas vagas das opiniões a respeito do mundo e de si próprio e a mercê das forças da Vida, sem perceber a força maior que a rege, é necessário adentrar no Absoluto, nessa Razão maior. Chegamos, pois, a segunda significação do título “O Desenvolvimento Essencial da *Ciência da Lógica*” desse artigo: o caráter essencial da *Ciência da Lógica*, de seu desenvolvimento.

E, com isso, pode-se passar à terceira significação do título aqui considerada: a necessidade de se desenvolver a própria esfera da Essência na *Ciência da Lógica*.

### **A Doutrina da Essência é Essencial**

A *Ciência da Lógica* se dividirá, por sua própria exposição imanente, em Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito.

Hegel expõe, inicialmente, na primeira parte da *Ciência da Lógica*, na Doutrina do Ser, o ser das coisas e as categorias que possibilitam pensá-lo e que, mais ainda, possibilitam ao próprio Ser ser. A partir daí, torna-se necessário aprofundar essa compreensão e ir atrás do que possibilita e rege esse ser imediato (e que também é; não de forma imediata para nós nesse início, mas que pode ser encontrado a partir desse ser inicial, portanto, mediadamente, pode se tornar imediato para nós). Nesse sentido, é necessário ir atrás de sua essência, o que é exposto por Hegel (2017 e 1995) na Doutrina da Essência.

Por fim, considerada a necessidade e a possibilidade de se conhecer o Absoluto, como discutido nas seções anteriores, esse se apresentará de forma conceitual. Será, pois, o Conceito (e mais concretamente a Ideia Absoluta) que estará no fim dessa busca pelo conhecimento e compreensão do Absoluto que rege nossas

experiências e sua compreensão, pois o Conceito é exatamente a sua compreensão.

Como diz Hegel (2017, p. 33), ao terminar de introduzir a Doutrina da Essência, “a Essência está entre o Ser e o Conceito e constitui o meio-termo dos mesmos e seu movimento constitui a *passagem* do Ser para o Conceito”<sup>4</sup>.

Mais exatamente, nela, Hegel (2017, p. 34) salienta que: “O Conceito é o Absoluto como ele é absolutamente ou em e para si no seu ser aí.”

Mas, para avaliar melhor aqui a significação do desenvolvimento da Doutrina da Essência, cabe juntar-lhe a quarta e última significação que o título “O Desenvolvimento Essencial da *Ciência da Lógica*” deste artigo ressalta: a necessidade da própria *Ciência da Lógica*, na qual está contida a Doutrina da Essência, em relação ao todo da Filosofia Hegeliana.

### **A *Ciência da Lógica* no todo da Filosofia Hegeliana**

Uma significação da *Ciência da Lógica*, autodeclarada pelo próprio Hegel (cf. e.g., 2014, §37, p. 44), é a de ser a exposição da Ciência no seu elemento próprio e simples do Saber.

Entretanto, mais ainda, uma vez exposta a Ciência Filosófica em sua totalidade, a *Ciência da Lógica* adquire uma significação, por um lado, mais ampla e, por outro, mais precisa, justamente pelo papel que ela desempenha nessa totalidade e na exposição dela.

Aqui se encontra um terreno interpretativo mais escorregadio, pois envolve o todo da Filosofia Hegeliana e, como sabemos, existem várias interpretações da Filosofia Hegeliana.

Sem entrar no detalhe da análise dessa diversidade, apresentarei aqui a que considero ser a mais próxima do pensamento original de Hegel e à sua exposição.

---

<sup>4</sup> Nesta e nas demais citações das traduções da obra hegeliana, foram introduzidas iniciais maiúsculas para manter coerência com o restante do corpo do artigo.

Dentre outras características, busca-se satisfazer a exigência hegeliana, feita na Introdução da *Grande Ciência da Lógica*, de que: “A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes e deve, portanto, conter os princípios de todas; [...] ela é a mais desenvolvida, a mais rica e concreta” (HEGEL, 1995, §13, p. 54). Nesse sentido, se o texto hegeliano possibilita várias interpretações, assumir-se-á aqui como a mais próxima ao seu pensamento aquela que pode conter os princípios de todas as outras.

Também assume-se com Hegel (2014, § 20, p. 33) que: “Sobre o Absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na Verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”.

Em especial, quanto ao Absoluto e sua determinação, cabe lembrar aqui a última definição explícita que Hegel (1995, §384, p. 26) chega em sua exposição enciclopédica:

*O Absoluto é o Espírito*: esta a suprema definição do Absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda cultura e Filosofia; nesse ponto insistiu toda religião e Ciência, só a partir dessa insistência pode-se conceber a História Mundial.

