

Leituras da Lógica de Hegel

Vol. 3



Organizadores

Agemir Bavaresco

Federico Orsini

Jair Tauchen

José Pinheiro Pertille

Marloren Lopes Miranda



Editora Fundação Fênix

Esta publicação é resultado do *III Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel* e dos debates referente ao lançamento da tradução do terceiro livro, a *Doutrina do Conceito*. O evento ocorreu de 05 a 06 de junho de 2019, no Auditório Ir. Ivo Clemente, Prédio 8 da *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS* -, em Porto Alegre, RS. A terceira edição deste Encontro foi organizada pelos membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e pelo *Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade* da PUCRS, pelo *Núcleo de Estudos Hegelianos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – NEHGL/UFRGS*, contando com o apoio do CNPq através do projeto: *Lógica, Tradução e Hermenêutica e do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães*. O III Encontro foi realizado a fim de dar continuidade aos debates iniciados nos anos anteriores (2017 e 2018) a partir da tradução completa dos três volumes da *Ciência da Lógica de Hegel, Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito*. O Encontro promoveu a discussão entre professores especializados, pesquisadores e discentes de pós-graduação e graduação em Filosofia sobre temas clássicos e contemporâneos suscitados pela obra em questão, agora revigorados pela tradução inédita em língua portuguesa. O encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel tem se tornado uma tradição na área, ao auxiliar professores e pesquisadores a identificar na Ciência da Lógica de Hegel, uma rede conceitual que permite uma ampliação de leituras e análises lógicas de suas áreas interdisciplinares. A Ciência da Lógica é uma construção conceitual que permite explicitar a lógica imanente que constitui o referencial teórico das diversas ciências. Ou seja, trata-se de uma articulação entre Lógica e lógicas regionais.



Leituras da Lógica de Hegel
Vol. 3

Série Filosofia

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Ingo Wolfgang Sarlet

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Norman Roland Madarasz

Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Junior

Fábio Caprio Leite de Castro

Nelson Costa Fossatti

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Leituras da Lógica de Hegel

Vol. 3

(Organizadores)

Agemir Bavaresco

Federico Orsini

Jair Tauchen

José Pinheiro Pertille

Marloren Lopes Miranda



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre – RS, 2019

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação: Editora Fundação Fênix

Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas e o conteúdo de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Essa obra é licenciada sob uma licença Creative Commons - Atribuição CC BY 4.0, sendo permitida a reprodução parcial ou total desde que mencionada a fonte. –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Esta obra contou com o fomento do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães e da CAPES.



Série Filosofia – 02

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.).

Leituras da Lógica de Hegel, Vol. 3 [recurso eletrônico BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019.

268p.

ISBN - 978-65-81110-03-1

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

- CDD-100

1. Filosofia. 2. Lógica. 3. Dialética. 4. Ciência

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas

SUMÁRIO

LÓGICA DO CONCEITO: O PENSAMENTO ARTICULADO EM SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE

Agemir Bavaresco; Marloren Lopes Miranda, Jair Tauchen 9

PARTE I – *Lógica, Ontologia e Sistema*..... 16

1. DA IMEDIATIDADE INDETERMINADA DO SER COMO O PONTO DE PARTIDA DA CIÊNCIA À MEDIATIDADE DETERMINADA DO CONCEITO COMO REALIZAÇÃO DO SER E QUEBRA DO TOTALITARISMO DETERMINISTA

Adilson Felício Feiler17

2. O ESTATUTO DO SUJEITO E A RELAÇÃO DE OBJETO: NOTAS DE UMA ONTOLOGIA PARA O EFEITO *UNHEIMLICHE*

Alexandre S Barbosa 28

3. SISTEMA DA LÓGICA E LÓGICA DO SISTEMA

João Alberto Wohlfart 42

4. REALIDADE, EFETIVIDADE, IDEIA

José Pinheiro Pertille 64

5. CIÊNCIA E MÉTODO EM HEGEL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES PARA PENSAR A SUBSTANCIALIDADE DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Marloren Lopes Miranda 75

PARTE II - *Lógica e Filosofia Prática* 86

1. LIBERDADE CONCRETA E DINÂMICA DA AUTODETERMINAÇÃO: NOTAS SOBRE O ‘PARADOXO DA NORMATIVIDADE’ NA CIÊNCIA DA LÓGICA E NA FILOSOFIA DO DIREITO

Erick Lima 87

2. LÓGICA E MORALIDADE: O DESENVOLVIMENTO DA VONTADE SUBJETIVA À LUZ DO DEVER SER

Welson Alcantara Oliveira Silva 102

PARTE III – *Temas de Lógica do Conceito* 118

1. FINALIDADE INTERNA E CONTRADIÇÃO NA LÓGICA SUBJETIVA (1816)

Federico Orsini 119

2. O CONHECER E O MÉTODO NA LÓGICA DO CONCEITO DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL	
<i>Werner Ludwig Euler</i>	137
3. MECANISMO E QUIMISMO NA OBJETIVIDADE DA LÓGICA SUBJETIVA	
<i>Fábio Mascarenhas Nolasco</i>	163
PARTE IV – <i>Lógica de Hegel e seus intérpretes</i>	180
1. SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL E MARX	
<i>Christian Iber; Agemir Bavaresco; Eduardo G. Lara</i>	181
2. PRINCÍPIOS DE UMA LINGUAGEM PARA APRESENTAÇÃO FORMALIZADA DA LÓGICA DE HEGEL: O PRIMEIRO CAPÍTULO DA "CIÊNCIA DA LÓGICA" COMO ESTUDO DE CASO	
<i>Antônio Carlos da Rocha Costa</i>	203
3. BADIOU E HEGEL – UMA BREVE RECAPITULAÇÃO	
<i>Ivan de Oliveira Vaz</i>	227
4. A OPACIDADE LINGUÍSTICA DO PENSAMENTO: UMA CRÍTICA À INTERPRETAÇÃO DERRIDIANA DA SEMIOLOGIA DE HEGEL	
<i>Régis de Melo Alves</i>	238
5. O TORTUOSO CAMINHO DA CONTRADIÇÃO: NOTAS SOBRE A IDEIA NA LÓGICA DE HEGEL	
<i>Wécio Pinheiro Araújo</i>	247

LÓGICA DO CONCEITO: O PENSAMENTO ARTICULADO EM SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE

*Agemir Bavaresco¹
Marloren Lopes Miranda²
Jair Tauchen³*

Esta publicação é resultado do III Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel e dos debates referente ao lançamento da tradução do terceiro livro, a Doutrina do Conceito. O evento ocorreu de 05 a 06 de junho de 2019, no Auditório Ir. Ivo Clemente, Prédio 8 da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS -, em Porto Alegre, RS. A terceira edição deste Encontro foi organizada pelos membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e pelo Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade da PUCRS, pelo Núcleo de Estudos Hegelianos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – NEHGL/UFRGS, contando com o apoio do CNPq através do projeto: Lógica, Tradução e Hermenêutica e do CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães.

O III encontro foi realizado a fim de dar continuidade aos debates iniciados nos anos anteriores (2017 e 2018) a partir da tradução completa dos três volumes da Ciência da Lógica de Hegel, Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito. O Encontro promoveu a discussão entre professores especializados, pesquisadores e alunos de pós-graduação e graduação em filosofia sobre temas clássicos e contemporâneos suscitados pela obra em questão, agora revigorados pela tradução inédita em língua portuguesa.

O encontro Nacional sobre a ciência da Lógica de Hegel tem se tornado uma tradição na área, ao auxiliar professores, pesquisadores e discentes a identificar na Ciência da Lógica de Hegel, uma rede conceitual que permite uma ampliação de leituras e análises lógicas de suas áreas interdisciplinares. A Ciência da Lógica é uma construção conceitual que permite explicitar a lógica imanente que constitui o referencial teórico das diversas ciências. Ou seja, trata-se de uma articulação entre Lógica e lógicas regionais.

¹ Professor do PPG Filosofia PUCRS. E-mail: abavaresco@pucrs.br

² Pós-doutoranda em Filosofia UFG/Procad – CAPES. E-mail: marloren.miranda@hotmail.com

³ Pós-doutorando em Filosofia (Bolsista CAPES/PNPD) – Escola de Humanidades – Programa de Pós-Graduação em Filosofia PUCRS. E-mail: jairtauchen@gmail.com

Apresentamos abaixo um breve resumo de cada capítulo autoral que foi incluído em uma estrutura temática, segundo um critério de organização de um compêndio a partir de uma coesão de temas e problemas em quatro partes.

A primeira parte trata da Lógica, ontologia e sistema e é composta por estes capítulos:

Adilson Felício Feiler (UNISINOS), em *Da imediatidade indeterminada do Ser como o ponto de partida da ciência à mediatidade determinada do Conceito como realização do Ser e quebra do totalitarismo determinista*, afirma que “além de ser a realidade mais rica, o Ser é a realidade mais pobre, a nada determinado. Nesta imediatidade se apresenta como poderoso antídoto contra os sistemas totalitários e deterministas. O ser indeterminado é aquele modo distinto de ser que pensa Nietzsche em sua crítica a cultura. Logo, um ser pensado como totalidade e indeterminidade se mostra como aquela realidade intermediária entre a potência e o ato. O fazer-se do ser como totalidade indeterminada é a fonte de onde nasce a ciência”.

Alexandre S Barbosa (UFMG), em *O estatuto do sujeito e a relação de objeto: notas de uma ontologia do para o efeito Unheimliche*, “procura investigar o efeito Unheimliche, conforme descrito por Freud de 1919, como momento dialético privilegiado na progressão do conceito, por constituir efeito da incidência de um fragmento do real sobre representações estabilizadas do sujeito, condensadas na estrutura da identidade do eu. Proponho investigar o objeto da representação na produção do conceito, e as implicações da relação de objeto da constituição da identidade do eu”.

João Alberto Wohlfart (IFIBE), em *Sistema da Lógica e Lógica do Sistema*, apresenta “a noção de método filosófico exposta por Hegel no capítulo final da *Ciência da Lógica* intitulado de *Ideia absoluta*. Nele, o método é configurado como processo de exposição racional do próprio conteúdo. Destacamos os diferentes níveis de significação desse texto denso, como a plenitude da *Ciência da Lógica*, a passagem para as outras esferas do sistema e a mediação entre elas. Como círculo dos círculos, a *Lógica*, a *Natureza* e o *Espírito* são as suas determinações internas”.

José Pinheiro Pertille (UFRGS), em *Realidade, Efetividade, Ideia*, descreve que “no I Encontro sobre a *Ciência da Lógica*, apresentou uma palestra sobre o Estado hegeliano como o racional em si e para si. O objetivo era identificar uma noção processualista de razão, a razão dialético-especulativa como meta-categoria lógica.

Para tanto, distinguiu-se dois níveis diferentes de realidade: a realidade empírica e a realidade efetiva. Mas, faltou uma parte da questão: a realidade da ideia. Tematizar esses três níveis de realidade é a temática que pretendo aqui abordar”.

Marloren Lopes Miranda (Procad – CAPES/UFG), em *Ciência e método em Hegel: algumas considerações preliminares para pensar a substancialidade da Ciência da Lógica*, “apresenta uma consideração sobre o problema da ciência e do método para Hegel, a fim de compreender porque, para o autor, a noção de substância só pode ser compreendida a partir da sua natureza de modo dinâmico. No parágrafo 17 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já anuncia que toda a questão é compreender o verdadeiro não apenas como sujeito, mas também, e precisamente, como substância. A nosso ver, Hegel toma de empréstimo a noção de substância spinozista, que é determinada como causa sui, mas o acusa de não conseguir demonstrar a conexão e a necessidades imanentes entre as categorias – isto é, como a substância está relacionada necessariamente com a causalidade e, mais precisamente, com a causalidade de si mesma. Para Hegel, uma vez que a substância é causa de si mesma, isso necessariamente move esses conceitos para outro patamar: o da subjetividade. Mas isso só é possível de ser demonstrado se, em detrimento do método matemático adotado por Spinoza, adotamos o método dialético: um método que seja capaz de fazer jus à natureza da filosofia – uma investigação dinâmica acerca de um objeto dinâmico, o conceito (do qual a categoria de substância é parte constitutiva). Desse modo, é necessário rever a própria noção de ciência, bem como a metodologia mais adequada à filosofia, o que Hegel parece fazer ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. Nossa investigação, então, retorna a algumas considerações dessa obra, a fim de poder olhar mais atentamente para a noção de substância tal como é apresentada no final da *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica*: como uma relação, a relação de substancialidade, e como passagem à subjetividade”.

A segunda parte trata da Lógica e filosofia Prática e é composta por estes capítulos:

Erick Lima (UnB), em *Liberdade Concreta e Dinâmica da Autodeterminação: notas sobre o ‘paradoxo da normatividade’ na Ciência da Lógica e na Filosofia do Direito*, apresenta, “primeiramente, uma motivação essencial da filosofia Hegeliana no ‘paradoxo da normatividade’ (1). Em seguida, discutimos o programa da ‘Doutrina do Conceito’ de Hegel a partir das noções kantianas de ‘juízo reflexionante’ e ‘unidade

sintética da consciência' (2). Finalmente, concluímos recordando, a partir da discussão de nossa hipótese acerca da 'Doutrina do Conceito', a forma como Hegel desenvolve tais pontos de vista em sua concepção de 'espírito' e de 'liberdade concreta' (3)".

Welson Alcantara Oliveira Silva (UNIFESP), em *Lógica e moralidade: o desenvolvimento da vontade subjetiva à luz do dever ser*, "estabelece um ponto de contato entre a Lógica hegeliana e a moralidade subjetiva dos Grundlinien, a fim de analisar o formalismo da vontade moral – com base no conceito de dever ser – sob uma ótica ambivalente, dando atenção, não apenas às insuficiências da vontade moral em seu aspecto abstrato, limitado e formal, mas também ao seu caráter formal [das Formelle] enquanto princípio de autodeterminação".

A terceira parte trata de Temas da Lógica do Conceito e é composta por estes capítulos:

Federico Orsini (PNPD/CAPES-PUCRS), em *Finalidade interna e contradição na Lógica Subjetiva* (1816), "analisa a função da contradição no tratamento da ideia da vida na Doutrina do Conceito (1816). Para tanto, meu argumento está assim articulado: (i) considerarei o problema geral de como entender a contradição dialética, discutindo as perspectivas de Wolff e de Pippin, e rejeitarei a tese sobre a contradição como metáfora; (ii) mostrarei a relevância da contradição para entender o conceito hegeliano de vida como processo de dissolução da sua própria contradição; (iii) analisarei as contradições específicas que envolvem o conceito de ser vivo; (iv) extrairei algumas conclusões sobre a relação entre finalidade e vida, para destacar que a ideia da vida, como prefiguração lógica da vida natural, não esgota a potencialidade e as configurações ulteriores do conceito de finalidade".

Werner Ludwig Euler (UNILA), em *O conhecer e o método na lógica do conceito da Ciência da Lógica de Hegel*, "esclarece o significado e a função do método em relação ao dialético por meio de uma interpretação dos últimos capítulos da Ciência da Lógica (ideia do conhecer e ideia absoluta). Ademais é um assunto essencial relacionar o fim da obra ao início e às dificuldades de compreender a imediatidade e a simplicidade do ser puro. Através da análise de alguns aspectos do movimento do conceito deve ser possível reconstruir aproximadamente o processo do desenvolvimento do conteúdo da lógica até a chegada à forma pura que fornece a ideia absoluta como método".

Fábio Mascarenhas Nolasco (Unb), em *Mecanismo e Quimismo na Objetividade da Lógica subjetiva*, tem o objetivo “de elucidar os contextos histórico-filosóficos em que se situa a elaboração hegeliana das categorias da Objetividade (Mecanismo e Quimismo) da Lógica Subjetiva de Hegel. Sob tais conceitos pairou desde sempre imensa suspeita: qual seria o papel de elementos tão concretos e históricos no fluxo autorreferencial do puro pensar? Uma tal suspeita, porém, indica ter se tomado a terceira parte da Lógica sem uma mínima notícia das duas etapas anteriores, pois também estas estão eivadas de conceitos “concretos” como repulsão e atração, grau e relação de potência, afinidades eletivas, linha nodal de relações de medida, força e sua externação, etc. Ou seja, estranhar a espessura histórica das categorias da Objetividade teria de equivaler ao estranhamento de pelo menos mais de dois terços de todo o conteúdo da obra, o que talvez indique apenas a decisão prévia por não buscar ler/interpretar o texto, mas apenas julgá-lo segundo um padrão predeterminado. Em sentido oposto, o presente esforço visa buscar elementos de elucidação da Objetividade em toda a Ciência da Lógica e especialmente nas primeiras partes da Filosofia da Natureza, de modo a trazer à tona os termos do projeto de Hegel acerca do Mecanismo e do Quimismo”.

A quarta parte trata da Lógica, de Hegel e seus intérpretes e é composta por estes capítulos: Christian Iber (PNPD/CAPES–PUCRS), Agemir Bavaresco (PUCRS), Eduardo G. Lara (CAPES–PUCRS), na Segunda natureza em Hegel e Marx, descrevem que “para Hegel, o espírito e sua liberdade podem apenas alcançar estabilidade, na medida em que eles formam uma segunda natureza que seja tão firme e estável quanto a primeira natureza. No hábito, as capacidades subjetivas dos indivíduos são objetivadas e assim estabilizadas e automatizadas em uma segunda natureza. O pôr, isto é, o produzir do ser é o segredo da liberdade do espírito, diz Hegel. O precário é que a segunda natureza tem a tendência de negar a liberdade do espírito, porque ela é ainda mais firme e estável que a primeira natureza. Contra esse perigo, o espírito se defende, na medida em que se torna absoluto. A segunda natureza do espírito objetivo é como que uma “pátria precária” dos indivíduos. A interpretação de Marx é diferente. No capitalismo, as relações sociais não caracterizam uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza, como aparência da natureza. A naturalização ideológica das relações sociais na consciência dos indivíduos é um indício de que essas estão estabelecidas de modo não

racional. A segunda natureza, na qual eles poderão encontrar sua pátria, reside em uma sociedade socialista futura”.

Antônio Carlos da Rocha Costa (PUCRS), em *Princípios de uma Linguagem para Apresentação Formalizada da Lógica de Hegel: O Primeiro Capítulo da "Ciência da Lógica"* como Estudo de Caso, “introduz os princípios de uma linguagem tipada, voltada para a apresentação formalizada da lógica de Hegel. Os elementos básicos da linguagem são aplicados então, em termos de um estudo de caso, à apresentação formalizada das categorias desenvolvidas por Hegel no primeiro capítulo da "Ciência da Lógica””.

Ivan de Oliveira Vaz (CNPq–USP), em *Badiou e Hegel – uma breve recapitulação*, “propõe-se a tratar de algumas das relações entre as filosofias de Alain Badiou e de Georg W. F. Hegel. Mais especificamente, ele tenta pensar essas relações tendo como referência um período e uma obra determinados, a saber, o início da década de 80, quando Badiou publica o seu *Théorie du sujet* [Teoria do sujeito]. A recapitulação que tentou-se realizar aqui foi a de uma apropriação muito específica da dialética hegeliana, que, para que se tenha a correta dimensão dessa especificidade, deve ser considerada em seu contexto histórico-geográfico, isto é, num momento em que uma parcela considerável dos principais intelectuais franceses – a qual compreende nomes ilustres tais como Louis Althusser, Gilles Deleuze e Michel Foucault – parecia avessa à tradição inaugurada pelo filósofo alemão. Um tal contexto não é indiferente porque, de certa forma, ele influencia decisivamente a apropriação em questão: naquele momento, aos olhos de Badiou, é como se a recuperação de Hegel possibilitasse uma maneira inédita de se posicionar ante ao estruturalismo. Assim, como deverá ser exposto neste trabalho, a maneira de Alain Badiou de recuperar o que ele chama de “núcleo racional da dialética hegeliana” privilegia o operador conceitual da divisão, e o faz de tal maneira a ponto mesmo de submeter a própria dialética a um processo de divisão, impedindo, por fim, que ela possa ser entendida resolver-se em qualquer síntese ulterior”.

Régis de Melo Alves (FAPESP/USP), em *A opacidade linguística do pensamento: uma crítica à interpretação derridiana da semiologia de Hegel*, “aborda a crítica à teoria do signo hegeliana apresentada por Derrida em *O poço e a pirâmide*. Procuraremos mostrar como ela não desvelaria a pertença de Hegel à história da metafísica da presença, já que a interpretação derridiana passa ao largo da superação do caráter ainda representativo do signo no texto da Enciclopédia e, com isso, é

incapaz de apreender a opacidade linguística do pensamento, que anima sua atividade devido a perda da significação do nome na memória mecânica”.

Wécio Pinheiro Araújo (UFPB), em *O tortuoso caminho da contradição: notas sobre a ideia na lógica de Hegel*, opina que “o objetivo destas notas é contribuir para a compreensão da ideia na Lógica de Hegel, com ênfase na acepção desta como simultaneamente processo e unidade estabelecidos entre subjetividade e objetividade, sob a urdidura do negativo no movimento do conceito. Para isso, problematizamos o modo hegeliano de tratamento lógico da contradição e o seu tortuoso caminho ao nível do conceito como retorno negativo de si a si mesmo, que experimenta a sua realização na ideia”.

Os organizadores expressam seu agradecimento a todos os participantes do evento, vindos de diversos lugares do país e do exterior, aos convidados e àqueles que submeteram trabalhos para apresentação e os que disponibilizaram seus textos para serem publicados neste volume, nossa gratidão e reconhecimento.

PARTE I

Lógica, Ontologia e Sistema

1. DA IMEDIATIDADE INDETERMINADA DO SER COMO O PONTO DE PARTIDA DA CIÊNCIA À MEDIATIDADE DETERMINADA DO CONCEITO COMO REALIZAÇÃO DO SER E QUEBRA DO TOTALITARISMO DETERMINISTA

Adilson Felicio Feiler⁴

Introdução

O ser pensado em sua totalidade é aquela realidade a mais abrangente, mediante a qual nada pode estar fora. É, por isso, a realidade mais rica; e, nesta riqueza, se presta como ponto de partida da ciência. Além de ser a realidade mais rica é também a realidade mais pobre, por ser a nada determinado. Nesta imediatidade se apresenta como poderoso antídoto contra os sistemas totalitários e deterministas. Logo, um ser pensado como totalidade e indeterminidade se mostra como aquela realidade intermediária entre a potência e o ato, é, por isso, uma atividade que não se atualiza, enérgica. O fazer-se do ser seiende como totalidade indeterminada é a fonte de onde nasce a ciência. Uma ciência que nasce de não determinidades faz com que recordemos a dimensão do totalitarismo da política e da sociedade, vista na leitura de Lukács, como fortemente influenciada por uma leitura positivista do Cristianismo.

Apresentamos nossa reflexão em torno da realidade genealógica do Ser, a partir da primeira seção da *Ciência da Lógica* referente à Doutrina do Ser. Mediante um itinerário que inicia apresentando sua dimensão de totalidade, ou seja, de ser o todo da realidade que se toma em sua riqueza e infinitude. Seguiremos apresentando, paralelamente a essa totalidade e riqueza, a sua dimensão de indeterminidade e pobreza, de não ser determinado a nada, aberto à infinidade de mudanças e metamorfoses. Este não ser determinado a nada sugere uma vinculação à terceira observação que Hegel apresenta no primeiro capítulo da Doutrina do Conceito, à saber, que o ser, ao se refletir como singularidade, como Conceito, se faz como diferença, como absoluta negatividade. A reflexividade, própria do Conceito, não permite que Ser, agora como ser outro, se enrijeça em determinismos totalitários. Mas que se reconhece como ser outro de si mesmo, portanto idêntico e ao mesmo

⁴ Doutor em Filosofia – PUCRS. Professor no PPG de Filosofia da Unisinos, afeiler@unisinos.br

tempo diferenciado em momentos que compõem uma universalidade. Finalmente, matizamos a realidade do ser mediante uma caracterização capaz de responder ao princípio, seja da ciência seja da ética, que é a mudança, isto é, o movimento, como realidade intermediária entre a potência e o ato, a enérgheia e como força da absoluta negação em que os momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade constituem um todo em relação, como o ser posto idêntico ao ser em si e para si em que cada momento é o conceito inteiro e determinado, sem quebras ou fissuras.

Em que medida o Ser da lógica de Hegel, em sua imediatidade e indeterminidade, tomado enquanto enérgheia, serve de base para o início da ciência, em romper os determinismos e totalitarismos? De que modo este rompimento de determinismos se reflete na absoluta negatividade que se depreende da Doutrina do Conceito?

1 O início imediato e total do ser

Pensar o riqueza de uma realidade é tomá-la como realidade capaz de, por seu intermédio, se 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 se 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 que se vive sem divisões e partes isoladas. Mas, essa mesma parte é já pensada como totalidade.

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 compreende fora do ser. Isso, é claro não impede de que o conceito de ser não vá se tornando mais rico em termos de determinações, ou seja, se esclarece, clarifica, se diz de si mesmo, desdobrando-se desta riqueza que concentra em si mesmo enquanto totalidade. É assim um ser que é, e, ao mesmo tempo, está sendo *seinde*. O ser enquanto está sendo se caracteriza como determinação diatética, ou seja, uma passagem, um ser de outra forma. A cada forma pela qual se passa mais determinado se torna. Porém, para sermos capazes de falar sobre determinação de ser só é possível na medida em que se tematize em sua imediatidade. Quanto mais imediato for, mais despido de atributos que escondem sua realidade genealógica o será, e, por conseguinte, será capaz de explicitar-se em sua riqueza de ser.

Todo 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, como é o caso da base sob a qual regimes totalitários tem se estabelecido, é o princípio, a chave, a fonte para o desdobramento de toda sorte de riquezas manifestas pelo desdobramento dialético. Um desdobramento que se apresenta, por um lado, como um “por se a fora”, ou seja, uma determinação progressiva e gradual, em que se vai expressando a riqueza que outrora estava oculta ao interior do ser e, por outro, um “por ser a dentro de si”, ou seja, uma reflexividade e reconhecimento da riqueza que é o ser. Neste vai e vem dialético o ser vai mostrando sua riqueza, sempre como passagem, ou seja, desdobramento e explicitação do ser como totalidade.

Se o todo já não estivera desde o início impresso no ser, este jamais seria capaz de explicitar a realidade. Assim, dado que a realidade é o todo, e este se faz presente desde o princípio, temos com isto a possibilidade de refletir sobre a mesma como conjunto universal. Uma sadia explicitação do ser se dá desde a sua totalidade. Como totalidade que é riqueza, plenitude e passagem.

Toda 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 compõem a totalidade, uma totalidade que compreende a determinidade do infinito e seus limites.

Portanto, os limites presentes na concepção de infinito, que é uma forma de pensamento entendido como opinião, o gêmeo, a origem da ciência; já que toda ciência 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 gama diversa de determinidades fazem parte daquilo que chamamos totalidade do ser que é o que qualifica a sua riqueza. Por paradoxal que pareça, esta mesma riqueza que é o todo inclui também o indeterminado, ou seja, a sua pobreza. Com isso, se mostra o seu afastamento de determinações que operam em regimes tipicamente totalitários. Gyorgy Lukacs (2018, p. 07), possui um trabalho exaustivo sobre as origens da teoria marxista a partir dos textos da juventude de Hegel. Segundo Lukacs,

Marx se fundamenta uma ontologia social, um ser, para fundamentar a sua teoria que se denomina Marxismo. Contudo, é um ser que vai se dizendo de si, e não se impondo de maneira cega e irrefletida. Em que medida a indeterminação do ser pode contribuir para que a sua lógica se manifeste?

2 O ser em sua indeterminidade e pobreza

Assim como tínhamos apresentado na seção anterior, que a totalidade consiste na riqueza do ser, ou seja, que nada escapa a realidade do ser, tudo está nele incluído como plenitude e que é necessário para que este mesmo ser possa se desdobrar dialeticamente; também da mesma forma se faz necessária a sua indeterminidade, que é a sua pobreza, ou seja, quando menos determinado for o ser tanto mais facilmente este poderá desdobrar-se dialeticamente. Assim, para a abertura de uma realidade depende a sua capacidade de indeterminar-se frente a realidade das leis, dos dogmas e mandamentos.

Por mais paradoxal que pareça, a pobreza, entendida enquanto indeterminidade do ser, é responsável, em grande parte, por sua riqueza, pois é na medida em que o ser tem a capacidade de não se cristalizar que poderá perfazer a imensa jornada em direção ao seu desdobramento dialético. Esta sua pobreza é causa de sua riqueza, enquanto um vazio com capacidade de ser preenchido durante o seu desdobrar dialético. Como a indeterminidade, o ser é um imediato, indeterminado. Um modo de ser que está para além de todo objetivo determinado, e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento da ciência, um fundamento de possibilidades. Esse ser imediato, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma negação daquilo que não lhe corresponde como autêntico e original. Essa negação consiste em, por um lado, esvaziar, desdogmatizar e desidiologizar e, por outro, por em potência de preencher, dar sentido.

Eis, portanto, o sentido de que o ser mantenha a sua dimensão de indeterminidade, o ser o começo da ciência, o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: é o fundamento da ciência. O começo é lógico, o puro pensar. Este começo, como pura imediação só é possível a partir da crítica aos pressupostos, pois se lidamos com pressupostos, caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que mediante este se deriva. Nesta altura de nossa pesquisa, em que nos debatemos com a problemática dos pressupostos frente a

questão da imediatidade do ser, consideramos importante trazer aspectos da leitura que Hegel faz já em seus escritos de juventude. Os pilares desta luta contra o dualismo estão no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, em que se expressa em duas dimensões principais: uma leitura arbitrária e irrefletida da *lei judaica*, considerada pelo filósofo como algo estranho, ou seja, como Hegel irá tratar no período maduro de suas obras, incapaz de retornar sobre si como espírito auto-refletido. Este estranhamento da lei é visto, por Lukács, como uma concepção do Cristianismo em seitas. “Do mesmo modo que descobriu e criticou no cristianismo primitivo o caráter de organização em seitas, pode haver-se ocupado já nesta época, por interesses histórico-polêmicos, do problema das seitas posteriores” (LUKÁCS, 2018, p. 88). O Cristianismo, visto sob a ótica da lei, passa a ser compreendido mesmo como positividade. “Positividade significa, pois, para o jovem Hegel, sobretudo a supressão da autonomia moral do sujeito. Neste sentido, a concepção estaria intimamente aparentada com a da moral kantiana, e efetivamente contém muitos elementos desse parentesco” (LUKÁCS, 2018, p. 103).

Um modo de ser que está para além de todo objetivo determinado, e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento da ciência, um fundamento de possibilidades, portanto como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Também se expressa como eterno retorno, o movimento do ser sem objetivo, senão a maximização da vida, dentro do mundo das forças. Esse ser imediato, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma negação daquilo que não lhe corresponde como autêntico e original. 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 por-se em marcha frente ao estranho, ao decadente, ao baixo e indefeso. Lukács em sua leitura do jovem Hegel diz que

(...) o resultado final da análise da religião cristã feito por Hegel nesta época, temos que dizer: o jovem Hegel, vê no cristianismo precisamente a religião do “homem privado”, do burguês, a religião da perda da liberdade humana, a religião do despotismo milenar e da servidão milenar (LUKÁCS, 2018, p. 90).

É o momento do esvaziar-se, dos pressupostos que toda uma gama de leis e mandamentos pode condicionar. Diante disso, porém, 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 o ser como indeterminidade e pobreza?

3 O conceito como ser mediato e refletido

Pela trajetória realizada em torno a questão relativa tanto a totalidade do ser como a questão de sua indeterminidade, pudemos verificar que o ser tanto em sua riqueza como em sua pobreza, é ao mesmo tempo o todo e o nada. Como todo e nada o ser é a realidade mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais indeterminada, e assim sendo pode corresponder melhor a condição de ser o princípio da ciência. Pois a ciência tem como critério em seu estatuto de ciência o de ser mutável e falseável. Ela está entre o ser e o nada, e, por essa razão, o movimento melhor caracterizaria o seu assim chamado pressuposto.

Esse pressuposto necessita ser a nada pressuposto, ou seja, um pressuposto a nada pressuposto, um estágio intermediário entre a potência e o ato que a nosso ver, se aproximaria da *enérghēia* de Aristóteles. Aristóteles, por sua vez, pela *ενεργεια* (*enérghēia*), alcança aquele esclarecimento pendente quanto à natureza da contradição. A força, segundo ele, possui duas disposições: a da *δυναμις*, (potência); e a da *ενεργεια*, (ato). Esta dimensão de atividade do ser reflete o ser que, ao mesmo tempo, é e está sendo, *seiende*. A *ενεργεια* é a realidade que se expressa como atividade, como força que está dentro da potência que nunca se atualiza e que, com seu elemento teleológico, faz com que essa se efetive: o caminho do qual um agente se utiliza para construir a sua subjetividade. Para tanto, ele deve colocar seu pensamento em ação vinculando-o às paixões, de modo que “[...] a realidade não é mais oposição a apresentar, ou seja, em uma ação de expressá-la” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 318), mas, como pensa Aristóteles, “[...] uma unidade, e o potencial e o atual são algo como um: [...] não há outra causa a não ser alguma coisa que causou o movimento de potência em atualidade” (Cf. ARISTÓTELES, 1941, p. 820)⁵. Mais adiante, Aristóteles diz que “potência e atualidade se estendem para além de casos que envolvem uma referência ao movimento” (ARISTÓTELES, 1941, p. 820)⁶; culminam, por isso, na *enérghēia*. Esta é comparada com *δυναμις* (potência) (Cf. ARISTÓTELES, 1941, p. 765)⁷ e *ἔξις* (condição ativa, estado) (ARISTÓTELES, 1941, p. 944)⁸, e às vezes com *κίνησις* (movimento ou certa mudança) (ARISTÓTELES, 1941,

⁵ (Metafísica VIII.vi. 1045b).

⁶ (Metafísica IX, 1046a)

⁷ (Metafísica, V.ix. 1019a)

⁸ (Metafísica, Ética a Nicômaco I.vii. 1098b).

p. 812)⁹; indica que algo está atuando, que “[...] está aqui [mas] ao mesmo tempo, na ação em si, um infinito com a atividade infinita” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 413). Hegel apresenta *enérgeia* como *Wirklichkeit*, atividade, aplicada a tudo o que muda, portanto não uma realidade finalizada, mas em processo incessante de construção da subjetividade que põe em ação os pensamentos, vinculando-os com as paixões e impulsos, uma realidade atuante que tem como finalidade nem desejos nem recusas senão apenas a conclusão do ciclo *entelécheia*, pela conexão entre o princípio e o fim, num círculo. O ser que se apresenta em movimento é aquele mesmo ser que se desdobra na realidade do Conceito, é um ser portanto que se reconhece como outro de ele mesmo, sem divisões, nem separações. Portanto, que se reflete na realidade do Conceito. Esta necessidade de reflexividade traz presente as necessidades da vida social, que já para o jovem Hegel estava marcada por determinismos de matriz marcadamente religiosas

O jovem Hegel situa com grade radicalismo no centro de seus estudos o problema das origens sociais do cristianismo. Com esta sobrevalorização idealista do papel histórico da religião, à que nos referimos, Hegel vê no cristianismo a causa última de todos os acontecimentos e todas as situações sociais e políticas da vida moderna contra as quais dirige exatamente sua luta principal (LUKÁCS, 2018, p. 94).

Assim, pensar a ciência implica em proporcionar um caminho que afaste todos aqueles pressupostos que impedem a trajetória da flexibilidade, da luta e do movimento próprio do conhecimento. Pois, a base no qual se assenta a reflexão é o todo, no qual não pode haver divisões em que. Ser se realiza na realidade do Conceito como totalidade mediada e refletida; 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.

Considerações finais

Ao realizarmos estas considerações sobre a questão do ser em Hegel implica considerar a sua obra em seu conjunto, razão esta pela qual também trouxemos elementos de seus escritos de juventude. Para obter seu estatuto científico o ser não pode enrijecer-se em dogmatismos e legalismos, antes deve estar aberto a sua dimensão de universalidade e indeterminidade que são os requisitos necessários para

⁹ (Metafísica IX.iii.1047a).

que o ser salvasse a sua dimensão de atividade, de capacidade para, ou seja, 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 por para fora e em se recolher para dentro refletindo-se. Neste movimento de por para fora e recolher-se para dentro o ser vai se constituindo como ser, pois assim como o ser é já uma realidade completa também, ao mesmo tempo, 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 é capaz de sempre ir se fazendo, de não estar determinado a nada, livre, portanto, de sistemas dogmáticos e totalitários. Totalitarismo este que muito bem foi notado por Lukács a partir de sua leitura do jovem Hegel sobre o positivismo do Cristianismo, o qual acabou forjando um sujeito burguês, individualista, estranho a si mesmo.

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, tal como Nietzsche, anos depois de Hegel, se levantou contra. O quanto mais indeterminado for o ser tanto mais capaz será de transpor os diversos limites que dogmas e ideologias tem imposto sobre a cultura e a sociedade. Se abre assim o caminho para a dimensão da ação que nunca se atualiza no ser. Ou seja, a dimensão de movimento, o ser como seiende, como realidade intermediária entre a potência e o ato, como enérgheia. O ser é, como totalidade que nada exclui e indeterminidade que a nada se determina, movimento, disposição potencial para ser, seiende, que é o todo pela reflexividade, nele mesmo, do outro de si mesmo: o conceito. Tendo presente todos os avanços em termos de reflexão em torno a realidade do ser, em sua totalidade, indeterminidade e enérgheia, em que medida esses desdobramentos reflexivos podem continuar respondendo aos desafios que a ciência em seu porvir vai colocando?

Referências

ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Edited and with introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

BECKENKAMP, Joanzinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

BEERLING, R. F. The Young Hegel and the Moral. *Hegel-Studien*, Bonn, Bd. 1, 1961.

BEISER, Frederik. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.

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

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento de político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

FERRER, Diogo. Hegel e as patologias da idéia. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 27, p. 131-155, 2005. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/hegel_e_as_patologias_da_ideia>. Acesso em: 13 ago. 2012.

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

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O espírito do cristianismo e seu destino*. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, n. 2, v. 1, p. 190-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.abavaresco.com.br/revista/index.php/opiniaofilosofica/article/view/24/24>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

HOULGATE, Stephen. *The opening of Hegel's logic*. Purdue: Purdue University Press, 2006.

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.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia de história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Dicionários de filósofos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KAUFMANN, Walter. *Hegel reinterpretation, texts and commentary*. New York: Doubleday & Company, 1965.

KAINZ, Howard P. *An introduction to Hegel: the stages of modern philosophy*. Athens: Ohio University Press, 1996.

LIMA, Erick Calheiros de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 361-380, 2008.

LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel*. Zürich: Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973. Bd. 1.

LUKÁCS, Georg. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Boitempo: São Paulo, 2018.

MAIER, Josef. *On Hegel's critique of Kant*. New York: AMS Press, 1966.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Eticidade e religião: o comunitarismo do Jovem Hegel. In: ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel: a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia Política, Série III, v. 03).

PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

PÖGGELER, Otto. *Études Hégéliennes*. Paris: Vrin - Reprise, 1985.

PORTELLA, Sergio. Da “syn díkei” à lógica da corporação: a superação da Tragödie im sittlichen na filosofia de Hegel. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 10, p. 87-108, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/Reh10/Portela%20revisado.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's system*. New York: Oxford University Press, 1996.

ROHRMOSER, Günter. *Théologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel's early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191>. Acesso em: 20 ago. 2014.

WALSH, W. H. The origins of hegelianism. In: INWOOD, Michael (Org.). *Hegel: Oxford readings in philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 13-30.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

WOOD, Allen W. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WOOD, Allen W. Hegel's ethics. In: BEISER, Frederick C. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 211-233.

2. O ESTATUTO DO SUJEITO E A RELAÇÃO DE OBJETO: NOTAS DE UMA ONTOLOGIA PARA O EFEITO *UNHEIMLICHE*

Alexandre S Barbosa¹⁰

“Truth is an arrow, and the gate is narrow, that is passes through”
Bob Dylan

Das Unheimliche é o título de um texto de Freud publicado em 1919, e considerado um de seus textos mais peculiares, com forte incidência linguística e literária e o de maior alcance no campo da estética (FREUD, 2019). O reconhecimento da importância desse texto foi gradativo, o que tem suscitado releituras e reinterpretações por ocasião do centenário de sua publicação. A partir da especificidade do efeito *Unheimliche*, analisamos a apreensão do real diante das representações estabilizadas do eu, e as determinações topológicas da relação de objeto (FREUD, 2006 e 2019).

Das Unheimliche

Das Unheimliche é a forma substantivada do adjetivo *unheimlich*, que constitui a forma negativada de *heimlich*, termo revela em si a contradição de uma dupla significação, ao introduzir o elemento de estranheza sobre a familiaridade referida a determinado objeto. O objeto *heimlich* é tanto conhecido e familiar quanto estranho e inquietante. A incorporação do prefixo *un-* nega cada um dos termos da dupla significação de *heimlich*, duplica e transpõe as significações desse termo em sua dupla inscrição, ao introduzir o movimento de um termo a outro. O adjetivo *unheimlich* representa tanto o elemento estranho que emerge do familiar quanto o elemento familiar que emerge do estranho. Em ambos os movimentos, ocorre uma tensão entre esses termos, numa contradição entre ambos que, numa apresentação plena desse efeito, se manifesta por angústia. Aqui será utilizado o termo substantivado, *das Unheimliche*, elevado à categoria de conceito, para investigar uma

¹⁰ Doutorado em Medicina e Pós-doutorando em Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: alexandre.ofalmo@gmail.com

dessas situações, aquela privilegiada no texto de Freud: a emergência do estranho a partir do substrato familiar (FREUD, 2019).