Desde a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2014, § 17, p. 32) salienta a necessidade de conhecer o verdadeiro não apenas como substância, mas também como sujeito.

Nesse sentido, vale lembrar que o Espírito se mostra como sendo concomitantemente a Substância única e universal e sujeito.

Como Hegel (1995, §440, p. 210) salienta, no parágrafo seguinte ao que introduz o conceito de *Espírito* na exposição enciclopédica: “O Espírito começa, pois, só a partir do seu próprio ser e reporta-se apenas às suas determinações peculiares”.

Tal completa autonomia e subsistência por si (tradução literal do termo alemão “*Selbstständigkeit*”) do Espírito dará, como se verá mais adiante, uma nova significação à *Ciência da Lógica*.

Mais ainda, tal significação se ampliará ao se mostrar como o Espírito se mostra como o Verdadeiro que é também sujeito.

Notadamente, como sublinha Hegel (1995, §215, p. 349): “A Idéia é, *antes de tudo*, somente a *Substância* una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como Espírito”.

A interpretação do Espírito como sujeito é complexa, difícil e envolve todo o desenvolvimento enciclopédico filosófico hegeliano. Com efeito, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2014, § 748, p. 490) sublinha: só “[...] através da religião da arte [é que] o Espírito avançou da forma da Substância à forma do sujeito [...]”. Ou seja, para se mostrar como o Espírito Absoluto é sujeito é necessário adentrar e percorrer todas as esferas anteriores à esfera do Espírito Absoluto e ela própria, em especial, cada uma de suas manifestações, a Arte, a Religião e a Filosofia, e compreender como esta retorna a e compreende todas as esferas anteriores a ela.

Note-se, em especial, que também a Arte, como é uma apresentação sensível do conteúdo espiritual, ainda não possibilita a compreensão adequada do Espírito Absoluto e de sua efetivação. Nesse sentido, os estudos do pensamento de Hegel ou interpretações que consideram sua exposição até apenas a manifestação artística (incluindo os sobre Lógica, Natureza, Espírito Subjetivo e Espírito Objetivo), não possibilitam a perfeita compreensão do Espírito Absoluto e sua efetivação.

Só a Filosofia, enquanto ápice e terceiro momento da esfera do Espírito Absoluto, que inclui nela a Religião e as demais esferas anteriores a ela, pode realizar a perfeita compreensão do Espírito Absoluto e sua efetivação, na medida em que é sua apreensão conceitual em que “A Filosofia [...] somente se explicita ao explicitar a Religião e, ao se explicitar, explicita a Religião” (HEGEL, 1969, p. 28, 1983, p. 63).

Como salienta Bernard Bourgeois (HEGEL, 1995, p. 440), a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* “só pode ser *relida* [...]”; é preciso ter relido para poder lê-la”. Ou, como salienta o

próprio Hegel, como se viu, o Absoluto é essencialmente resultado, só no fim é o que é na verdade, e sua natureza consiste em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.

Nesse sentido, é importante lembrar que a exposição enciclopédica da Filosofia termina com a exposição do Espírito Absoluto como “a Ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como Espírito Absoluto” (HEGEL, 1995, §577, p. 364).

Trata-se, pois de mostrar em linhas gerais aqui, como a *Ciência da Lógica* é a exposição em que esse próprio Espírito Absoluto manifesta e revela a Ciência de si próprio.

Nesse sentido, a *Ciência da Lógica* se mostra como a exposição e início da Ciência do Espírito, ou mais exatamente, a exposição e início da Ciência do Espírito Absoluto manifestada e revelada pelo próprio Espírito Absoluto.

### ***A Ciência da Lógica***

A *Ciência da Lógica* se mostra como a exposição da Ciência, como a primeira parte da própria realização da Filosofia em seu elemento próprio, o Conceito. Com efeito, o Logos é Saber, Conhecimento. O desenvolvimento do Conhecimento é conhecer. Assim, a *Ciência da Lógica* mostra o Lógos no Lógos, seu movimento próprio dentro de si próprio, o conhecer, inclusive, com o conhecer do conhecer, que leva ao Conhecimento.

Como salientado no início, a Filosofia Hegeliana expõe o desenvolvimento conceitual dos conceitos necessários à Ciência e também de conceitos gerais que estruturam uma visão geral, sistêmica e sistemática, que possibilitam pensar a humanidade, a Totalidade e a relação entre ambas.