O presente trabalho tem como objetivo investigar o efeito *Unheimliche* como marcador do momento dialético da incidência do real na progressão do conceito, conforme proposto por Hegel, ao incidir sobre as representações autobiográficas referidas à identidade do sujeito. Minha proposta é apresentar uma leitura do efeito *Unheimliche* como momento de reconhecimento do objeto real da percepção a partir de sua congruência com as representações estabelecidas, referentes a esse objeto, e os destinos possíveis da incongruência entre tal objeto da percepção e sua representação, assim como as implicações de tal incongruência no estatuto desse objeto. A investigação quanto à relevância do acontecimento *Unheimliche* na progressão do conceito em Hegel terá como referência a *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2012, 2017 e 2018), e a *Filosofia do Espírito* (HEGEL, 2011).

O efeito *Unheimliche* tem como base a constituição autobiográfica do conceito diante do real vetorizado no objeto de representação. O conceito constitui um domínio exterior à representação do objeto como portador de traços do real, embora tenha sido constituído por incorporação desses traços. O real incide sobre o conceito por meio do tensionamento de sua estrutura de representação.

Nas suas múltiplas referências quanto à caracterização do efeito *Unheimliche*, Freud privilegia a de Schelling, que propõe tal efeito pela revelação de algo já sabido e que tinha sido esquecido ou negado, e que deveria ter permanecido oculto, mas que na sua emergência se revela como ruptura de um pacto ou revelação de um segredo (FREUD, 2019). A negação de um saber é o pressuposto do efeito *Unheimliche*. Pelo efeito de verdade que acompanha a emergência desse saber negado, o efeito *Unheimliche* configura como momento dialético na progressão do conceito.

Freud se utiliza da literatura do romantismo alemão, sobretudo da obra de Hoffmann, para a caracterização do efeito *Unheimliche*, e apresenta o conto “O Homem de Areia” (*der Sandman*) como modelo da produção de tal efeito na literatura. Segundo Freud, a narrativa conduz o leitor ao encontro de um objeto real posto em relevo e que se destaca da narrativa. Tal objeto produz no leitor um efeito de irrealidade, pelo tensionamento a partir de um traço enigmático que emerge desse objeto. Em diferentes momentos de sua obra Freud demonstra a incidência do real vetorizado pelo objeto *unheimlich* sobre o conjunto de representações que se mostram incongruentes com tal objeto. Na elaboração de Schelling, o efeito

Unheimliche, é produzido na emergência, diante da percepção de determinado objeto, de uma representação já submetida ao recalque. Tal definição se fundamenta no efeito de verdade produzido pela revelação do que tinha sido negado à consciência. O efeito *Unheimliche* coincide com o momento de perda de opacidade a esse saber, e constitui momento de progressão do conceito, conforme proposto por Hegel.

Freud, em um de seus textos mais tardios, escrito 17 anos após *Das Unheimliche*, nos apresenta o exemplo mais rico de tal efeito, ao fazer o testemunho de um fato ocorrido cerca de 30 anos antes, sobre o qual nunca tinha escrito e que o tinha acompanhado como enigma, até então sem interpretação. Nesse texto, intitulado “Um Distúrbio de Memória na Acrópole” (1936), Freud relata que, diante da Acrópole e apenas nesse instante, quando a viu “com os próprios olhos”, Freud duvidou da existência daquele monumento, que conhecia muito bem desde a sua infância “por meio dos livros de história”. Rememorando as ruas do bairro judeu de sua infância e os limites impostos pelo pai, que lhe indicava até onde poderia ir, a conclusão de Freud é que ele nunca tinha se imaginado diante daquele monumento, nunca tinha imaginado que pudesse chegar tão longe. No relato autobiográfico, Freud muda sua perspectiva quanto ao objeto Acrópole. A Acrópole para Freud tinha sido constituída como objeto do conhecimento, e não de objeto real. As impressões do objeto Acrópole incidiram sobre a história autobiográfica desse sujeito, constituída a partir da estrutura das representações do eu, e permitiram a mudança do estatuto desse objeto particular.

A topologia em Freud

O *Unheimliche*, conforme proposto por Schelling, pressupõe o inconsciente. Uma primeira topologia da consciência foi proposta por Freud em seu texto “Projeto para uma psicologia científica” (1895), onde estabelece os sistemas da percepção e da representação. O sistema da percepção se organiza como superfície de inscrição do objeto, o que permite ao sujeito o acesso a traços do real. Segundo Freud, o sujeito não tem acesso à totalidade da experiência do objeto real, que só pode ser inscrito por determinados traços acessíveis à representação a cada momento. O sistema da representação se estabelece simbolicamente a partir do sistema da percepção, modulado pelas representações já produzidas como formações estabilizadas no

interior do próprio sistema. Inversamente, o sistema da percepção é modulado pela estrutura dessas representações já consolidadas.

No Projeto, Freud define o eu como núcleo de representações estabilizadas simbolicamente a partir desse duplo registro: o real fragmentado na inscrição do objeto no sistema de percepção e o corpo simbólico constituído pelo sistema de representação, que, embora tenha sido alimentado pelas impressões do real, progride independentemente desses traços e dos objetos que os veiculam. Entre os registros do real e do simbólico se estabelece o registro imaginário, primeira instância de inscrição do real, a partir do qual são produzidas figuras que serão estruturadas pelo registro simbólico (LACAN 1994 e 2010). Embora o sistema da representação tenha se formado a partir da percepção, a constituição do eu impõe restrições às possibilidades de representação, negando aquelas não congruentes com a estrutura autobiográfica do eu. Tais representações consolidadas se interpõem na relação do sujeito com os traços do real inscritos no objeto, e a percepção dos objetos particulares é confrontada com as representações desse objeto constituídas na autobiografia do sujeito.

A percepção do objeto mobiliza um arco de representações que resulta na decisão quanto a congruência entre a percepção (*Wahrnehmung*) do objeto e sua representação (*Vorstellung*). A mobilização de tal arco tensiona essa estrutura e mobiliza representações que não estão diretamente relacionadas à representação de cada objeto particular, e visa a decisão pela congruência entre percepção e representação. Tal decisão coloca em questão tanto a existência do objeto real quanto a validade de sua representação. Esta, embora seja referida ao objeto da percepção, apresenta determinações de todo o sistema da representação referido à estrutura de identidade do eu. A mobilização de tal arco de representações incide e perturba a estrutura simbólica a qual está inserida. Na incongruência entre percepção e representação, o tensionamento do conjunto das representações autobiográficas relacionadas à identidade do eu constitui a base do efeito *Unheimliche*. Freud afirma que o sujeito tem a necessidade (*Bedürfnis*) de que a representação encontre a percepção do objeto (FREUD, 2010). Para Freud, o objetivo do eu é a preservação de sua própria identidade, mesmo que ao preço da renúncia do objeto.

Embora as representações autobiográficas estabilizadas na estrutura do eu constituam determinantes formais da relação de objeto, é o espaço vazio de representação, nomeado por Freud *das Ding*, que produz, segundo esse autor, o vetor

da relação do sujeito com seus objetos particulares. A noção de *das Ding* foi formulada por Freud a partir de uma leitura particular do conceito de *ding-in-sich* de Kant. Na perspectiva do objeto, *das Ding* permite a correspondência de objetos incongruentes da percepção e da representação, por meio do preenchimento imaginário do espaço vazio de representação (FREUD, 2010). Nessa perspectiva, *das Ding* pressupõe uma margem de indeterminação que escapa à representação, como um apagamento dos limites do objeto e um esvaziamento de seu conteúdo (HEGEL, 2010).

Uma topologia estrutural é concebida para *das Ding*, tomada na perspectiva do sujeito. Freud e posteriormente Lacan estabeleceram *das Ding* como espaço vazio no centro do corpo de representações do sujeito, exterior à sua estrutura simbólica, e que constitui o núcleo negativo, descentrado e simétrico ao núcleo das representações do eu (FREUD, 2010). *Das Ding* é delimitada pelo simbólico externo a si, e atua, fora da linguagem, na produção do vetor que estabelece cartografia simbólica da relação do sujeito com seus objetos particulares (LACAN, 1994 e 2010). Embora não seja tocado pelo simbólico, *das Ding* determina a ordenação das representações referentes ao objeto, como lugar de reflexão das representações do eu.

O efeito *Unheimliche* pressupõe o recalque. Na topologia da consciência, o recalque (*Verdrängung*) é uma noção central, modalidade privilegiada e estruturante de negação (*Verneunung*). Ao interditar a transposição de uma representação do domínio inconsciente para a consciência, o recalque estabelece uma relação topológica entre esses domínios estruturados por leis distintas. O recalque como negação estruturante da dialética inconsciente foi amplamente investigada por Freud, e se estabeleceu como uma das noções centrais da psicanálise. A demonstração clínica da negação operada no recalque fundamenta a própria noção do inconsciente freudiano. A negação estruturante operada pela via do recalque determina e preserva o corpo de representações autobiográficas que conferem a identidade do eu diante da experiência com o real materializada na relação de objeto. O retorno do recalado é o momento de contradição entre percepção e representação, intervalo entre a emergência do real e a mobilização de um arco das representações autobiográficas estabilizadas nessa estrutura. Diante da contradição entre percepção e representação, se estabelece um duplo julgamento (*Urteil*), que incide tanto sobre o real do objeto e quanto sobre a estrutura simbólica do conceito.

A produção do recalque apresenta relação recíproca com a constituição de uma superfície privilegiada de reflexão que se interpõe entre o domínio da consciência e o do inconsciente. Tal superfície reflexiva estabelece diferentes destinos para o trilhamento das representações inconscientes passíveis de transposição para a consciência (FREUD, 2006). O recalque constitui a negação do acesso à consciência a determinadas representações de objeto, que permanecem opacas à consciência. A negação determinada que constitui o recalque preserva e reproduz a estrutura das representações autobiográficas do sujeito, e constitui, na perspectiva da consciência, um momento abstrato do conceito.

Ao renunciar o objeto *unheimlich*, o sujeito nega o real que o confronta com a estrutura das representações autobiográficas que lhe conferem identidade. O julgamento quanto ao estatuto desse objeto opera no arco de representações que este estabelece no arcabouço simbólico que produz e estabiliza as figuras imaginárias que compõem a representação do eu em sua memória autobiográfica (LACAN, 1994 e 2010). O julgamento não incide apenas sobre do objeto em sua forma contingente, mas também sobre o reconhecimento necessário de si, operado pelo sujeito por meio da reflexão sobre a série de seus objetos particulares, configurando para o sujeito a possibilidade do movimento dialético.

Identidade do eu e progressão do conceito

No efeito *Unheimliche*, a emergência do real desestabiliza as representações autobiográficas do sujeito. O objeto *unheimlich* captura o sujeito ao tensionar a estrutura dessas representações, que constituem seu corpo simbólico, ao testar o conceito em sua eficácia simbólica (LACAN 1994 e 2010). Um dos destinos possíveis desse tensionamento é o *fading* das representações estabilizadas referidas à identidade do eu, o que revela a falha estrutural desse reconhecimento de si no objeto. Outro destino possível é a renúncia ao objeto, em favor da preservação da estrutura simbólica das configurações estabilizadoras do eu, e a impossibilidade de integração desse material à consciência. Portanto, diante do objeto *unheimlich* abre-se a possibilidade de progressão do conceito, efeito do tensionamento e sobre o conceito cindido e reconsolidado pela incorporação da verdade revelada por tal objeto. Esse objeto privilegiado tensiona o conceito, constituído, a partir da relação de objeto. O

fading do sujeito diante da emergência do objeto *unheimlich* revela a falha estrutural desse reconhecimento de si nos objetos familiares.

Hegel apresenta a dialética da progressão do conceito no percurso da Ciência da Lógica. O conceito parte do ser como objeto vazio de pressupostos e progride a partir da autoprodução de suas determinações, em um processo de complexificação e reconstrução progressivas (HEGEL, 2018). A progressão do conceito reconstitui e revela sua verdade, a partir do movimento dialético de suas diferentes formas (HEGEL, 2018). O domínio da representação se constitui na produção do movimento reflexivo no objeto no domínio da essência, momento necessário na produção do conceito, para além de suas imagens contingentes. O domínio do conceito é distinto das representações que o constituem como momento necessário de sua progressão. Na dialética da progressão do conceito, a representação de objeto é determinada pela estrutura simbólica do corpo de representações estabilizadas, como superfície de inscrição da assinatura do sujeito como marca de sua presença e de sua autoria (FERRARIN, 2019). Tal assinatura se refere à história do percurso do sujeito na escolha de cada um de seus objetos particulares. Ao incorporar tais incidências do real do objeto *unheimlich*, o conceito é posto à prova, em sua consistência e estabilidade. O sujeito se presentifica por sua inscrição no objeto, o que revela a estruturação simbólica das representações do objeto no campo da linguagem e a produção de fundamento que opera a passagem para o domínio do conceito.

As referências a um estatuto do sujeito em Hegel aparecem em vários momentos da Ciência da Lógica a partir do domínio da essência, e sobretudo no domínio do conceito, onde o autor estabelece uma correspondência entre sujeito e conceito, e propõe estabelecido como conceito e definido por uma clivagem (HEGEL 2012 e 2018). A produção dessa clivagem é o fundamento da progressão do conceito, e desvela o espaço vazio na estrutura do sujeito, a ser preenchido (imaginariamente) por um objeto absoluto (HEGEL, 2018). A dialética da relação de objeto se estabelece a partir desse espaço vazio percorre a estrutura das representações do sujeito, estabilizadas em sua produção de identidade. Tal espaço estabelece a estrutura topológica do conceito e determina a relação de objeto, por ser incongruente com cada um dos objetos particulares. Hegel afirma que a relação de objeto se estabelece a partir dos elementos do sujeito que lhe conferem identidade (HEGEL, 2018).

O sujeito se constitui a partir da relação de objeto. O conceito, conforme proposto por Hegel, se revela e se determina pelo espírito em sua alteridade. Na

Doutrina do conceito, a relação de objeto proposta por Hegel é fundamentada na supressão e incorporação do objeto. A supressão do objeto constitui o momento abstrato do conceito que reproduz a si e reproduz o eu em sua identidade. Essa relação se contrapõe àquela estabelecida na figura do escravo na clássica passagem da “Dialética do Senhor e do Escravo” tomada como dialética do reconhecimento. Nessa passagem, Hegel analisa o percurso do reconhecimento de si pelo escravo, possibilidade permitida somente a ele, na fabricação do objeto (HEGEL, 2011). Ao produzir o objeto que será a cada vez destituído de si, o escravo se reconhece a cada vez distinto de si. Uma metáfora para a produção do objeto é o trabalho de polimento do metal e a produção da primeira superfície especular. A produção do objeto constitui o momento dialético do conceito, fundamento de sua progressão, ao passo que a supressão do objeto constitui seu momento abstrato. Enquanto permanece em si, afastado do outro, o espírito é desconhecido de si (FERRARIN, 2019). No primeiro momento de sua identidade, o eu é igual a si. Ao fazer a enunciação de si, ao se enunciar como “eu”, este se destaca do objeto, e se constitui como a primeira determinação abstrata do espírito. O eu se reconsolidava por meio da produção do objeto e da reflexão de si no objeto. A relação de objeto é estruturante para o sujeito.

O efeito *Unheimlich* se refere ao próprio estatuto do objeto diante da progressão do conceito. No testemunho de Freud, ao objeto Acrópole era destinado o lugar de objeto do conhecimento, e não de objeto real. A percepção desse objeto real incidiu sobre as representações de sua memória autobiográfica desse sujeito, tendo permanecido como enigma, em que a própria existência desse objeto foi questionada. A elaboração de Freud a partir do estatuto do objeto incidiu sobre a memória autobiográfica desse sujeito. A especificidade da experiência relatada por Freud se fundamenta no tensionamento produzido pela incidência do objeto real no corpo de representações autobiográficas do sujeito. Tal tensionamento coloca em questão o reconhecimento de si diante do objeto *unheimlich* (FREUD, 2019).

Freud aproxima o efeito *Unheimliche* daquele produzido pelo objeto sublime da estética, conforme proposto por Schelling (FREUD, 2019). Esse objeto revela o conflito na relação recíproca entre forma e conteúdo, em que cada termo ultrapassa seu outro. Tal conflito é complexificado pela duplicação dessa relação recíproca nas formas de percepção e representação do objeto (FREUD, 2010). O conflito revelado pela incongruência entre percepção e representação constitui o momento dialético de progressão do conceito. Freud afirma que o confronto entre a percepção do objeto e

a estrutura de suas representações determina a relação do sujeito com cada um de seus objetos particulares.

A elaboração quanto à função do eu foi examinada por Lacan, ao propor que o eu, em seu primeiro momento, se constitui como imagem, apreendida pelo sujeito como formação imaginária, e que produz uma sutura das representações arcaicas fragmentadas de sua identidade arcaica. Tal estrutura imaginária é delimitada no registro simbólico, em oposição ao objeto, do qual se diferencia. Tal registro simbólico delimita o eu e o distingue dos demais objetos. Tal eficácia simbólica, conforme proposta por Levi-Strauss, é testada no confronto entre a representação do objeto o corpo de representações que conferem a identidade imaginária do eu (LACAN, 1994 e 2010). As representações autobiográficas se aglutinam em torno do eu, que constitui o núcleo e ponto de convergência desse sistema (FREUD, 2010).

Na progressão do conceito, a imagem é envolvida pela palavra. A doutrina da essência corresponde à dialética da produção da imagem, que tem como mediação o movimento reflexivo como evento óptico (BARBOSA, 2018). A produção da essência se aprofunda na estabilização de determinadas figuras, num movimento reflexivo no domínio da representação do objeto e produção de fundamento. O conceito então progride por meio de representações de objeto envolvidas por representações de palavra, que atuam como representações representadas do objeto (FREUD, 2006).

Nessa progressão dialética, a representação do objeto (imagem) dá lugar à representação de palavra (linguagem), correlatos, respectivamente, à essência e ao conceito (FREUD, 2006). As representações de palavra são incorporadas à imagem, organizando e complexificando o conceito em sua estrutura. Na medida em que o conceito se espiritualiza e se autodetermina, ele se afasta de suas representações de imagem. A linguagem se autodetermina como conceito, e passa a ser o elemento estruturante da produção das imagens formadas no sistema de representações. A autodeterminação no domínio da linguagem, independente da palavra, faz com que o conceito de estrutura para além da imagem do objeto, e mesmo para além do real. O objeto não está fora do conceito, mesmo que esteja fora da consciência. Na produção do conceito, a essência produz seu fundamento como transposição para o registro da linguagem (FERARIN, 2019). Hegel introduz a linguagem como representação da representação, ou representação representada, que constitui um segundo domínio de representação para além da representação do objeto.

O efeito *Unheimliche* é produzido por objetos e representações que penetram nas fendas dessa estrutura do conceito, e revelam uma verdade ao sujeito não congruente com sua estrutura, ou mesmo presentificada como imagem negativa, verdade negada e esquecida que perturba a estrutura do conceito. O efeito *Unheimliche* é um marcador de que essa verdade alcançou a conceito nas fendas de sua estrutura, e o ultrapassou em sua progressão. Verdade negada, ainda não capturada pelo conceito.

O eu constitui produto e formação (*Bildung*) mediadora da experiência do sujeito com real, por meio do qual se distingue do objeto ao qual se refere e diante do qual se constitui. O sujeito se anuncia como “eu”, em seu primeiro momento abstrato, momento considerado por Hegel um momento fundamental na produção do conceito, em que o eu se afirma e se distingue do objeto. Nesse momento abstrato da produção do conceito, o eu é distinto do seu devir, e permanece igual a si, sempre em defasagem em relação ao movimento do conceito. O eu abstrato é sempre igual a si, é compromisso e promessa de consistência e permanência diante da experiência com o real. O eu como momento abstrato do conceito, concebe um objeto igualmente abstrato.

O eu constitui produto do conceito, que o atravessa e o descentra, o desloca e o destitui para além de sua identidade, como condição dialética de seu próprio automovimento. O eu não constitui a origem, o fundamento ou a condição do conceito, e sim seu produto, e revela a relação recíproca entre as determinações de sua identidade e suas representações do objeto. O eu é resgatado e reconstituído no movimento do conceito. Seu momento dialético consiste na relação negativa do eu consigo, que o faz distinto de si (FERRARIN, 2019). A relação de objeto é estruturante e fundamentada na sua própria negatividade. Hegel concebe a alteridade dentro do eu, em oposição interna a si, produto da divisão do sujeito. A consciência de si apreende o objeto como negatividade a partir da qual retorna para si.

Hegel relaciona o momento dialético da divisão do sujeito com o estabelecimento da relação de objeto. A busca pelos objetos particulares constitui o correlato dessa divisão do eu. A cisão do conceito estabelece a consciência do objeto como momento da consciência de si. Na progressão da consciência de si a partir da consciência do objeto, o sujeito interioriza esse objeto e dele se apropria, recompondo-o com as próprias determinações do eu (FERRARIN, 2019). O objeto internalizado e reconstituído como *Bildung* agora apresenta em si as determinações

do sujeito sobre os traços do real. O conceito afasta o sujeito do objeto real e assim estabelece uma relação com o real.

Produção do conceito

As determinações que operam o automovimento do conceito são internas ao conceito, distintas das determinações do objeto real. O conceito (*Begriff*) se estabelece a partir da captura (*begreifen, greifen*) de traços do real por meio das as representações de objeto e estabilizadas pelo corpo de representações autobiográficas do sujeito. O conceito é constituído pelas formas de representação possíveis do objeto, organizadas pelas representações representadas desse objeto na linguagem, que incidem sobre as formas que o objeto real assume em sua contingência. A relação recíproca entre sujeito e objeto define a relação de objeto, como forma de aparecimento do conceito. O efeito *Unheimliche* constitui o momento dialético de *fading* da identidade do eu na progressão do conceito, momento em que o corpo de representações do eu é tensionado. A verdade da consciência do objeto emerge na consciência de si, no domínio do conceito. A verdade não constitui produto final do conceito, e sim o que opera sua progressão e todo o seu percurso (HEGEL, 2012).

A produção do conceito ocorre na linguagem, que opera uma síntese. A identidade da representação é função desse efeito sintético da linguagem, que fixa os objetos em sua identidade, como momento abstrato necessário à progressão do conceito (FERRARIN, 2019). Sob efeito da progressão do conceito, a linguagem opera a negação (imagem negativa da representação), a síntese, o deslocamento, o deciframento e a ressemantização na relação de objeto. A autoprodução do conceito reconstitui o objeto e modifica seu estatuto. Tal objeto, produzido a partir dos traços do real, adquire a assinatura do sujeito, para além do real do objeto.

O objeto está inserido no conceito e carrega em si o conceito. Embora o conceito seja alimentado com os traços do real, o conceito opera a própria transformação do objeto, produzindo uma dissimetria entre objeto real e o objeto representado na sua autoprodução (FERRARIN, 2019). O objeto *unheimlich* movimenta essa dialética, ao mobilizar as representações do objeto e desestabilizar as representações autobiográficas da identidade do sujeito. No momento dialético, entretanto, fica manifesta a contradição entre o conceito e o objeto, que deixa de

coincidir com as formações já estabelecidas do conceito. Os objetos familiares, que não colocam para o sujeito a questão do deciframento, não movimentam o conceito.

Na consciência de si, o sujeito passa a ter consciência da relação entre objetos contingentes da representação e os determinantes autobiográficos do conceito em sua progressão. No elemento lógico (*das Logische*), o objeto é suprimido em sua aparência e reduzido a sombra de sua negatividade. Na progressão da consciência de si o conceito de reflete sobre si na superfície do objeto. Nos momentos abstratos do conceito, o eu se apropria do objeto e o torna familiar, referido à sua própria identidade (FERRARIN, 2019). Em seu momento dialético, o conceito ultrapassa o objeto (FERRARIN, 2019). O conceito se desloca de sua identidade ao mesmo tempo que retorna ao seu fundamento. Nesse percurso, o conceito se estabelece como existência e o eu adquire a forma do conceito.

O conceito constitui o eu, sempre distinto de si, em seu movimento (FERRARIN, 2019). A verdade do eu é sua relação negativa consigo. O estatuto do eu é o próprio conceito em suas diferentes formas e momentos dialéticos. O sujeito é definido por sua cisão, por sua contradição e desigualdade absoluta consigo, como estrutura topológica que se autodetermina pela cisão dentro de si em seus momentos dialéticos, que constituem negação determinada fundamentada no julgamento (*Urteil*) sobre si.

A autoprodução do conceito se constitui no seu próprio aparecimento, que opera a precipitação de suas formas imediatas, como registro de seus diferentes momentos. As formas uma vez formadas persistem como memória desse percurso. O conceito transforma o objeto e modifica seu estatuto, o que permite que a verdade do objeto possa emergir na consciência. Tal verdade é produto da progressão do conceito, que se constitui na linguagem (FERRARIN, 2019). As categorias do pensamento constituem categorias da linguagem, fora do formalismo da gramática e tensionando seus limites. Enquanto o conceito movimenta a linguagem, esta materializa o conceito. O conceito busca corresponder a si mesmo diante de externalidade da linguagem.

Reconhecimento de si

A consciência de si constitui a busca de si, e o desejo de si (FERRARIN, 2019).

Na dialética do reconhecimento, a relação de objeto apresenta duas perspectivas principais: na doutrina do conceito, o sujeito suprime e incorpora o objeto, e assim se reproduz; na fenomenologia o sujeito trabalha sobre o objeto e se reconhece refletido por ele. Em ambos os casos ocorre o desaparecimento do objeto: no primeiro caso o próprio sujeito o suprime; no segundo caso o objeto é destituído do escravo pelo senhor, e é este que o suprime e se reproduz. O escravo retoma o trabalho sobre um novo objeto a cada vez, e se faz representar no objeto, sempre diferente de si (HEGEL, 2011). Quando o sujeito reproduz a si, ele mantém a contradição consigo. Essa contradição é suspensa por meio do trabalho sobre objeto.

O conceito preenche o seu objeto fora da consciência. Para Hegel, a negação determina a progressão do conceito fora da consciência, como subjetividade opaca a si mesma, que não é distinta do corpo, embora seja o primeiro momento do espírito. O eu não é exclusivo ao logos, e envolve a pulsão (*Trieb*) e o desejo (*Begierde*). A consciência de si não é produto do reconhecimento pelo outro, mas do reconhecimento das determinações exteriores à consciência. Na Dialética do Senhor e do Escravo, o senhor demonstra o compromisso com sua identidade enquanto o escravo suporta a destituição de sua identidade diante do senhor. O trabalho sobre o objeto orienta ao mesmo tempo que materializa o desejo do escravo, constituindo trabalho sobre trabalho que transforma o sujeito na produção do seu objeto. O reconhecimento entre o senhor e o escravo tem a estrutura de um impasse. Entretanto, a dialética da relação de objeto, possibilidade reservada apenas ao escravo, se estabelece como dialética do reconhecimento de si (HEGEL, 2011).

A fenomenologia conduz a um saber absoluto, o saber no qual a verdade emerge e opera, em cada um de seus momentos. Na produção da consciência de si, o saber absoluto constitui a apropriação do sujeito de sua própria história e de seus objetos. Embora o primeiro momento da subjetividade tenha sido marcado pela oposição ao objeto, a progressão da consciência de si se produz a partir dos objetos interiorizados, que refletem o eu em seus diferentes momentos. Em seu automovimento, o conceito se reconstitui e retorna a si, para além da identidade do eu, ao estabelecer sua verdade no percurso por cada um de seus objetos.

Referências

BARBOSA, Alexandre S. Essência, aparecimento e autodeterminação em sistemas

complexos. Implicações de uma dialética reflexiva na autoprodução da forma. In: BAVARESCO, A. *Leituras da Lógica de Hegel Vol II*. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 31-40.

FERRARIN, Alfredo. *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*. Evaston: Northwestern University Press, 2019.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. Tradução Luiz Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, Sigmund. O Infamiliar. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Tradução Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. São Paulo: Autêntica, 2019.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: *Obras Completas de Sigmund Freud Volume 1. Publicações pé-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito*. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. I. A Ciência da Lógica. 3 ed.* Tradução Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. III. A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2011.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Tradução Betty Milan. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

3. SISTEMA DA LÓGICA E LÓGICA DO SISTEMA

João Alberto Wohlfart¹¹

1 Introdução

No texto que segue procuramos explicitar o significado do capítulo final da *Ciência da Lógica* intitulado por Hegel de Ideia absoluta. Num dos textos mais difíceis, complexos e significativos da literatura hegeliana, o filósofo aborda nesta esfera o problema do método, não como uma racionalidade aplicada ao conteúdo para proporcionar a sua compreensão, mas como uma lógica de autodesenvolvimento do conteúdo. Em razão disso, perguntamos acerca do sentido do texto hegeliano indicado no conjunto da *Ciência da Lógica* e na totalidade do sistema filosófico.

A exposição é estruturada em três momentos. Num primeira aproximação, tentamos indicar alguns elementos relativos à sua estruturação interna, especialmente na relação com a totalidade da Lógica. Nesta referência, destaca-se a síntese operada pela Ideia absoluta entre conceito e objetividade, entre subjetividade e objetividade, entre idealidade e realidade etc. A Lógica da Ideia absoluta é aquela segundo a qual quanto mais ela se estende e se amplia, tanto mais intensiva e reflexiva ela fica. O segundo momento é o da Lógica do sistema filosófico, na qual a Ideia absoluta mediatiza e interliga todas as esferas do sistema, num movimento tipicamente interdisciplinar e transversal. Esta ampliação se dá na Ideia da Lógica, na Ideia da Natureza, na Ideia do Espírito e na Ideia do sistema como um todo. O resultado do texto conclusivo da *Ciência da Lógica* é a imagem do círculo dos círculos, o círculo de universalidade integrador de todos os outros círculos e expressão do caráter intercíclico do sistema hegeliano.

A abordagem está enraizada no coração da *Ciência da Lógica*, no conceito e no método de sua articulação. Partindo desse núcleo central, o caminho é aberto para as outras partes da filosofia e a sua dinamização global. Abordamos a noção hegeliana de método concebido como a lógica do conteúdo e do sistema, e o sistema em desenvolvimento lógico do conteúdo.

¹¹ Doutor em filosofia pela PUCRS. E mail: joao.wohlfart@fabemarau.pro.br

2 Sistema da Lógica

O capítulo conclusivo da *Ciência da Lógica* intitulado por Hegel de Ideia absoluta fecha a primeiro círculo do sistema filosófico e abre para a constituição das outras esferas. Para ele convergem todas as estruturas categoriais e movimentos de desenvolvimento lógicos desenvolvidos na Lógica, configurando-se como a plenitude do lógico. A Ideia absoluta não aparece apenas como o resultado de um amplo processo de desenvolvimento lógico e categorial, razão pela qual seria exterior e posterior ao ser, à essência e ao conceito, mas constitui o fundamento universal de todas as estruturas lógicas. Dessa forma, o texto ultrapassa amplamente os limites da esfera da primeira parte do sistema, mas perpassa, integra e mediatiza as outras esferas.

Numa primeira aproximação, a Ideia absoluta é a síntese entre subjetividade (conceito, juízo e silogismo) e objetividade (mecanismo, quimismo e teleologia), ao configurar um círculo de racionalidade no qual a subjetividade é a força interna do sistema e a objetividade é a estrutura efetiva da racionalidade. As dimensões lógica, epistemológica e metafísica da subjetividade e da objetividade não formam mais universos separados e contrapostos, mas a mesma determinação racional aparece simultaneamente como subjetividade e como objetividade. Na estruturação geral da *Doutrina do Conceito*, a subjetividade passa para a objetividade e o círculo da objetividade retorna para a subjetividade, formam um círculo dinâmico de ampliação no qual as duas polaridades epistemológicas se contrapõem e se integram num novo círculo de efetividade. Nessa dupla figuração, a subjetividade caracteriza a racionalidade e reflexividade intrínseca da Ideia, enquanto a objetividade caracteriza a estrutura concreta e efetiva da Ideia. Neste círculo, a autodeterminação da subjetividade em objetividade é objetividade da subjetividade, e a autodeterminação da objetividade em subjetividade é a subjetividade da objetividade. Na Ideia absoluta, as duas dimensões constituem uma e mesma coisa. A unidade do conceito e da objetividade se dá quando a realidade coincide com o seu conceito, não apenas como objeto simplesmente pensado e determinado pelo pensamento, mas o conceito como racionalidade intrínseca do próprio objeto. A Ideia absoluta também pode ser formulada como unidade dialética entre finitude e infinitude, na medida em que a infinitude interioriza para dentro de si mesma a finitude, no estabelecimento de um sistema de relações através do qual a finitude é uma determinação da infinitude. A

ideia absoluta também pode ser compreendida como a unidade de alma e de corpo, na autodeterminação do Espírito como liberdade concreta. Hegel define a Ideia absoluta:

O conceito não é apenas a alma, mas conceito subjetivo livre que é para si e tem, portanto, a personalidade – o conceito prático, determinado em si e para si, objetivo, que como pessoa é subjetividade impenetrável, atomizada, mas que igualmente não é singularidade excludente, e sim é para si universalidade e conhecer, e em seu outro tem como objeto sua própria objetividade. Todo o resto é erro, turvação, opinião, esforço, arbítrio e perecibilidade; unicamente a ideia absoluta é ser, vida imperecível, verdade que se sabe, e é toda a verdade (HEGEL, 2018, p. 313).

A Ideia absoluta é exposta como unidade dialética entre ideia de vida e ideia de conhecimento, entre conhecimento teórico e conhecimento prático. O processo vital no qual a objetividade da vida é interiorizada pela subjetividade e o gênero como sentimento vital que integra todos os indivíduos de uma espécie aparecem racionalmente no conhecimento teórico. Dessa forma, na Ideia absoluta o conceito não se restringe apenas à condição de alma subjetiva, mas é determinado como personalidade, um sistema prático subjetivamente determinado. Neste contexto, Hegel formula o conceito de personalidade, não como individualidade empiricamente determinada e corporalmente situada, mas como subjetividade absoluta do sistema real e concreto. Não se trata de uma singularidade atomizada e excludente, mas da universalidade objetiva do autoconhecimento, um conhecimento no qual a exterioridade do outro constitui um movimento de autoconhecimento da subjetividade. Trata-se de uma síntese na qual todo o conhecimento é determinação da Ideia, toda a objetividade é subjetivamente determinada, toda a realidade aparece como desdobramento da própria Ideia. A personalidade indivisível resulta da unidade entre o lógico e o real, entre forma e conteúdo, na autodeterminação racional do próprio conteúdo. Neste nível, nenhum conteúdo e nenhuma realidade são estranhos ao conceito, pois as formas de sistemas filosóficos, as expressões da Natureza e do Espírito são figurações do conceito. No círculo da Ideia absoluta, toda a objetividade e realidade superam a sua materialidade exterior e são conceitualmente determinadas, razão pela qual é possível falar em personalidade universal e autodeterminação do conteúdo. De forma explícita, a Ideia absoluta possui a dupla dimensão ontológica e epistemológica, pois, como ontologia, nela tudo é racionalmente determinado e sistematicamente organizado; como função

epistemológica é determinada como fundamento de toda a verdade e conhecimento. Continuamos com Hegel:

A ideia é essencialmente processo, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e portanto dialética. A ideia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à subjetividade (HEGEL, 1995, § 215).

A ideia não é uma estrutura imóvel, mas é exposta essencialmente como movimento, processo de afirmação, de negação e de negação de negação. É nesta plataforma em que Hegel também expõe a noção de contradição absoluta em cujo movimento tudo é permanentemente dissolvido e tudo é realizado no movimento. O movimento da Ideia é impulsionado por uma simultânea integração e cisão entre subjetividade e objetividade, pois a substancialidade da subjetividade se determina na estrutura da objetividade, na qual se exterioriza. Essa exterioridade é posta pela subjetividade e por ela negada, pois o primeiro círculo de determinação é dissolvido no movimento e no processo de nova exteriorização da subjetividade num movimento de autodesenvolvimento reconduzido para a subjetividade. Deste movimento advém uma nova estrutura de objetividade a ampliar o sistema da Ideia absoluta, dissolve as configurações anteriores e caracteriza a estrutura do movimento de afirmação e de negação, de diferenciação e identificação. No círculo da Ideia absoluta, a objetividade é idêntica à subjetividade em razão de que, de forma integrada, uma aparece como a expressão da outra; as duas dimensões são diferentes na negação e diferenciação recíprocas. Trata-se de uma dialética imanente a desdobrar-se da interioridade para a exterioridade, em forma de uma sequência de círculos concêntricos nos quais o último concentra e acumula a força dos anteriores e os supera. Trata-se de um sistema de círculos comparável a um espelho de água no qual uma pedra lançada faz estender em sua superfície um conjunto de ondas que partem do centro e se sucedem no processo de ampliação, todas elas ocupando o lugar de todas. Neste sistema de movimentos, a força de expansão dos círculos na superfície da água é comparado com a interioridade da subjetividade e o sistema de círculos atualizado no último círculo é analogado com o sistema de objetividade. A contradição se dá com a afirmação quando a subjetividade se determina em objetividade e a negação se dá na recondução para a subjetividade quando a atual objetividade é negada. Continuamos com Hegel:

O método é, por isso, a alma e a substância e qualquer coisa é compreendida e sabida na sua verdade somente enquanto está perfeitamente submetida ao método; ele é o método próprio de cada Coisa mesma, porque sua atividade é o conceito. Isso é também o sentido mais verídico de sua universalidade, segundo a universalidade da reflexão, ele é tomado apenas como o método para tudo; segundo a universalidade da ideia, porém, ele é tanto a maneira do conhecer, do conceito que se sabe subjetivamente, quanto a maneira objetiva ou, antes, a substancialidade das coisas – quer dizer, dos conceitos enquanto aparecem inicialmente como outros para a representação e para a reflexão. Ele é, por isso, não apenas a força suprema ou, antes, a força única e absoluta da razão, e sim também seu impulso supremo e único para, através de si mesmo, encontrar e conhecer a si mesmo em tudo (HEGEL, 2018, p. 315-316).

A noção hegeliana de método consiste em compreender o movimento, não como a atividade da causalidade primeira em relação a uma causalidade segunda, mas como o movimento da atividade absolutamente universal que inclui em sua torrente multidimensional e transversal o mundo subjetivo e o mundo objetivo. Trata-se da autorrealização do movimento resultante da interação recíproca entre todas as substâncias e dos sistemas de mediação que produzem a multilateralidade e transversalidade de movimentos de interação, numa única atividade universal absoluta que representa o sistema de autodeterminação universal. É por essa razão que o método caracteriza a consubstancialidade entre a alma e a substância, a alma como a inteligibilidade intrínseca da força de determinação e a estrutura efetiva da substância como realidade em automovimento. O método não é uma forma exteriormente aplicada às coisas para proporcionar a vida e possibilitar a sua compreensão racional, mas a Coisa mesma é portadora de seu método na autoatividade e autodeterminação de seu próprio conteúdo. Em outras palavras, a Coisa mesma é portadora de sua autodeterminação e de seu automovimento estruturante. A noção hegeliana de método abrange uma tríplice forma de universalidade, a primeira delas é a universalidade da reflexão filosófica na qual a Ideia absoluta aparece no pensamento filosófico e na História da Filosofia. A segunda forma de universalidade é a dimensão subjetiva do conceito que se sabe a si mesmo, um saber de si mesmo no conceito. A terceira forma é a inteligibilidade intrínseca da universalidade objetiva, a forma da racionalidade imanente que perpassa o sistema filosófico e a realidade objetiva e estabelece o ritmo e a estrutura do movimento. Nisto, o método é exposto como o supremo impulso da racionalidade que se conhece a si mesma em tudo, tudo é significado por meio dela e nela. Trata-se da pensabilidade completa do mundo, da objetividade e da realidade, pois o círculo

completo da *Ciência da Lógica* é a automanifestação da totalidade do mundo na dimensão do pensamento. Sobre os momentos do método:

O método do conhecer absoluto é, neste sentido, analítico. O fato de que ele encontra a determinação ulterior de seu universal inicial unicamente dentro dele, é a objetividade absoluta do conceito, da qual o método é a certeza. – Mas ele é igualmente sintético na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como o universal simples, mostra-se como outro através da determinidade que o objeto tem em sua imediatidade e universalidade mesmas. Todavia, essa relação de um diverso que o objeto é assim dentro de si, não é mais aquilo que se entende como síntese no conhecer finito, já pela sua determinação igualmente analítica em geral, o fato de que é a relação dentro do conceito, ela se diferencia completamente desse sintético (HEGEL, 2018, p. 320).