Ora, se a Totalidade é o Espírito Absoluto, então a *Ciência da Lógica* é (o começo de) essa exposição da Totalidade de si própria, ou ainda, da exposição do Espírito Absoluto de si próprio.



Com efeito, o Espírito Absoluto se revela na própria Totalidade Espiritual e, portanto, revela-se a si próprio, dentro de si próprio e a partir de si próprio.

O Espírito Absoluto, como mostra Hegel (1995, §577, p. 364) na exposição enciclopédica, é racional (e todo o Racional), e assim sua forma e atuação é a própria racionalidade. Com efeito, lembremos as bem conhecidas palavras de Hegel (respectivamente, 2010, p. 41, e , 1995a, p. 17), no Prefácio da *Filosofia do Direito*, “O que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional”, ou na Filosofia da História, “a Razão governa o Mundo”.

Logo, na medida em que a Ciência se mostra como constituída por um sistema de conceitos racionais que são expostos racionalmente (em especial, que contém os princípios de todas as filosofias precedentes de forma a ser mais desenvolvida, mais rica e concreta), isto é, expõem a própria Razão e essa como o Espírito Absoluto, então, é esse Espírito Absoluto que se revela a si próprio, dentro de si próprio e a partir de si próprio.

Para tornar mais clara e concreta essa interpretação, considere-se a seguir, as linhas gerais da exposição do início da *Ciência da Lógica*.

Começando pelo começo da Ciência, se se quer pensar a Ciência, não uma mera interpretação ou ponto de vista, quer-se pensar aquilo que de fato é. Logo, é necessário (e essencial) à Ciência o próprio conceito de *Ser*. É pois por ele que Hegel (2016, p. 69 e seg.) começa a Ciência.

Na interpretação da *Ciência da Lógica* como início da auto-exposição do Espírito Absoluto dentre de si próprio e a partir de si próprio, tem-se que esse começo é pois o Ser espiritual, o Ser consciente de si próprio, em especial, enquanto começo.

Para alguns soará estranho falar aqui no começo de um Ser consciente de si próprio. Em especial, porque, como bem demonstra Hegel (2016, p. 72, e 1995, §86 p. 175 e seg.), esse começo não tem outra determinação que a de Ser, Ser Puro, e, portanto, tal começo se mostra como o Ser sem determinação.

Entretanto, cabe notar, como faz Hegel (1995, respectivamente, §86, p. 175, e §83-84, p. 169-173) na *Pequena Ciência da Lógica*, que esse Ser Puro é puro pensamento e, mais ainda, o Conceito em Si. Logo, o que esta por detrás, como substância e sujeito é esse Ser consciente de si próprio.

O começo da auto-exposição do Espírito Absoluto é o Ser Puro que, enquanto Espírito, é em si consciência, ou melhor, é autoconsciência, consciência de Si (*Selbstbewußtsein*).

Cabe aqui uma análise do termo alemão *Selbstbewußtsein*. Ele vem do termo *Bewußtsein*, cuja uma aceção (e tradução) usual é *consciência*. Entretanto, em uma tradução mais literal de *Bewußtsein*, pode se considerar ele como composto: *bewußt/Sein*. *Bewußt* traduz-se por *consciente*, *Sein* traduz-se por *ser*, ou seja, literalmente, *Bewußtsein* é *Ser consciente*.

*Ser consciente* é tomado pois aqui tanto no sentido de estar consciente quanto no de *Ser* consciente, um Ser que é ele próprio consciência e de uma consciência que é ela própria Ser.

O termo alemão *Selbst* pode ser traduzido por *auto*. Assim, *Selbstbewußtsein* é autoconsciência ou, como se traduz também, consciência de Si.

Mas, levando-se em conta a tradução literal de *Bewußtsein* como Ser consciente, então o termo *Selbstbewußtsein* tem a aceção de *ser consciente de Si* e *ser consciente de que se é Ser consciente*, ou seja, de que se é consciência, ou ainda, autoconsciência, e de que a consciência, ou melhor, a autoconsciência, é ela própria o Ser, o Ser autoconsciente de Si.

Existem (pelo menos) três formas de se interpretar a autoconsciência como Ser.

Uma é a que cada autoconsciência particular dá ser as coisas. Pode-se chamar de *subjetiva* essa interpretação.

Outra é a que a propriedade geral e concreta de *ser consciente*, que todas as consciências têm, dá ser as coisas. Assim todo ser autoconsciente, na medida que é autoconsciente, daria ser as coisas.