Os momentos do método são o conhecimento analítico e o conhecimento sintético. O conhecimento analítico diz respeito às determinações imanentes da racionalidade presentes em todo o percurso da *Ciência da Lógica* e em todo o sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A dimensão analítica do método diz respeito ao movimento de desenvolvimento imanente de um mesmo sistema de racionalidade que traz presente em todos os momentos as suas bases fundamentais. Em outras palavras, no processo de exposição da estrutura do método nenhum conteúdo é introduzido de fora, não há ruptura do modelo de racionalidade para ser substituído por outro a começar do zero, mas o método analítico se transforma em método sintético em função da autodiferenciação em diferentes níveis de exposição. Isto significa dizer que na diferença, na exterioridade e na contradição há uma mesma racionalidade em exposição e em desenvolvimento. Nesta estrutura de racionalidade, na diferenciação de conteúdos, tais como as esferas da Natureza e do Espírito, a racionalidade do conceito preserva a sua liberdade, incondicionalidade e inteligibilidade. Na combinação entre método analítico e método sintético, a mais radical diferenciação e particularização caracteriza o próprio movimento da racionalidade em seu processo de transformação da condição de subjetividade imediata em universalidade objetiva e universalidade concreta. Nos momentos analítico e sintético, não é possível pensar numa racionalidade analítica que incondicionalmente preserva a sua originalidade e principialidade, mas no desdobramento dos círculos dialéticos de efetividade, a própria racionalidade fundante assume outros graus de inteligibilidade e reflexividade. Continuamos com Hegel:

O universal constitui a base; a progressão, por causa disso, não tem de ser tomada como um fluir de um outro para um outro. O conceito no método absoluto se conserva em seu ser outro, o universal, na sua particularização, no juízo e na realidade; em cada estágio de determinação ulterior, ele eleva toda a massa de seu conteúdo precedente e não apenas não perde nada nem deixa algo para trás através da progressão dialética, mas trás consigo tudo o que adquiriu dentro e si e se enriquece e se adensa dentro de si (HEGEL, 2018, p. 330).

Hegel evidencia as radicais contradições e diferenciações constitutivas no fluxo do método, tais como a passagem da universalidade para a particularidade, da *Ciência da Lógica* para a Filosofia do real, do pensamento para a realidade, num constante processo de negativização da razão. A passagem de uma dimensão para a outra e de uma esfera para a outra não caracteriza diferenças no sentido de uma radical exterioridade, numa lógica do absolutamente outro e da absoluta exterioridade, mas a diferenciação é imanente ao próprio método do sistema. Como no interior da *Ciência da Lógica* e no interior da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* há vários momentos estruturantes de diferenciação, a subjetividade e inteligibilidade do conceito não são esvaziadas, mas são aprofundadas em sua própria reflexividade. O método absoluto integra em seu processo a particularização o juízo e a realidade como momentos intrinsecamente constitutivos de realização do processo de autodesenvolvimento dialético da Ideia que se realiza em sua própria autonegação. Cada momento de juízo e de particularização não caracteriza um esvaziamento da Ideia a uma empiricidade vazia do simples entendimento, mas cada juízo representa um grau mais elevado de desenvolvimento e uma esfera mais ampla na qual o próprio método se determina. Dessa forma, o método não compreende uma universalidade já estabelecida, mas a intrínseca negação é o impulso para o processo de universalização e totalização no qual é recuperada e ampliada toda a força de determinação. Em outras palavras, no método nada fica para trás e retido num momento anterior e ultrapassado, mas tudo, permanentemente, se atualiza e é reconduzido ao nível da racionalidade atual e do círculo de autodeterminação atual. Neste sentido, o método absoluto evolui num processo de densificação imanente, de enriquecimento, de universalização e de complexificação em círculos cada vez mais ricos. Hegel o esclarece:

Essa expansão pode ser vista como momento do conteúdo e, no todo, como a primeira premissa; o universal está comunicado à riqueza do conteúdo imediatamente conservado dentro dele. Mas a relação tem também o segundo lado, o lado negativo ou dialético. O enriquecimento progride na necessidade do conceito, é sustentado por ele e cada determinação é uma reflexão dentro de si. Cada novo estágio do ir para fora de si, quer dizer, da determinação ulterior, é

também um ir para dentro de si, e a extensão maior é igualmente intensidade mais elevada. O mais rico é, portanto, o mais concreto e o mais subjetivo, e aquilo que se retira na profundidade mais simples é o mais poderoso e o mais pervasivo. O cume mais alto, mais agudo, é a personalidade pura, que unicamente através da dialética absoluta, que é sua natureza, inclui e sustenta tudo dentro de si, porque ela se torna o mais livre – a simplicidade que é primeira imediatidade e universalidade (HEGEL, 2018, p. 330-331).

A estrutura do método é constituída por uma sucessão de círculos estabelecida no processo de desenvolvimento marcado pela comunicação da universalidade ao conteúdo e pela negação da universalidade no conteúdo. A força do desenvolvimento dialético do método é impulsionada pela necessidade do conceito na sucessão de círculos cada vez mais amplos e complexos, articulados na sucessiva tensão entre a expansão do movimento e a interiorização da reflexão. Nessa pulsão, a cada novo estágio de desenvolvimento dialético alcançado numa nova esfera de efetividade o sistema penetra em sua interioridade e autorreflexividade, como uma força que prepara uma nova esfera de determinação e desenvolvimento concreto. No processo circular de expansão e complexificação, o método não perde a capacidade de determinação, como se fosse esvaziar-se, mas quanto mais se determina no processo de universalização concreto, mais capacidade de expansão terá. Para Hegel, quanto maior a concreticidade e efetividade do sistema, mais subjetivo e mais intensivo ele fica, e a subjetividade e a objetividade se integram sinteticamente no autodesenvolvimento do próprio conteúdo. Quando essa lógica é pensada na perspectiva da totalidade do sistema, a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* formam um sistema de círculos integrados em forma de ondas concêntricas, no qual a *Filosofia do Espírito* aparece como o círculo de mais ampla universalidade concreta e de mais intensiva subjetividade reflexiva e pervasiva. O movimento dialético de expansão da objetividade e de intensificação da subjetividade é conduzido ao momento mais elevado da personalidade pura, na qual a totalidade do mundo objetivo e a reflexividade lógica da subjetividade se integram, como uma totalidade absoluta em movimento e em autodeterminação. A personalidade absoluta indicada por Hegel caracteriza a autodeterminação racional da totalidade das estruturas e dos sistemas reais que totalizam o universo da objetividade; trata, igualmente, da objetivação da racionalidade em sistemas da Filosofia do real, assim como acontece com a passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* e destas para a *Filosofia do Espírito*. A personalidade absoluta indicada por Hegel trata do intrínseco entrelaçamento entre os universos sistemáticos do real e os universos

sistemáticos da razão, na racionalidade do real e na efetividade do racional, na subjetividade da objetividade e na subjetividade da objetividade.

3 Lógica do Sistema

A Ideia absoluta não se restringe à *Ciência da Lógica* enquanto conclusão dela, mas caracteriza uma esfera metalógica que circula entre todas as esferas do sistema, as mediatiza e estabelece as relações fundamentais entre elas. A Ideia absoluta, numa primeira aproximação, é o ponto de chegada de todas as determinações da *Ciência da Lógica* ao estabelecer a abertura dela às outras esferas do sistema filosófico. Trata-se de uma esfera de racionalidade fundamental que se desdobra nas outras esferas do sistema, ela representa o resultado mais amplo de desenvolvimento, interdesenvolvimento e mediação entre as esferas particulares e ela brota do desdobramento do sistema de relações entre as esferas, como universalidade e totalidade absolutas. Nesta multidimensional significação da Ideia absoluta no sistema filosófico, como começo, como mediação universal e como universalidade absoluta, como idealidade lógica, como Ideia filosófica e como Espírito absoluto, a Ideia absoluta é a totalidade absoluta (subjetiva, objetiva e intersubjetiva) em movimento. Do ponto de vista lógico, ela é a síntese intercategorial das categorias de universalidade, particularidade e singularidade; do ponto de vista das estruturas epistemológicas, ela é a síntese da subjetividade, da objetividade e da intersubjetividade; do ponto de vista das estruturas sistemáticas, ela é a expressão da circularidade e intercircularidade entre a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*. Do ponto de vista da lógica acadêmica, a Ideia absoluta é a expressão da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade do sistema, o universo de intercruzamento e de convergência de todas as esferas do sistema, razão pela qual se transforma em universalidade absoluta. Como sistema do método, a Ideia absoluta representa o autodesenvolvimento do conteúdo no seu caminho de racionalidade. Bernhard Lakebrink nos ajuda a entender esta estrutura:

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, 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 (LAKEBRINK, 1968, p. 24-25, Tradução nossa).

O sistema filosófico hegeliano é estruturado pelo dinamismo que integra a universalidade e totalidade da Ideia absoluta e a interrelação dos círculos particulares da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. O *Logos* não é apenas uma ideia lógica, como determinação da Lógica; não é apenas um saber absoluto, como na *Fenomenologia do Espírito*; mas é configurado como Espírito absoluto, enquanto círculo dialético que envolve o lógico e o real, a racionalidade e a efetividade. O *Logos* hegeliano não se restringe à universalidade do puro pensamento, pois essa seria uma esfera pobre e unilateral, mas brota dos sistemas reais da Natureza e da História. Como movimento estruturante do sistema filosófico, a universalidade do pensamento se concretiza na multidimensionalidade de sistemas reais, mas esse processo metódico é inseparável da recondução ao *Logos* universal a partir das determinidades da Natureza e da História universal. Com esse raciocínio, a Ideia absoluta exposta por Hegel no final da *Ciência da Lógica*, não é apenas um universo lógico, mas uma esfera de inteligibilidade filosófica na qual se entrelaçam as esferas da Lógica, da Natureza e do Espírito. Como um dos textos mais abrangentes, densos e sistemáticos de toda a obra filosófica hegeliana, a Ideia absoluta é a determinação universal do movimento de interrelacionalidade entre as esferas, pois os movimentos de mediação interesféricos produzem a universalidade do *Logos* filosófico. Este movimento é completado com o processo de autodeterminação imanente da Ideia no retorno e autodeterminação nas esferas particulares, quando os dois movimentos conjugados formam a totalidade e universalidade concreta do Espírito absoluto. Com essa abrangência da Ideia absoluta, ela caracteriza a esfera metalógica de desenvolvimento interesférico, pois mediatiza e interliga a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* na constituição do sistema; caracteriza, igualmente, a esfera transesférica da universalidade absoluta que compenetra todas as esferas particulares. Dessa forma, a Ideia absoluta, totalizada na forma de Espírito absoluto, é a síntese entre a subjetividade do sistema do pensamento, do sistema de ciência suprassumido no sistema do pensamento

filosófico e da objetividade do mundo em autodeterminação. Desse intercâmbio resulta um sistema circular e ondulatório de uma permanente mediação entre a subjetividade do *Logos* filosófico e a objetividade do real que se interiorizam e exteriorizam reciprocamente, mediatizados pela força intrínseca do método. “Hegel fez convergir as linhas fundamentais de seu sistema, da Lógica, da Natureza e da Filosofia do Espírito no capítulo final da grande Lógica. É sem dúvida o coração do seu pensamento, por onde a energia dialética da totalidade de sua obra corre” (LAKEBRINK, 1968, p. 490-491). Para Hegel

O método é o conceito puro que se relaciona somente consigo mesmo; ele é, por conseguinte, a relação simples consigo que é ser. Mas este é agora também ser preenchido, conceito que se compreende, o ser como totalidade concreta, de igual modo puramente intensiva. – Por fim, apenas é preciso mencionar sobre essa ideia ainda o fato de que dentro dela, em primeiro lugar, a ciência lógica apreendeu o seu próprio conceito. No ser, no início do seu conteúdo, seu conceito aparece como um saber externo ao conteúdo na reflexão subjetiva. Na ideia do conhecer absoluto, porém, o conceito se tornou seu próprio conteúdo. Ela mesma é o conceito puro que tem a si por objeto e que, enquanto *percorre a totalidade de suas determinações [tendo a si] como objeto, forma-se até o todo de sua realidade, até tornar-se o sistema da ciência* e, portanto, conclui como a apreensão desse compreender de si mesmo, com isso, com a suprassunção da sua posição como conteúdo e objeto e com o conhecimento do conceito da ciência. – em segundo lugar, essa ideia ainda é lógica, ela está encerrada no puro pensamento, a ciência apenas do conceito divino. A execução sistemática é, decerto, ela mesma uma realização, mas mantida no interior da mesma esfera. Porque a pura ideia do conhecer está, a este respeito, encerrada na subjetividade, ela é impulso para suprassumir essa [subjetividade] e a verdade pura se torna, como resultado último, também o início de uma outra esfera e ciência. Essa passagem ainda precisa ser apenas acenada (HEGEL, 2018, p. 333).

A noção hegeliana de método estabelece o caráter inseparável entre subjetividade e objetividade, forma e conteúdo, conceito e conteúdo. Na esfera da Ideia absoluta, o conceito não é mais indeterminado, como na *Doutrina do Ser*, mas o conceito é universalmente determinado em totalidade concreta da universalidade do ser preenchida em conteúdo a partir da lógica do desenvolvimento do método. Conforme afirmamos, o círculo da Ideia absoluta não se restringe à *Ciência da Lógica*, mas caracteriza a esfera transesférica a organizar as relações integradoras de todas as esferas. Numa primeira aproximação, na Ideia a *Ciência da Lógica* apreende o seu próprio conceito, não como um saber no qual a reflexão subjetiva é externa ao conteúdo, mas na lógica do autodesenvolvimento do saber onde se integram o conceito e o conteúdo. Em outras palavras, no conhecimento absoluto, o conceito apreende o seu próprio conteúdo através do processo de desenvolvimento e

autodeterminação no saber que constitui o seu próprio objeto. Assim, numa compreensão simples, Hegel não formula uma teoria a partir do conhecimento de um determinado objeto ou realidade, mas estabelece o objeto no interior do desenvolvimento da própria teoria. A relação também pode ser invertida, na medida em que o objeto, compreendido como totalidade do real, expõe o seu próprio conceito e a sua própria subjetividade. Trata-se da auto-objetivação e autossistematização do conceito no desenvolvimento da ciência através da totalidade de suas determinações efetivadas na formação da totalidade do real, na qual se identificam o conceito e a objetividade. Neste contexto, a Ideia absoluta pode ser exposta como a totalidade do sistema de ciência compreendida filosoficamente; por outra, o mundo se transforma numa totalidade articulada na sua conceitualidade intrínseca. Nesta exposição filosófica, por exemplo, a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* têm como significação a sistematização global do saber e a autocompreensão filosófica do sistema de conhecimento de uma determinada época.

Como a Ideia absoluta não se restringe à esfera estritamente lógica, uma questão que perpassa o capítulo conclusivo da *Ciência da Lógica* é a Lógica do sistema filosófico evidenciada na macrorrelação integradora da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Essa relação caracteriza a síntese dialética entre particularidade e totalidade, entre movimento e estrutura, na unidade silogística entre a imanência dos extremos no meio e da imanência do meio nos extremos. Por esse caminho, a estrutura do sistema filosófico não pode ser comparada com o sistema solar no qual o sol seria a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* seriam satélites desse centro absoluto. Segundo exposição hegeliana, a Lógica fecha o seu círculo de desenvolvimento quando abre o processo lógico e ontológico para a constituição da outra esfera que é a *Filosofia da Natureza*. Esta, por sua vez, quando cumpre o seu ciclo de desenvolvimento dialético, se abre para a constituição da terceira esfera que é a *Filosofia do Espírito*. Neste dinamismo, a Natureza e o Espírito ultrapassam sistematicamente a Lógica num processo de universalização concreto e numa sucessão de círculos cada vez mais abrangentes, efetivos e complexos. Em outras palavras, nesse processo de expansão a Natureza circunscreve a Lógica como a sua exterioridade, e o Espírito circunscreve a Lógica e a Natureza como a síntese mais elevada, na condição de lógica do real. Nessa exposição, a *Ciência da Lógica* ultrapassa a sua condição primeira de pura lógica, penetra para dentro do sistema filosófico e se transforma na lógica imanente do

sistema enciclopédico, numa autodiferenciação que caracteriza sistematicamente a passagem dialética da Lógica para a Filosofia do real, da subjetividade para a objetividade. Nesse processo, a diferenciação dos círculos filosóficos e a unidade sistemática global são articuladas pela própria Lógica, na medida em que a universalidade do conceito corresponde com a *Ciência da Lógica*, a particularidade do conceito corresponde com a *Filosofia da Natureza* e a singularidade corresponde com a *Filosofia do Espírito*. Na relação entre a Ideia absoluta e o sistema filosófico, outro caminho pode ser pensado, pois a sistemática das relações interesféricas não é restrita a uma simples aplicação e ampliação de estruturas categoriais lógicas nas estruturas da sistemática do real, mas cada esfera se diferencia dessa unilateral aplicação. Na lógica do autodesenvolvimento interesférico do sistema, a totalidade mais ampla da *Filosofia do Espírito* alcança o estatuto filosófico da autodeterminação de si mesma quando ela transforma as outras esferas em determinações imanentes.

O método do sistema, exposto por Hegel no capítulo final da *Ciência da Lógica*, tem como momentos estruturantes o movimento de passagem de uma esfera para as outras. Nesta lógica, o primeiro momento estruturante é a passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*, não compreendido como exterioridade da Lógica, mas como a Lógica em sua exterioridade. Trata-se da passagem da intemporalidade da Lógica para a espacialidade da Natureza, a temporalidade e exterioridade da Natureza especulativamente exposta na forma do discurso filosófico. Hegel não aborda, nessa exposição, o conhecimento científico da Natureza, mas o conhecimento filosófico logicamente exposto. Nela, de forma imediata, a Ideia lógica se perde na Natureza em razão de seu estranhamento e alienação, mas mediatemente ela confirma a sua racionalidade e reflexividade ao retornar a si mesma a partir deste radical estranhamento. Um ponto fundamental no movimento de passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* é a relação entre eternidade e temporalidade, não compreendida como um sistema vertical de oposição entre a intemporalidade necessária e a temporalidade contingente, mas conciliados na eternidade do tempo presente. Para Hegel, o tempo presente é a eternidade absoluta, a convergência e atualidade de todos os tempos, o movimento universal absoluto que supera permanentemente o momento presente, e na atualização permanente de todos os tempos, a temporalidade é absolutamente presente. A passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* pode ser

pensada como uma eterna atividade criadora, na qual a atividade da Ideia engendra a Natureza e a Natureza se desenvolve racionalmente.

Outro momento estruturante do método da Ideia é a passagem da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito*. Na lógica da progressão dialética da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Filosofia do Espírito* é determinada como a universalidade mais elevada e mais ampla, figurando como a síntese entre a Lógica e a Natureza. Nesta síntese, a universalidade racional da *Ciência da Lógica* é suprassumida na esfera da *Filosofia do Espírito* como a força de autodeterminação desse círculo, enquanto a Natureza é suprassumida na segunda Natureza da cultura, da sociedade e da História. Nessa exposição, o Espírito não é simplesmente o resultado do desenvolvimento dialético advindo das partes anteriores, mas o autodesenvolvimento e liberdade do Espírito são mais fortes em relação às pressuposições que o determinam. Mesmo mediatizado pela Natureza, o Espírito diferencia-se dela por uma emergência mais elevada e se constitui no processo de autodeterminação e automanifestação. Para Hegel, “O espírito, portanto, no Outro só revela si mesmo, sua própria natureza; esta, porém consiste na automanifestação. O ‘automanifestar-se’ é, por isso, ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo” (HEGEL, 1995, § 383, *Zusatz*). O Espírito não é um conteúdo pronto a manifestar-se em formas exteriores, mas a consubstancialidade de conteúdo e forma interioriza o Espírito na inteligibilidade da liberdade na medida em que se manifesta efetivamente como História e como Espírito absoluto. Neste círculo, o Espírito reflete sobre a objetividade e exterioridade da Natureza e a transforma em interioridade, idealiza a Natureza como determinação tipicamente espiritual e suprassume a antinomia entre Natureza e Espírito. O Espírito não é criado por uma força anterior a ele, mas é infinitamente criador de si mesmo e qualificado como uma autodeterminação universal configurado na identificação entre autodeterminação e automanifestação, movente e movido, interioridade e exterioridade, criador e criatura, estabilidade e movimento. A configuração do Espírito é do círculo universal no qual se identificam o motor, o movimento e o universo móvel, num movimento que se move a si mesmo através das múltiplas mediações.

4 Círculo dos Círculos

No capítulo conclusivo da Ideia absoluta, Hegel emprega a figura círculo dos círculos. Além de aparecer no capítulo final da *Ciência da Lógica*, a mesma imagem aparece no parágrafo quinze da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, exatamente na mesma perspectiva lógica que aqui propomos. O sistema da Ideia absoluta é estruturado por um conjunto de círculos em constante processo de ampliação, onde cada qual expressa um determinado grau de universalidade, dialeticamente superado por outro de universalidade maior. O círculo mais amplo é o círculo dos círculos, constituído no duplo processo de totalização do caminho metódico que começa com a *Ciência da Lógica*, passa pela *Filosofia da Natureza* e alcança a *Filosofia do Espírito*, e do caminho de retorno no qual a mesma universalidade se determina nas esferas particulares. Nessa exposição, os círculos particulares se integram parcialmente e se diferenciam parcialmente, o que forma um sistema de intercircularidade no qual cada um realiza o giro sobre si mesmo a partir do giro do outro círculo, o que caracteriza um sistema de mediação universal. A consideração dos três círculos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em sua sistemática de intercircularidade caracteriza o círculo dos círculos como um quarto círculo, não simplesmente exterior às determinações particulares, mas deve ser compreendido como um processo metódico no qual a autocircularidade de cada esfera é realizada a partir de todas e a autocircularidade de todas a partir de cada uma. Dessa forma, o círculo dos círculos caracteriza a densidade da multilateral intercircularidade global na qual todas as esferas se universalizam nas outras, todas as esferas se particularizam nas outras e todas as esferas mediatizam e são mediatizadas por todas. Nesse movimento multilateral, o círculo dos círculos é resultado da universalização, totalização, interdisciplinaridade e intersubjetividade interesférica, enquanto cada uma das particularidades aparece como determinação imanente, a totalidade numa configuração particular.

No sistema da Ideia, cada uma das esferas assume a figuração lógica de universalidade, particularidade e singularidade, círculo no qual cada uma é portadora de uma significação racional, cada uma se diferencia das outras e cada uma figura como síntese da universalidade concreta. Todas as esferas são racionalmente qualificadas como universalidade por serem portadoras de uma inteligibilidade fundamental e constituem a sua própria significação filosófica. Todas as esferas

figuram como particularidade na condição de uma entre outras e porque, reciprocamente, se diferenciam como círculos particulares. Todas as esferas figuram como singularidade porque, em dado momento, aparecem como síntese entre as outras duas. Na perspectiva do círculo dos círculos, o sistema filosófico não é apenas configurado num movimento de relações exteriores entre as suas respectivas partes, mas em cada uma das esferas estão contidas a Lógica, a Natureza e o Espírito. Numa primeira aproximação, na Lógica constam as outras esferas resultantes do autodesenvolvimento e autodiferenciação da razão, na lógica da ampliação, da universalização e da reflexividade imanente. Na formulação hegeliana, a totalidade da Ideia aprofunda a sua própria inteligibilidade através da autodiferenciação em outras esferas quando aparece o sistema em sua totalidade. Como sequência do raciocínio, à *Filosofia da Natureza* são intrínsecas as outras esferas pela simples razão de ela estabelecer a mediação entre elas. Não se trata de uma Natureza exterior, mas ela é portadora de uma Lógica interior a partir da qual é exposta, na autoconstituição da Lógica da própria Natureza. Trata-se de uma relação fundamental porque a autocontradição da Lógica está na Natureza que a expõe no seu desdobramento imanente. Por sua vez, a *Filosofia do Espírito* deita as raízes na *Filosofia da Natureza* como pressuposição, evidenciada nas primeiras manifestações da subjetividade em seu interior. A *Filosofia do Espírito*, na condição de totalidade mais ampla, em razão da emergência e diferenciação em relação às outras esferas, retorna a elas e as transforma em determinações internas. Pelo viés desse raciocínio, a tridimensionalidade estrutural do sistema filosófico é constituída por esferas qualificadas no interior das quais constam as outras esferas, de onde emerge o sistema relacional no qual cada esfera é a totalidade do sistema nesta configuração particular.

A noção hegeliana de círculo dos círculos compreende a sistemática global de relação entre a Ideia absoluta e as esferas da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. Como a Ideia absoluta consta no final da *Ciência da Lógica*, ela resgata todas as determinações da Lógica, sai dessa esfera, compenetra a esfera da Natureza e a suprassume em *Filosofia da Natureza*, avança sistematicamente e compenetra o universo do Espírito filosoficamente universalizado em *Filosofia do Espírito*. Nessa lógica, o círculo dos círculos é resultado da universalização, totalização e interrelacionalidade que caracteriza a parcial interpenetração entre as esferas do sistema, retornando à Lógica, à Natureza e ao

Espírito como determinações racionais. Completado esse círculo, as determinações do sistema deixam de ser imediatas e exteriormente relacionadas, e encaminham-se para uma nova sistemática na qual todas são mediatizadas e todas mediatizam. Não vamos reconstruir os silogismos hegelianos, mas apenas registrar a significação da estrutura do silogismo da necessidade na figuração de *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*, estrutura de mediação na qual cada uma aparece como ponto de partida, como mediação e como fim do círculo relacional global. Na verdade, o círculo dos círculos ao qual Hegel se refere caracteriza a macrocircularidade intersilogística formada pelas múltiplas mediações totalizadas um sistema de silogismos que se mediatizam entre si. Trata-se da densidade intercircular na qual o intercambiamento de posições num círculo maior faz de cada um deles a base de desdobramento do sistema, a universalidade imanente e o resultado do processo. Em outras palavras, o círculo dos círculos é a expressão de um sistema de objetividade e de racionalidade numa totalidade em movimento e estruturada por sistemas particulares interconectados pelo dinamismo relacional global. Conforme propomos aqui, cada círculo sistemático não se restringe a uma particularidade fixa e incomunicável, mas a intercomunicação silogística estabelece fluxos de racionalidade nos quais cada sistema particular é expressão da universalização e da particularização, portanto constituído em multiformes funções lógicas e sistemáticas.

A noção hegeliana de círculo dos círculos não caracteriza uma esfera definitiva estabelecida pelo processo de universalização, com encerramento do movimento dialético sem possibilidade de ampliação posterior. O círculo dos círculos significa o movimento e o automovimento universal absoluto, a expressão da mediação sistemática na qual cada esfera é a expressão sintética da universalização das outras, e cada esfera percorre a seu círculo lógico, circunscrevendo as outras e por elas circunscrita. Sob esse ponto de vista, o círculo dos círculos é a expressão da concretização universal do tríplice movimento de compenetração e circunscrição da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*, no movimento tridimensional no qual cada uma envolve as outras e é por elas envolvida. Com essa abordagem, o movimento não pode ser entendido como um processo dialético para chegar a um determinado resultado não mais dialético, mas a síntese de determinado resultado conduz a novos resultados, quando a noção de círculo dos

círculos alcança novas expressões. Conforme analisamos aqui, o círculo dos círculos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* expresso na perspectiva da *Ciência da Lógica* é denominado por Hegel de Ideia absoluta, como uma autocompreensão lógica do sistema. Quando é feito um paralelo entre a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* com a História da Filosofia, a noção de círculo dos círculos é concebida como Ideia filosófica. A Ideia filosófica caracteriza a universalidade do pensamento filosófico resultante do movimento histórico-sistemático de desdobramento da multiplicidade de sistemas filosóficos numa única filosofia, caracterizando a História da Filosofia como Filosofia da Filosofia. Trata-se da atualidade absoluta do Espírito para o qual não há passado nenhum, para cuja atualidade e inteligibilidade são reconduzidas todas as determinações da História da Filosofia e toda a sistemática do real é filosoficamente significada na atualidade do pensamento filosófico. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, lida na perspectiva da *Filosofia do Espírito*, o círculo dos círculos pode ser determinado como Espírito absoluto. Ele representa a automanifestação permanente do Espírito absoluto na atualidade do mundo e da História no processo filosoficamente compreendido na própria atualidade da filosofia. A extensão da mesma questão para a Filosofia da Religião, o círculo dos círculos é a Trindade divina, na qual as pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo constituem o círculo da relação absoluta, a relação das relações. Hegel escreve:

É na figura peculiar de uma história exterior que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados como história dessa ciência. Essa figura dá, aos graus de desenvolvimento da ideia, a forma de sucessão contingente e, digamos, de uma simples diversidade dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e uno, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência o que ele é, e, quando isso se tornou assim seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado acima dele, e ser em um grau superior. A história da filosofia mostra nas diversas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece uma filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os princípios particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas ramos de um só e do mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por esse motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta (HEGEL, 1995, § 13).

Na concepção hegeliana de História da Filosofia encontramos uma noção precisa para pensar o círculo dos círculos. O artesão de milênios é o espírito vivo e uno, cuja natureza é pensar o que ele é, no círculo do autopensamento do espírito. O espírito tem a si mesmo como objeto, especialmente expresso no pensamento

filosófico do espírito, pois ele toma consciência de si mesmo na História da Filosofia. Ao pensar filosoficamente o espírito universal e absoluto, a autoobjetivação do espírito é elevada a outro nível, especialmente na consubstancialidade entre o movimento permanente de atualização do Espírito absoluto e a trajetória racional e dialética da História da Filosofia. Nesta lógica, o autodesenvolvimento do Espírito é universalidade e atualidade, restabelecendo nesta atualidade as outras esferas da realidade a ele reintegradas. A noção hegeliana de História da Filosofia é a história e a lógica do conhecimento humano do Absoluto, do autoconhecimento do Absoluto, do conhecimento do Absoluto do homem e do autoconhecimento do homem no Absoluto. Nessa lógica, Hegel identifica Filosofia, História da Filosofia e Sistema Filosófico, em razão da trajetória da Filosofia através do desdobramento de múltiplos sistemas filosóficos. Na posição de Hegel, há uma única filosofia no desenvolvimento de múltiplos sistemas filosóficos que funcionam como ramificações e desdobramentos de uma única filosofia. Em outras palavras, na sucessão de sistemas filosóficos, tais como de Platão e Plotino, de Cusa e de Bruno, de Espinosa, Fichte e Schelling, esses diferentes momentos representam graus diferenciados de complexidade de autodesenvolvimento espiritual da mesma filosofia. Para Hegel, a filosofia é um movimento sistemático constante de universalização do seu círculo para cuja atualidade os sistemas cronologicamente anteriores são reintegrados, num movimento de universalização onde tudo é permanentemente e dinamicamente atual. Na Ideia filosófica como processo de autossistematização permanente da Filosofia qualificada na esfera da Filosofia da Filosofia, a sistemática global do real dinamizada e universalizada no Espírito atualiza a autoobjetivação do Espírito ao qual toda a realidade e todo o pensamento filosófico são reconduzidos. Neste sentido, a História da Filosofia pode ser considerada como o círculo dos círculos porque ela representa a atualidade do Espírito em sua autodeterminação racional, a autopensabilidade do Espírito como inteligibilidade racional de todo o sistema real, a plena atualidade de tudo na racionalidade filosófica do Espírito e na significatividade do real.

A noção hegeliana de círculo dos círculos não caracteriza apenas o círculo exterior e integrador de um sistema de círculos menores, mas o sistema completo de círculos nos quais as diferentes determinações estabelecem o intercambiamento das funções conceituais de universalidade, de particularidade e de singularidade; de subjetividade, de objetividade e de Ideia. Trata-se de uma ondulatória circular na

qual cada determinação conceitual assume diferentes posições no sistema de circularidade global da Ideia absoluta, cada qual como base do movimento, como mediação do movimento e como universalidade abrangente do sistema. Se os círculos da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito* são pensados nesta perspectiva, são estabelecidos ciclos globais cada qual deles caracterizado com uma ordem de exposição e uma significação racional determinada, com a abertura de outro círculo de exposição com outra significação racional. Nesta exposição, o círculo dos círculos significa a totalidade integradora e dinamizadora de diferentes totalidades nas quais as determinações assumem diferentes posições, diferentes significações racionais e diferentes funções sistemáticas. O círculo dos círculos, com estas múltiplas alternativas, pode ser pensado na perspectiva da Ideia absoluta, num sistema de intercircularidade e interdisciplinaridade entre os círculos do sistema que reciprocamente se universalizam e se particularizam. O círculo dos círculos pode ser pensado na perspectiva da Ideia filosófica, como um círculo e um sistema de racionalidade filosófica que reconduz a si mesmo os outros sistemas filosóficos na atualidade filosófica em autodesenvolvimento. O círculo dos círculos também pode ser pensado na perspectiva da Filosofia da Religião, como uma intersubjetivação universal do sistema filosófico e de todas as partes do real. O círculo dos círculos pode ser pensado na perspectiva da Filosofia da História universal, compreendida como espírito do tempo no interior do qual todos os saberes, ciências e realidades do mundo estão mergulhados. Num olhar sistemático global, todas estas perspectivas podem ser incluídas num único sistema e intercambiadas num movimento de exposição que inclui todas numa sistemática de recíprocas formas de universalização.

5 Considerações

Tentamos expor alguns elementos acerca do último capítulo da *Ciência da Lógica* intitulado por Hegel de Ideia absoluta. Escolhemos esse texto e essa abordagem porque é um dos textos mais densos, mais significativos e mais abrangentes de toda a filosofia hegeliana. Com a leitura e compreensão desse texto, a *Ciência da Lógica* e o pensamento hegeliano como um todo ficam mais plenamente compreensíveis.

O capítulo sobre a Ideia absoluta apresenta vários níveis de exposição evidenciados no texto acima. O primeiro nível de compreensão é a plenitude da Lógica, no sentido de que todas as determinações conceituais e estruturas categorias da *Ciência da Lógica* convergem neste significativo capítulo. Por este caminho, por exemplo, a Ideia absoluta resulta da síntese entre subjetividade (conceito, juízo e silogismo) e objetividade (mecanismo, quimismo e teleologia), entre ideia de vida e ideia de conhecimento. Hegel aborda a questão do método, concebido não como uma forma aplicada ao conteúdo, mas como a força intrínseca de autodesenvolvimento do conteúdo do pensamento. O segundo nível de expressão da Ideia absoluta é o da passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* e para a *Filosofia do Espírito*, do lógico para as esferas do real. Como estrutura interesférica, a Ideia absoluta interliga as três esferas do sistema, como uma racionalidade filosófica universal que organiza o desenvolvimento do sistema. A Ideia absoluta é a expressão da interconexão da Lógica, da Natureza e do Espírito, da recíproca abertura de uma esfera para a outra, a partir da qual a Ideia volta para cada esfera particular como um processo de particularização. Como universo que ultrapassa a *Ciência da Lógica*, a Ideia absoluta é figurada por Hegel como círculo dos círculos, como o círculo que integra todos os círculos, na perspectiva do desenvolvimento circular do sistema.

Esta abordagem estabelece uma analogia direta com a noção hegeliana de História, na relação da Ideia filosófica com a História da Filosofia. Uma das abordagens desenvolvidas por Hegel a partir da *Ciência da Lógica* é a estruturação do movimento de exposição metódico da História da Filosofia como o desenvolvimento dos diferentes graus da Ideia lógica. Os diferentes movimentos estruturantes da História da Filosofia, segundo Hegel, encontram-se sistematizados na *Ciência da Lógica*, tais como o ser de Heráclito e Parmênides, o transcendental kantiano, a substância spinozista, a objetividade schellinguiana, etc. Em outras palavras, a *Ciência da Lógica* hegeliana é uma sistematização da estrutura lógica da História da Filosofia a partir dos momentos fundamentais que a compõe. A abordagem pode ser duplamente formulada no sentido de que na História da Filosofia encontramos os principais graus de desenvolvimento da Ideia lógica, como também a História da Filosofia desenvolve a sua própria lógica. Na relação da Ideia filosófica universal como círculo dos círculos, na sua relação com os sistemas filosóficos particulares, o que Hegel desenvolve na *Ciência da Lógica*, na

Enciclopédia das Ciências Filosóficas e na História da Filosofia é a Ideia filosófica universal em autodesenvolvimento através dos múltiplos sistemas filosóficos particulares, e a totalidade dos sistemas filosóficos em interação e progressão constituem a Ideia filosófica universal atualizada em Hegel.

Referências

ANGEHRN, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlim: Walter de Gruyter, 1977.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Tradução Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina do Conceito*. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

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

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961.

4. REALIDADE, EFETIVIDADE, IDEIA

José Pinheiro Pertille¹²

Por ocasião do I Encontro Nacional sobre a *Ciência da Lógica*, eu apresentei uma palestra que procurava explicar o que Hegel visa em atribuir ao Estado o predicado de ser o racional em si e para si. O objetivo era identificar uma noção processualista de razão (a razão dialético-especulativa como meta-categoria lógica), em lugar de um conceito substancialista de racionalidade (assim como, por exemplo, a razão de Deus no sentido de Leibniz). Para tanto, a primeira providência foi distinguir dois níveis diferentes de realidade, a realidade empírica, *Realität*, e a realidade efetiva, *Wirklichkeit*. Neste viés, para a filosofia hegeliana, o Estado é racional no âmbito de sua efetividade, e não no sentido de sua mera existência, tal como já preconizava a polêmica fórmula do Prefácio da *Filosofia do Direito* sobre a relação entre racionalidade e efetividade, tantas vezes mal compreendida como uma relação entre racionalidade e realidade. A realidade é inicialmente imediata, a realidade efetiva é mediada pelo pensamento, em busca da razão dela ser assim tal como é, e não de outro modo. No entanto, como me mostraram colegas e alunos, acabou faltando uma parte no equacionamento dessa questão, a saber, o papel de um terceiro nível de realidade, além da realidade do ser-aí e da realidade efetiva, qual seja, a realidade da ideia, *Idee*. Tematizar esses três níveis de realidade é a temática que pretendo aqui abordar.¹³

A questão. A filosofia política de Hegel atribui ao Estado um predicado fundamental: ser racional. Segundo o § 258 da *Filosofia do Direito*, “o Estado, como efetividade da *vontade* substancial (...) é o *racional* em si e para si”¹⁴. Conforme a formulação do § 537 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, “a essência do Estado

¹ Doutor em Filosofia pela UFRGS / Nosophi – Université Paris I. Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. E-mail: jper@ufrgs.br. Coordenador do Núcleo de Estudos Hegelianos da UFRGS – NEHGL.

¹³ O ponto de partida deste texto foi apresentado em uma mesa redonda do *I Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica*, em 28 de setembro de 2017, e publicada em *Leituras da Lógica de Hegel*, BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; TAUCHEN, Jair Inácio. (Orgs.), Editora Fi: Porto Alegre, 2017, p. 245-266, com o título *Realidade, Efetividade, Racionalidade*.

¹⁴ “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens (...) das an und für sich Vernünftige”. HEGEL, *Filosofia do Direito* [doravante, FD], § 258, p. 399. O texto alemão utilizado foi o da edição de E. MOLDENAHUER; MICHEL (Suhrkamp, 1982, Hegel Werke, vol. 7). As versões em português cotejaram as traduções de MÜLLER (Unicamp, 1998) e de MENESES *et alii* (Unisinos, 2010).

é o universal em si e para si, o racional da vontade”.¹⁵ Para a correta compreensão desse aspecto racional do Estado é preciso considerar duas condições: a primeira condição, *geral*, é a de reconhecer a ligação sistemática na filosofia hegeliana entre as determinações da *Ciência da Lógica* e os conceitos da *Filosofia do Direito*; a segunda condição, *específica*, é a de observar que o discurso hegeliano sobre o Estado se movimenta no nível de sua “efetividade” ou “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*) e não de sua “realidade” (*Realität*) ou de seu “ser-aí” (*Dasein*). Isso é insistentemente apresentado por Hegel nos parágrafos iniciais da terceira seção da eticidade. O Estado, aqui, é definido como a *efetividade da ideia ética* (§ 257), a *efetividade da vontade substancial* (§ 258), tendo sua *efetividade imediata* como *constituição* (§259), e sendo a *efetividade da liberdade concreta* (§ 260)¹⁶. Assim como esclarece a *Ciência da Lógica*, a realidade efetiva é o *resultado* de uma mediação feita entre o pensamento e o mundo, diferente da realidade em geral que *pressupõe* os seus objetos como dados. Nesse sentido, a *Filosofia do Direito*, ao afirmar o Estado como o racional em si e para si, não trata de asseverar que todos os Estados empiricamente existentes, pelo simples fato de estarem presentes na realidade, sejam racionais. A filosofia política hegeliana não deriva da simples existência empírica de uma estrutura estatal a sua legitimação como algo racional. Por que não?

Realidade. A realidade de algo se apresenta de acordo com a lógica do ser, ou seja, no nível das primeiras determinações do pensar o ser. A lógica do ser começa com as determinações do “ser” (*Sein*) e do “nada” (*Nichts*). Em poucas palavras, ao modo de uma glosa do texto, o ser é, o não-ser não é. Isso parece definitivo de um ponto de vista lógico: se o ser é, ele não pode não-ser; e, se o não-ser é, ele deixa de ser não-ser. Assim, o conceito ser apresenta-se como de máxima extensão e mínima compreensão, pois se tudo é, nada é de modo determinado, o ser em sua imediatidade é um predicado indeterminado. No entanto, tudo está em movimento. O ser que é, deixa de ser, e aquele que ainda não é, vem a ser. Deste modo, ao invés de dizer absolutamente que o ser é e que o não-ser não é, em lugar de tomar essa sentença como a verdade definitiva, é preferível estabelecer como mais verdadeiro

¹⁵ “Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens”. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [doravante ECF], § 537, p. 330. Tradução brasileira de Paulo Meneses, Loyola, 1995, p. 306.