Pode-se chamar de *objetiva* essa interpretação, na medida em que tal ser é dado pela e para a totalidade das autoconsciências.

Por fim, pode se considerar uma interpretação em que existe apenas uma autoconsciência, o *Espírito Absoluto*, no qual todas as demais autoconsciências estão, participam e são partes integrantes. Pode-se chamar de *absoluta* essa interpretação, na medida em que o Espírito Absoluto é autônomo, subsistente por si próprio, a Substância da Totalidade.

Mais ainda, nesse terceiro e último caso, diferente do primeiro e do segundo, tal Autoconsciência, o Espírito Absoluto, não é apenas substância, mas é também sujeito.

São determinações presentes nesse próprio Eu da autoconsciência do Espírito Absoluto que dá movimento a tudo (enquanto ele é a Razão que contém as razões de tudo, inclusive dos movimentos) e, em especial, que realizam o movimento de constituição do conhecimento, da Ciência e do Saber.

As determinações racionais expostas na *Ciência da Lógica* são pois determinações desse Espírito Absoluto que constituem a exposição do Espírito Absoluto em seu movimento próprio.

Nesse sentido, pode-se compreender racionalmente e de forma transparente essa própria exposição. Por exemplo, na Doutrina do Ser, tem-se o seguinte (resumindo o movimento racional de exposição das categorias que permitem pensar o Ser e ao Ser ser): Da ausência de determinação do Ser Puro, que o torna Nada, mostra-se a necessidade de haver a determinação, de se passar do indeterminado imediato, do Nada, à determinação, ao Ser Determinado (*Dasein*), ou seja, mostra-se a necessidade lógica do Devir. Nesse sentido, o resultado do Devir não é o Ser Puro abstrato, mas um ser ai determinado (*Dasein*). Esse ser determinado se mostra como um Algo que, como limitado tem um outro, e, mais ainda, enquanto limitado, em seu desenvolvimento, é tornar-se outro *etc.*

Uma vez exposta a esfera do Ser e sua multiplicidade, é necessário buscar o que lhe está por trás, o essencial que a determina. Esse aprofundamento dá origem pois a própria Doutrina da Essência,

na medida em que se busca o essencial, e termina com a efetividade (que como se viu, opõe-se ao mero efêmero e o rege) etc.

Por fim, um aprofundamento no que rege tal efetividade leva a sua compreensão, ou seja, a uma Doutrina do Conceito e de sua realização (a Ideia) em sua forma absoluta (a Ideia Absoluta ou Especulativa).

Não por acaso, mas, ao contrário, com Razão (que é a própria Ideia, segundo Hegel, 1995, e §214, p. 350), o Conceito se constitui no elemento central da *Ciência da Lógica*. Com efeito, Hegel (1995, e §83, p. 169) sublinha que a *Ciência da Lógica* se constitui de três momentos, definidos a partir do desenvolvimento do Conceito: a Doutrina do Ser, isto é, a teoria do pensamento em sua imediatez, no *Conceito em Si*; a Doutrina da Essência, isto é, a teoria do pensamento em sua reflexão e mediação, *no ser para si e na aparência do Conceito*; e na Doutrina do Conceito, a teoria do pensamento em seu ser ensimesmado e retornado de dentro de si próprio e ser junto a si desenvolvido, no *Conceito em e para Si*.

Logo, é essencial que na primeira parte da Ciência do Espírito Absoluto, Ele se auto-exponha e exponha seu elemento conceitual, nesse elemento conceitual, e a sua realização, como Ideia Absoluta ou Especulativa, ou seja, que essa primeira parte seja justamente uma Ciência do Logos, da Razão (enquanto Ideia, realização do Conceito), seja uma *Ciência da Lógica*.

## Referências

HEGEL, G. W. F. **Werke 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I** (Werke in 20 Bänden). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte - Band 3 / Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Der Begriff der Religion**. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume I: A Ciência da Lógica. Volume II: Filosofia da Natureza. Volume III: A**

**Filosofia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Petrópolis: São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História.** Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio.** Tradução brasileira de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo V.-C. R. M. Costa, Greice A. Barbieri e Paulo R. Konzen. São Leopoldo - RS: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F., **Fenomenologia do Espírito.** Tradução brasileira de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heiz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser.** Tradução brasileira de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica: 2. Doutrina da Essência.** Tradução brasileira de Christian G. Iber e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Marloren L. Miranda e Michela Bordignon e Revisão de Francisco Jozivan Guedes de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.