¹⁶ “Der Staat ist die *Wirklichkeit der sittlichen Idee*”, FD § 257, p. 398; “Der Staat ist als die *Wirklichkeit des substantiellen Willens...*” FD § 258, p. 399; “Die Idee des Staats hat: a) *unmittelbare Wirklichkeit* und ist der individuelle Staat als sich auf sich beziehender Organismus, *Verfassung* oder *inneres Staatsrecht*”, FD § 259, p. 404; “Der Staat ist die *Wirklichkeit der konkreten Freiheit*”, FD § 260, p. 406; [Grifos nossos].

ainda o movimento da passagem entre o ser que deixa de ser e o não ser que vem a ser. Em resumo, o “vir a ser” ou “devir” (*Werden*) consegue dar conta desse processo e assim se coloca como um conceito mais elevado, mais explicativo do que os anteriores conceitos do ser e do nada, aos quais ele agora suprassume (suspende, ou supera: *aufhebt*). Porém, o devir representa só o começo do processo das determinações lógicas do pensar e do ser. O devir, 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.

O ser-aí é mais determinado que o devir, pois sua determinidade é ser sendo, ou seja, é um devir instanciado em um ente, ou, em um essente (*Seiende*). Um ser-aí sendo é aquele que consegue estabilidade na alternância entre ser e deixar de ser. Um ser-aí sendo, portanto, é “algo” (*Etwas*), algo que possui uma “qualidade” (*Qualität*), e por possuir essa qualidade adquire “realidade” (*Realität*). Um algo, por sua vez, existe frente a *outro* algo (*Anderes*), o qual, assim como o primeiro, estrutura-se na alternância constante entre o ser e o deixar de ser. Algo e outro são assim *mutáveis* e *finitos*, pois são seres que fundamentalmente são, mas sempre deixando de ser. Se essa negatividade constitutiva do algo e do outro está sempre presente, se essa alternância constante entre ser e deixar de ser é a regra, no entanto, o que acaba ficando em primeiro plano é mais o ser do que o não ser. Ou seja, a negatividade de não-ser reverte-se na positividade das qualidades daquilo que de fato está-aí. Segundo a *Ciência da Lógica*, a qualidade é tanto negativa quanto positiva: “mas na *realidade* como qualidade com o acento de ser uma qualidade *que é*, está escondido que ela contém a determinidade, logo, também a negação; a realidade vale, portanto, apenas como algo positivo, do qual negação [Verneigung], limitação e falta seriam excluídos” (*Ciência da Lógica*, 2016, p. 115-116)¹⁷. Na formulação da *Enciclopédia* (§ 91), “a qualidade, enquanto determinidade *essente*, em contraposição à *negação* – nela contida mas diferente dela –, é *realidade*”¹⁸. A realidade é, então, composta pelos seres que estão aí, sendo algo para outros, mas que são também mutáveis e finitos; é o plano no qual as coisas são o que são, e igualmente o que deixam de ser. E, contudo, o ser prevalece sobre o não-ser. O que é real é o que está-aí dado, é a prevalência do concreto, ainda que fadado a desaparecer. Uma tal imediatidade do

¹⁷ HEGEL, *Ciência da Lógica*, Doutrina do Ser [doravante CL I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de Michel e E. Moldenahuer (Suhrkamp, 1983, vol. 5), p. 115.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Ciência da Lógica [doravante ECF I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de MICHEL; MOLDENAHUER (Suhrkamp, 1983, vol. 8), p. 196.

real, essa base da qual tudo parte, forma uma das acepções filosóficas do conceito “realidade” que é associá-lo a uma mera realidade empírica, uma realidade existente, mas carente dos valores da universalidade e necessidade, uma vez que ligada à mudança e à finitude, à particularidade e à contingência. Mas, por outro lado, quando se fala de pensamentos que seriam muito abstratos, sem “realidade”, Hegel alerta, nesse caso, seria mais propriamente acusá-los de não terem “efetividade”, não terem “realidade efetiva”¹⁹. Por que não?

A realidade efetiva. O movimento geral da essência parte de uma busca do conhecimento sobre o que seria o ser em sua verdade, daquilo que o ser é em si e para si mesmo, para além de seus aspectos imediatos e de suas determinações dadas. Essa reflexão procura pela essência que estaria então atrás (*hinter*) desse ser como algo mais que o ser mesmo, e que constituiria a verdade desse ser. Esse conhecimento caracteriza-se assim como um conhecimento mediado, porque não começa diretamente com a essência, mas parte de um outro, do ser, e ao curvar-se sobre ele se percorre um caminho que sai do ser com vistas a chegar à sua essência.

No entanto, o que se mostra nesse percurso é que a essência não é algo que está por trás do ser, ou para além dele, mas que a essência do ser é o próprio ser imediato que se *interioriza* (*sich erinnert*), e que chega à essência justamente através dessa mediação (*Vermittlung*)²⁰. Configura-se, assim, que a ordem do ser é a ordem do imediato, e a ordem da essência a da mediação pela reflexão (*Reflexion*). O ser vai se determinando como essência ao negar todo o determinado, tudo o que nele é finito ou dado, através da reflexão que age em busca da essência do ser. A essência é assim sua negatividade própria, afastando as instâncias exteriores de sua determinação, correspondendo a um aprofundamento do ser em busca de suas determinações intrínsecas. Mas, esse determinar negativo da essência conduz em verdade ao interior da unidade do ser em si e para si; ou seja, a reflexão revela as determinações negativas, mas também positivas do ser essencial, isto é, não apenas se atém aos aspectos reconhecidos como inessenciais do ser, como também àqueles traços que lhe são essenciais. Com isto, o movimento de *interiorização* se transforma em um movimento de *exteriorização*, no qual a essência vem a se dar uma existência, ou

¹⁹ CL I, p. 119. Na formulação da nova tradução brasileira: “Realidade pode parecer uma palavra polissêmica, porque ela é usada com determinações diversas, até mesmo contrapostas. No sentido filosófico, fala-se, por exemplo, de *realidade meramente empírica* como um ser-aí sem valor. Se, porém, é dito [que] os pensamentos, conceitos, teorias, não *têm nenhuma realidade*, isso significa que não lhes compete nenhuma *efetividade*” (2016, p. 116).

²⁰ CL, Doutrina da Essência [vol. 6, doravante CL II], p. 13.

melhor, segundo a categoria própria da lógica da essência, uma *efetividade*, uma identidade entre a reflexão e o fenômeno.²¹

Nesse contexto, a efetividade é um nível de realidade mais elaborado, mais determinado do que o ser-aí existente, pois contém em si os aspectos da existência e também os da essência. Segundo a *Ciência da Lógica*, “a efetividade é a unidade da essência e da existência concreta; nela, a essência sem forma e a aparência instável, ou a subsistência sem determinação e a multiplicidade sem permanência tem a sua verdade (...) [ela é] a unidade do interior e do exterior”. Ou, segundo a formulação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§ 142), “a efetividade é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior”²². Isso significa que, para Hegel, a realidade efetiva não “é” simplesmente uma realidade qualquer, não é aquela ordem de realidade formada pelos objetos que existem sendo e deixando de ser, mutáveis e finitos. A realidade efetiva, ao contrário, “é” algo que “veio a ser”, ou seja, trata-se da dimensão daquilo que existe na imediatidade do mundo, mas tendo passado pela mediação do pensamento, o que a torna um produto da reflexão. A realidade efetiva unifica o ser que existe e a essência que dá *sentido* a essa existência. 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. Deste modo, a efetividade é um plano do ser ao qual se chega como um resultado, o qual não está presente como algo dado e, sim, como o ser produzido pelo pensar.

Nessa direção, enquanto categoria lógica que se amplia para a esfera do espírito objetivo, a efetividade significa uma atividade de unificação dos aspectos da “interioridade” dos projetos subjetivos dos indivíduos e de sua “exteriorização” em uma realidade objetiva. A realidade efetiva é formada, assim, pela ação de objetivação do subjetivo e pelo reconhecimento do subjetivo na ordem do objetivo. Nesse sentido, trata-se de uma unidade entre a “essência” do ser humano, em suas faculdades de pensamento e vontade, e a “existência” de uma realidade resultante de sua ação criadora. Deste modo, essa unidade “é” porque “veio a ser”, ou seja, ela não é dada imediatamente, mas criada pelo homem. No entanto, ao “vir a ser”, esse mundo espiritual também se põe como algo imediato, ou seja, ele possui uma existência efetiva e se coloca imediatamente para todos os indivíduos. “Todos” os indivíduos, no

²¹ BIARD et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel* (AUBIER, 1981).

²² CL II, p. 186. ECF I, p. 279.

sentido em que mesmo aqueles que não participaram diretamente do plano de criação e de sua execução, podem ter indiretamente a compreensão do sentido daquela existência, das finalidades pensadas, desejadas, compartilhadas e objetivadas. Caso não haja a visibilidade desse processo criativo, aquela realidade efetivada perde sua aderência com a própria efetividade, tornando-se uma realidade alienada, e o indivíduo que nela vive está igualmente alienado. Porém, na medida em que há correspondência entre o sentido subjetivo e a existência objetiva, o indivíduo reconhece-se nessa realidade como uma exteriorização do que lhe antecedeu, uma exteriorização das subjetividades pregressas na objetividade do mundo. “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” (id. ib.)²³. A realidade efetiva do espírito objetivo é a realização da subjetividade na objetividade. Uma vez tendo o pensamento chegado à compreensão dessa realidade em sua efetividade, cabe à vontade livremente determinar a continuidade ou a mudança nos rumos dessa realidade.

É importante também reconhecer mais uma especificidade desse tipo de realidade que é a efetividade, a partir do fato de que essa aceção vai de encontro a uma forma comum de representação que coloca em oposição a realidade e o pensamento, o objetivo e o subjetivo, a razão e o mundo. Segundo Hegel, é comum opor-se a efetividade ao pensamento, o que é real mesmo ao que é somente ideia. É assim que se diz de um pensamento que contra ele nada há a obstar, mas que uma coisa dessas não se encontra na efetividade, ou não pode se realizar na efetividade. Porém, quem assim se expressa mostra que não entendeu nem a natureza do pensamento, nem a da efetividade. Em tais discursos, o pensamento é tomado como sinônimo de representação subjetiva, plano ou intenção. Por outro lado, a efetividade é equiparada à existência exterior, sensível. Mas, pelo contrário, “as ideias não são, absolutamente, cravadas em nossas cabeças (...) e a efetividade tampouco se contrapõe como um outro à razão (...), e o que não é racional não pode ser considerado como efetivo. A isso corresponde, de resto, o uso cultivado da língua: haverá hesitação em reconhecer um poeta ou um estadista que nada sabem efetuar de sólido e racional, como um poeta efetivo ou um efetivo estadista” (§ 142, Adendo).²⁴

²³ CL II, p. 186. ECF I, p. 279.

²⁴ ECF I, p. 267.

Contudo, mesmo que suprassuma a oposição entre subjetividade e objetividade, a efetividade ainda não é ideia. Por que não?

A ideia. A Ideia forma a terceira seção da Lógica do Conceito, antecedida pela seção sobre a subjetividade (onde aparecem os conceitos de conceito, juízo e silogismo) e pela seção sobre a objetividade (onde se tratam das questões do mecanismo, quimismo e teleologia). A seção sobre a Ideia, após a elucidação do conceito de ideia que aqui está presente, investiga a vida, a ideia do conhecer e a ideia absoluta, demarcando assim o caminho de passagem da ciência da lógica em direção à filosofia da natureza.

Na parte dedicada à apresentação da Divisão da Doutrina do Conceito, Hegel especifica que a *Ciência da Lógica* encontraria sua consumação na unidade reconciliadora da liberdade subjetiva e da objetividade exterior. Essa unidade é designada como “conceito adequado” ou como “ideia”. De modo mais determinado, a dialética da relação teleológica permitiu verificar que toda intenção ou todo projeto (subjetivos) não adquirem um autêntico teor lógico e uma significação de verdade senão pela mediação estabelecida por sua realização objetiva. Fica claro assim que a concretização e a objetivação da liberdade, inicialmente subjetiva, corresponde à realização última do conceito, no duplo sentido de sua mais alta efetividade e de sua conclusão lógica. Essa última fase do processo lógico do conceito manifesta o movimento mesmo de posição e de reflexão da verdade, ou, mais precisamente, mostra por que e como sob essa dupla denominação de conceito adequado e ideia se operam enfim a unificação e identificação processuais das categorias de liberdade e verdade.²⁵ Nas palavras de Hegel que abrem a introdução a essa terceira seção: “A ideia é o conceito adequado, o verdadeiro [em um sentido] objetivo ou o verdadeiro enquanto tal. Se algo tem verdade, ele a tem através de sua ideia, ou algo tem verdade somente enquanto é ideia”²⁶. Isso significa que a conclusão do processo de mediação entre subjetividade e objetividade apresentado na efetividade é a premissa da ideia. “Na medida em que resultou que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, o verdadeiro, ela não tem de ser considerada apenas como uma *meta* da qual seria preciso se aproximar, mas que permanece, ela mesma, sempre como uma espécie de

²⁵ BIARD et alii, *Introduction à la Lecture de la Science de la Logique de Hegel, La Doctrine du Concept*, AUBIER, 1987, p. 347.

²⁶ HEGEL, 2018, p. 237.

além, mas sim de modo que todo efetivo somente é na medida em que tem a ideia dentro de si e a expressa”²⁷.

Com isso, Hegel reprova a Kant ter pensado a ideia como uma norma transcendente e assim exterior em relação àquilo que deveria a essa norma ser relacionado e a ela submetido. Para Hegel, a ideia, ou seja, a liberdade (subjéitiva) e a verdade (objetiva) não se prescreve, ela é simplesmente porque o ser (objetivo) afirma-se doravante na plenitude tornada transparente a si do conceito (subjéitivo). Como vimos há pouco, todo efetivo o é na medida em que ele tem em si a ideia e a exprime. Assim, quando Hegel equipara a ideia ao conceito adequado, o sentido de adequação não é o de um critério simples de verdade como adequação do intelecto à coisa, ou da coisa ao intelecto, mas de uma verdade que se produz através de uma adequação mútua entre subjéitividade e objetividade.

Ao mesmo tempo expressão e resultado da unificação processual da subjéitividade e da objetividade, a ideia é simultaneamente forma e conteúdo, alma e matéria, conceito e realidade. Longe de designar as aparências indecidíveis ou as ilusões de uma razão em conflito com ela mesma, longe de oportunizar as estéreis antinomias de uma Dialética Transcendental, a ideia hegeliana contrapõe-se ao projeto de uma Lógica Transcendental na medida em que a verdade não mais depende das simples formas do pensamento, mas também do auto movimento negativo do conteúdo. O que o termo ideia enuncia é a recusa de sacrificar o ser pelo dever ser. Realidade, efetividade, objetividade são expressões que marcam as etapas de um processo que encontra na ideia sua conclusão e a plenitude de seu sentido.²⁸

Em resumo, a ideia não é somente a unidade do conceito e da realidade, ela não é uma positividade simples e sempre igual a si mesma, uma platitude em repouso sem o processo contraditório do pensar especulativo. A ideia é também a sua diferença. Ou melhor, ela é a identidade de sua identidade e de sua diferença. A ideia não é a realização do conceito, no sentido em que esse se tornaria uma totalidade acabada, fechada, voltada para si. Ao contrário, na perspectiva de um processo de totalização interiormente trabalhado e estruturado pelo movimento da verdadeira infinitude, a ideia dá sua significação autêntica e concreta à finitude das coisas mostrando nelas a presença constante e atemporal – isto é, lógica – do auto movimento do infinito.

²⁷ HEGEL, 2018, p. 238-239.

²⁸ BIARD et alii, *Introduction à la Lecture de la Science de la Logique de Hegel, La Doctrine du Concept*, AUBIER, 1987, p. 351.

Para finalizar, esta característica concreta é por Hegel ilustrada pelo exemplo ético-político do Estado, de sua realidade e de sua relação com a ideia, ou seja, de sua positividade e de sua racionalidade. O que é denominado de ideia do Estado não leva a uma simples abstração ideológica, uma espécie de representação ideal a qual se trataria de conformar progressivamente o Estado real aproximando-o de sua norma. Hegel tem razão em insistir sobre essa sua maneira de compreender o termo ideia, uma vez que ela é ao mesmo tempo a maneira mais usual, na linguagem ordinária e na filosófica também e, no entanto, o modo mais incompatível com seu verdadeiro significado especulativo. A ideia do Estado não expressa sua racionalidade por uma pretensa transcendência, ou pela atitude autoritária com a qual ele se imporia aos indivíduos e aos grupos sociais. Ao contrário, sua realidade concreta reside na adesão e no reconhecimento que lhe trazem esses mesmos indivíduos ou grupos dos quais ele obtém sua potência, ou seja, uma autoridade legítima e efetiva por ser consentida e aceita, da qual a opinião pública é a manifestação. Quando o Estado existe é porque ele prova positiva e concretamente que ele tem ainda potência suficiente para manter sua autoridade. “O pior Estado, cuja realidade corresponde minimamente ao conceito, na medida em que ainda existe, ainda é ideia; os indivíduos ainda obedecem a um conceito que exerce potência”.²⁹ Inversamente, se os indivíduos cessam de lhe reconhecer porque eles não mais se reconheçam nele, se eles não encontram no exercício de sua autoridade e potência a realização efetiva de sua própria individualidade, de sua liberdade, de seu valor ético-político, o Estado então cessa de existir. “Totalidades tais como o Estado e a Igreja deixam de existir se a unidade de seu conceito e de sua realidade está dissolvida...”³⁰

Conclusão

Os diferentes níveis da realidade em geral, e da realidade do Estado em particular: realidade imediata, realidade efetiva e ideia real, não estão em oposição entre si, mas expressam um processo de diferenciação no tocante à existência empírica e ao conceito. Não se trata de desprezar a existência imediata como de somenos importância, nem de privilegiar as normas que definem o conceito em seu

²⁹ HEGEL, 2018, p. 240.

³⁰ HEGEL, 2018, p. 239.

processo de efetivação, mas de compreender na imediatidade a presença da mediação, ou seja, compreender a unidade auto diferenciada da ideia em geral ou da ideia do Estado.

Afinal,

[...] [n]ão existe nada, nada no céu ou na natureza, ou no espírito, ou seja lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como *inseparadas e inseparáveis* e aquela oposição como algo nulo” (*Ciência da Lógica*³¹, *Com o que precisa ser feito o início da ciência?*).

Desta maneira estruturam-se através da Ideia diferentes níveis de realidade para além da oposição entre subjetividade e objetividade, oposição tal como elaborada por um discurso instituído sobre a diferença entre as representações da realidade e a realidade em si mesma. A verdade dessa oposição está na progressiva unidade entre a dimensão epistemológica e a ontológica constituída através dos conceitos lógicos: Realidade, Efetividade e Ideia.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 1. A doutrina do Ser*. Tradução Christian Iber, Marloren Miranda, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 2. A doutrina da Essência*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica 3. A doutrina do Conceito*. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica (Excertos)*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses *et alii*. São Paulo: Loyola: UNICAP; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. O Estado. Tradução Marcos Lutz Muller. Textos Didáticos n. 32. Campinas: Unicamp, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em*

³¹ HEGEL, 2016, p. 70.

Compêndio, T. I e III. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

BIARD, J. *et alii*. *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1981. 3 volumes.

HUFFERMANN, Jeferson Diello. Elucidações sobre a caracterização hegeliana do estado como realidade efetiva da vontade substancial. *Leituras da Lógica de Hegel*, volume 2, 2018, p. 135-152.

IBER, Christian. O que Hegel propriamente quer com sua *Ciência da Lógica*? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel. *Leituras da Lógica de Hegel*, 2017, p. 77-100.

MIRANDA, Marloren Lopes. A escrita filosófica hegeliana: acerca da noção de narração-especulativa. *In: Leituras da Lógica de Hegel*, 2017, p. 299-316.

KUSSUMI, Mirian Monteiro. A Lógica do Conceito: Entre o Ser e a Essência. *In: Leituras da Lógica de Hegel*, 2017, p. 317-344.

SOUZA, Gabriela Nascimento. A lógica das modalidades de Hegel na *Ciência da Lógica*: discutindo as categorias de necessidade e contingência na determinação da efetividade. *In: Leituras da Lógica de Hegel*, volume 2, 2018, p. 103-118.

TASSINARI, Ricardo. O desenvolvimento essencial da *Ciência da Lógica*. *In: Leituras da Lógica de Hegel*, volume 2, 2018, p. 267-282.

5. CIÊNCIA E MÉTODO EM HEGEL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES PARA PENSAR A SUBSTANCIALIDADE DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Marloren Lopes Miranda³²

I. Introdução

O trabalho que aqui apresento hoje é uma parte – ainda bastante resumida e talvez introdutória – da minha pesquisa atual, de como se pode compreender a relação entre lógica e metafísica para Hegel – se Hegel é ou não um metafísico e o que pode significar metafísica para ele. Meu problema fundamental parte da tese hegeliana de que o verdadeiro é, não apenas substância, mas, precisamente, sujeito; tese essa que Hegel expõe, de modos diferentes, tanto na *Fenomenologia*, quanto na *Ciência da Lógica*. Na primeira, como veremos, essa tese parece estar no horizonte de uma superação da noção de ciência, e da exigência de uma nova metodologia filosófica; na segunda, ela é apresentada como a passagem da “lógica da essência” para a “lógica do conceito”, ou ainda, da suprassunção [*Aufhebung*] da lógica objetiva pela lógica subjetiva. Uma compreensão adequada do que isso significa, a meu ver, pode nos ajudar a esclarecer a relação entre lógica e metafísica para Hegel, porque, na introdução da *Ciência da Lógica*, mais precisamente na seção “Divisão Geral da Lógica”, Hegel defende que, nessa obra, não se deve colocar peso particular na distinção entre objetivo e subjetivo, apesar de apresentá-la, porque essas determinações, além de mal compreendidas, pertencem à forma da consciência (cf. HEGEL, 2016, p. 67). Isso quer dizer que a distinção entre subjetivo e objetivo, **grosso modo**, ainda é uma distinção fenomenológica, que fora superada ou suprassumida pelo saber absoluto – e que, então, não é adequada à perspectiva da *Ciência da Lógica*, o que nos deixa com um problema, uma vez que Hegel ainda utiliza essa distinção. É preciso esclarecer, então, a fim de compreender essa reintrodução dos termos “objetividade” e “subjetividade” na lógica do conceito, o que é essa suprassunção que o saber absoluto faz das noções de objetivo e subjetivo, ou seja, o que é essa nova perspectiva, e, com isso, se o verdadeiro é sujeito, mais do que

³² Pós-doutoranda em Filosofia UFG/Procad – CAPES. E-mail: marloren.miranda@hotmail.com

substância (embora também o seja), o que isso significa? Se superamos a distinção fenomenológica entre sujeito e objeto, o que, então, significa dizer que a substância que é sujeito?

Não pretendo responder essas questões aqui, ao menos não de modo satisfatório, mas uma resposta a isso está no horizonte da minha pesquisa. Aqui, ensaio ainda um início de resposta, e, para isso, quero problematizar a relação entre a tese do verdadeiro como sujeito exposta na *Fenomenologia* e o que parece ser seu esclarecimento na *Ciência da Lógica*, a partir da ideia, presente em ambas as obras, de que a **substância** é uma unidade (ou totalidade) que é **reflexão em si mesmo** – ou seja, de compreender a substância como a atividade de pôr-se a si mesma através da reflexão, isto é, de um **movimento** específico. Para isso, no primeiro momento, retomo a ideia geral de ciência hegeliana, bem como o seu método, que pretende, ao investigar a natureza da filosofia e do objeto filosófico, e ao redimensionar o problema do dualismo entre objetivo e subjetivo, como o faz a noção de saber absoluto na *Fenomenologia*, demonstrar que as conexões necessárias entre as categorias só são possíveis se compreendemos o movimento que os conecta, e, com isso, em um último momento, ainda que de modo bastante rápido e superficial, apontar para a noção de substância hegeliana como dinâmica (e que, por isso, ela pode se tornar sujeito).

II. Ciência e método: a suprassunção hegeliana do dualismo entre sujeito e objeto

No parágrafo 17 do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, ao apresentar as linhas gerais do objetivo dessa obra, ou seja, de chegar à sua nova noção de ciência, ou o vir a ser (ou devir, *werden*) da ciência em geral, Hegel diz: “segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como **substância**, mas também, precisamente, como **sujeito**” (HEGEL, 2005, p. 34 – grifos do autor)³³. No parágrafo seguinte, ele prossegue:

³³ “...das Wahre nicht als **Substanz**, sondern ebensosehr als **Subjekt** aufzufassen und auszudrücken” (HEGEL, 1986, p. 23, grifos do autor).

a substância viva é o ser, que na verdade é **sujeito**, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se a si mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a **negatividade** pura e **simples**, e justamente por isso, é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade **reinstaurando-se**, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade **originária** enquanto tal, ou uma unidade **imediate** enquanto tal. O verdadeiro é o vir a ser [ou devir] de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, 2005, p. 35 – grifos do autor).

Como podemos ver, já alguns anos antes da escrita da *Ciência da Lógica*, é apresentada na *Fenomenologia* o que me parece ser uma tese fundamental do sistema hegeliano, a de que o verdadeiro é sujeito, aqui definido como o movimento do pôr-se a si mesmo, ou ainda, a reflexão em si mesmo. Porém, como ele mesmo diz na passagem acima, essa tese só pode ser justificada pela apresentação do próprio sistema – o que não parece ocorrer na *Fenomenologia*, que, como Hegel nos alerta logo no parágrafo 27, não é nem uma “introdução da consciência não científica à ciência”, nem é a “fundamentação da ciência” (HEGEL, 2005, p. 41). Parece ser necessário, então, passar à ciência mesma, a fim de compreender o que significa dizer que o verdadeiro não é apenas substância, mas é sujeito. Entretanto, é precisamente a discussão do que é a ciência mesmo, ou ainda, de compreender a natureza científica da filosofia, que a *Fenomenologia* propõe.

Ainda que a discussão acerca do lugar da *Fenomenologia* no sistema hegeliano seja bastante ampla, podemos aqui considerar essa obra, **de maneira geral**, como a apresentação da noção de ciência para Hegel, ou tanto a necessidade quanto o modo pelo qual as perspectivas anteriores de ciência são superadas (ou ainda, suprassumidas). Isso porque, para Hegel, é preciso rever aquilo que é pressuposto – mas nunca questionado, como Hegel chama atenção constantemente – por todas as concepções de filosofia anteriores, a saber, o dualismo entre sujeito e objeto. Assim, uma nova ciência – ou a ciência que ponha a filosofia como saber efetivo, não mais como mero amor ao saber, como Hegel aponta no parágrafo 5 da *Fenomenologia* (cf. HEGEL, 2005, p. 27) –, é uma ciência que criticou seu próprio pressuposto: seu devir é precisamente a crítica da pressuposição de que há uma separação insuperável entre sujeito e objeto. Isso não significa que essa ciência apresenta, então, os poderes e limites do nosso saber (como o termo “crítica” significaria para Kant), mas que, a fim de se tornar saber efetivo – ou seja, **em linhas gerais**, de apresentar a verdade

sobre seu objeto – é preciso investigar se essa pressuposição é, de fato, uma condição para o saber, sem o qual ele é impossível ou limitado a ela, ou se é apenas uma perspectiva entre outras. Nessa investigação, esse dualismo aparece constantemente na perspectiva fenomenológica, mas, segundo pretende ter demonstrado Hegel, apenas pertence a esse ponto de vista. Do ponto de vista da experiência da consciência, a relação sempre se coloca como uma relação entre o sujeito (que conhece) e o objeto (que é conhecido), seja o objeto a casa, a outra consciência, a história, Deus, etc. Porém, defende Hegel, o ponto de vista propriamente filosófico não é o da experiência fenomenológica, mas o ponto de vista conceitual. Essa mudança de perspectiva é o que o saber absoluto apresenta.

O saber absoluto é o reconhecimento dessa alteração de ponto de vista do próprio saber, de que ele precisa passar a outro estágio para chegar à verdade de seu objeto, se ele quiser ser saber efetivo, saber “mesmo”. Conforme acompanhamos na *Fenomenologia*, o objeto por excelência da filosofia se mostra ser o conceito – que aparece para a consciência, ainda de modo dual, na religião, como Deus. Porém, na religião, a apresentação desse conceito ainda é inadequada, porque ele ainda está sendo considerado como uma representação – isto é, não é o conceito **nele mesmo**, mas apenas um modo de aparecer desse conceito. Para ser saber efetivo, é preciso acessar esse conceito nele mesmo, a partir dele mesmo – é preciso adentrar a Coisa mesma, sem ficar apenas dando voltas ao redor dela (cf. HEGEL, 2005, p. 26); mas isso não é possível se permanecemos na perspectiva fenomenológica: é preciso superar esse modelo e passar a uma nova perspectiva, a do saber absoluto, ou ainda, a da filosofia como ciência. Somente a filosofia pode ter acesso ao conceito a partir dele mesmo, uma vez que a filosofia é precisamente o pensar conceitual. Se a natureza da filosofia é o pensar conceitual, e se o seu objeto por excelência é o conceito, então a ciência filosófica é o pensar sobre o pensar, um pensar reflexivo (reflexão aqui no sentido amplo), uma unidade entre a certeza (uma verdade subjetiva, abstrata) e a verdade (objetiva, concreta).

O que a *Fenomenologia* investiga, enquanto se pergunta o que é a filosofia como ciência, é a natureza da filosofia e a natureza do objeto filosófico, o que resulta ser uma identidade, ou uma unidade, entre a forma do pensar e o seu conteúdo; porém, não uma unidade imediata, nem originária enquanto tal, mas uma unidade que se constituiu através das diferenças – dos diferentes estágios, das diferentes

figuras, da relação de diferença entre subjetivo e objetivo. Não tem nada a ver, portanto, como Hegel diz, “com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola –, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles” (HEGEL, 2005, p. 41). É justamente construído através dos outros pontos de vista, nessa história conceitual que Hegel organiza e conta na *Fenomenologia*. Portanto, em certo sentido, essa passagem também é fenomenológica – o saber absoluto é a última figura do espírito (cf. HEGEL, 2005, p. 537); mas é precisamente a alteração do ponto de vista fenomenológico em outro ponto de vista, para Hegel, um novo, o da unidade entre forma e conteúdo.

É preciso, ao realizar essa “crítica”, **suprassumir** em algo novo o que parecia um pressuposto para a filosofia: mostrar que a verdade do dualismo é uma unidade que é diferenciada em si mesma, e, a partir de então, compreender como ela se diferencia e se determina. O que o saber absoluto faz não é simplesmente negar a relação entre sujeito e objeto, ou determina-la como **falsa**, mas evidenciar que ela é apenas uma parte da verdade – aquela parte relacionada à experiência da consciência, isto é, uma verdade apenas abstrata ou uma certeza. Isso significa que, na perspectiva fenomenológica, na experiência, o dualismo entre subjetivo e objetivo persiste; mas ele não é definitivo, porque Hegel pretendeu mostrar que há algo mais verdadeiro que a dualidade, que é a unidade dessa diferença, que só é alcançada na vivência desse dualismo e no esforço de superá-lo, um esforço que só é recompensado filosoficamente, ou seja, de modo conceitual: que o dualismo – entre subjetivo e objetivo, ou entre certeza e verdade – só encontra sua verdade no todo (cf. HEGEL, 2005, p. 36), que é conceitual. Romper com essa barreira fenomenológica e adentrar no âmbito da filosofia como ciência propriamente dita é não é, para Hegel, apenas uma inversão de perspectiva – como a assim chamada “revolução copernicana” de Kant – mas um movimento, um tornar-se do próprio saber na sua verdade. O saber, que era, até então, limitado pelo dualismo, e determinado apenas por esses limites, ultrapassa a si mesmo em algo outro – um outro de si mesmo, porém não como uma oposição, mas como um tornar-se a si mesmo não mais limitado, mas mais determinado, mais complexo e, portanto, para Hegel, mais concreto e verdadeiro. O saber (filosófico) se torna de fenomenológico para verdadeiramente conceitual – ou seja, ele atinge o que ele é **em si mesmo**, sua própria **natureza** –, e ele assim o faz porque ele se movimenta em si mesmo, ou, podemos dizer aqui, reflete-se em si

mesmo. É isso o que é o vir a ser ou o devir da ciência em geral: é a sua própria alteração, a alteração da filosofia mesma, em algo mais complexo, isto é, no que ela é em si mesma – o que, para Hegel, estaria sendo desprezado pela modernidade: a própria natureza da filosofia.

A suprassunção é, então, uma categoria, ou metacategoria, como sugere Pertille (2011), “estruturalmente diferente das categorias que são apresentadas nas diferentes instâncias do discurso lógico”, e, penso, também de outros discursos, como o fenomenológico, “pois [...] está presente em cada um desses momentos assim como perpassa e caracteriza todo o movimento lógico” (PERTILLE, 2011, p. 58). A meu ver – e isso precisa ser melhor investigado, então aqui eu vou apenas apresentar essa ideia sem maiores determinações –, o movimento de suprassunção é o movimento que aparece de modos diferentes ao longo das exposições hegelianas, não apenas no campo lógico, como disse antes, mas em todos os aspectos do sistema de Hegel. Quando Hegel propõe seu método, é o movimento de suprassunção que está presente, mas aparecendo de modos distintos, dado o seu contexto: como devir, no contexto do ser, como reflexão, no contexto da essência, e como desenvolvimento, no contexto do conceito³⁴. Na *Fenomenologia*, esse movimento ainda é o “devir da ciência”, o que a ciência se torna – e, precisamente, ela se torna algo outro, mas não completamente diferente do que já era, sendo apenas aparentemente outro, e, ainda, algo mais desenvolvido do que era no início da exposição³⁵. Isso só ocorre porque a

³⁴ Baseio-me aqui no §161 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: “[o] progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é **desenvolvimento**, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo com o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo” (HEGEL, 2012, p. 293, grifo do autor). No adendo do mesmo parágrafo, Hegel desenvolve melhor essa ideia: “[passar] para Outro é o processo dialético na esfera do **ser**; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da **essência**. Ao contrário, o movimento do **conceito é desenvolvimento**, pelo qual só é posto o que em si já está presente” (HEGEL, 2012, p. 294, grifos do autor). Hegel apresenta, aqui, o processo dialético (isto é, uma mesma metodologia) como aparecendo de três modos diferentes, ou por meio de três movimentos específicos, de acordo com seus respectivos conceitos. Uma análise melhor da articulação entre esses movimentos se faria, no entanto, necessária, a fim de explicitar precisamente as passagens de um movimento em outro, e de como o movimento do conceito seria o mais adequado à lógica subjetiva (e, portanto, à natureza do conceito mesmo).

³⁵ No adendo ao parágrafo da *Enciclopédia* citado na nota acima, Hegel apresenta o processo dialético, na natureza, como a vida orgânica, com a mesma metáfora do parágrafo 2 da *Fenomenologia* (cf. HEGEL, 2005, p. 26), isto é, com o desenvolvimento de uma planta, e diz que essa é a “natureza do conceito, [que é] mostrar-se em seu processo como desenvolvimento de si mesmo” (HEGEL, 2012, p. 294). Seria preciso pensar essa noção de desenvolvimento problematizando ambas as passagens, considerando uma maior maturidade do sistema hegeliano no decorrer da elaboração das obras, uma vez que na *Fenomenologia*, esse processo é caracterizado ainda como “devir”, e, na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*, o mesmo processo é caracterizado como “desenvolvimento”. Interessa aqui, porém, chamar atenção que há uma mesma “estrutura” presente nesses movimentos, o que a meu ver pode ser

ciência, ou o saber, **nega** o que era anteriormente – nega que sua verdade seja dada exclusivamente de modo fenomenológico –, mas **conserva** os pontos de vista (ou aquelas figuras da *Fenomenologia*) que tornaram possível essa alteração de si mesma, ao mesmo tempo em que, sem se manter nessa posição anterior, torna-se outra, uma outra mais complexa e concreta, portanto, mais verdadeira do que a anterior.

Dito de outro modo, considerando os parágrafos 79 a 82 da *Lógica da Enciclopédia*, no *Conceito Mais Preciso*, a ciência, primeiramente posta com fixidez e através da determinação limitada de si mesma pela *Fenomenologia*, perspectiva ainda presa ao entendimento, ao chegar ao saber absoluto, nega essas determinações fixas, nega suas oposições, através da razão negativa ou da dialética, e ultrapassa essa fixidez, essa ideia de isolamento das posições (por exemplo, ou a ciência está presa à perspectiva da experiência ou a do conceito); no negar dessa fixidez, ela passa para outro momento, dissolvendo essas separações e engendrando um novo momento para si mesma, através da especulação ou da razão positiva, que conserva o que foi sabido anteriormente e transforma esse saber em um saber mais concreto.

É importante insistir no fato de que, para Hegel, esse método – esse movimento de dissolução de posições anteriores e mais abstratas e engendramento de novas posições cada vez mais concretas, pois mais determinadas através desse processo e, então, mais próximas da verdade – surge no próprio desenvolvimento das questões abordadas por Hegel, isto é, é imanente à Coisa mesma, ao objeto da filosofia e à natureza da própria filosofia. Hegel defende que **a natureza da investigação filosófica e a natureza do objeto da filosofia são dialéticas**:

é esse ultrapassar **imanente**, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico, e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a **conexão** e a **necessidade imanentes** (HEGEL, 2012, p.163 – grifos do autor).

Chegar à verdade do objeto filosófico só é possível através de um método que seja capaz de demonstrar as conexões necessárias das determinações desse objeto, e esse método é, para Hegel, sobretudo, dialético.

entendido pelo processo de suprassunção – embora Hegel não diga isso em nenhum momento, apenas se refere à dialética. Portanto, essa articulação requer uma melhor investigação.

Essa alteração no método é também, como apontam Houlgate (2007) e Orsini (2018), uma crítica aos métodos de Spinoza e de Kant, principalmente porque os métodos desses últimos filósofos não demonstravam essa conexão necessária entre as categorias, especialmente, como pretendo mostrar em uma outra oportunidade no desenvolvimento dessa pesquisa, a conexão entre a categoria da substância e a de causalidade. Ainda que Hegel considere fortemente ambas as concepções, adotando até mesmo a substância de Spinoza como uma espécie de modelo para a sua própria concepção – uma substância que se determina a si mesmo, isto é, é causa de si mesma – tanto Kant quanto Spinoza apresentariam problemas na relação entre substância e causalidade, ou apresentando essas categorias como isoladas (Kant), ou como conectadas, mas de modo insuficiente (Spinoza). Assim, Hegel pretende recuperar, com isso, o caráter de necessidade da autodeterminação da substância, demonstrando que ela seria, desse modo, como causa de si mesma, livre.

Mas, antes de entrar propriamente numa análise da noção de substância na *Ciência da Lógica*, e como exatamente ela se conecta de modo necessário com a categoria de causalidade, o que não vou fazer aqui, quero retomar o tipo específico de movimento da essência – e, portanto, o movimento determinante da substância, a saber a reflexão. Já na *Fenomenologia*, como citado anteriormente, Hegel define o verdadeiro, que não é apenas substância, mas também sujeito, como sendo “o movimento do pôr-se a si mesmo”, ou ainda que o verdadeiro é “essa igualdade reinstaurando-se, ou [...] a reflexão de si mesmo no seu ser outro” (HEGEL, 2005, p. 35). Isso reaparece na *Ciência da Lógica*, sendo a substância apresentada como a totalidade entre o ser e a essência – ou sua suprassunção –, “o ser como mediação absoluta consigo mesmo”, ou ainda “ser absoluto refletido dentro de si” (HEGEL, 2017, p. 222). Mas aqui, Hegel apresenta a substância como uma relação – a relação absoluta – ou, mais precisamente, a relação de substancialidade, que

enquanto unidade do ser e da reflexão, a substância é essencialmente o **aparecer** [*Scheinen*] e o ser posto de si. O aparecer é aparecer que se **relaciona consigo**, assim ele é; este ser é a substância como tal. Inversamente, este ser é apenas o **ser posto** idêntico consigo, assim ele é **totalidade que aparece**, a **acidentalidade**” (HEGEL, 2017, p. 222 – grifos do autor).

O que mostra a conexão entre as categorias que são expostas nessa relação é o movimento da reflexão.

III. A reflexão na Doutrina da Essência e a dinamicidade da substância hegeliana; próximos passos da pesquisa

A categoria da reflexão surge, na Doutrina da Essência, como o movimento característico da aparência: a dialética entre o essencial e o inessencial. A essência surge, a partir da dissolução e da suprassunção do ser, como aquilo que é, em oposição a ele, essencial – e assim, o ser é posto imediatamente como inessencial. Então, esse ser **aparece** como um ser sem essência – visto que a essência é precisamente o “outro lado” dessa dialética, ela é a **negação** do ser. Em seguida, ao se relacionar com esse outro, aquilo que é essencial preenche o “vazio inessencial” com as determinações suprassumidas do ser nela. Mas, ao fazer isso, ao determinar o inessencial com as determinações essenciais, ela mostra a verdade do inessencial: a de que, depois dessa mediação, inessencial e essencial são o mesmo, ou ainda, de que ser e essência são o mesmo, embora, de modo imediato, pareçam diferentes. Só assim a essência entra nela mesma e pode começar a se determinar de dentro dela mesma – e não mais passar a um outro, de modo transitivo, como era o movimento ou a lógica do ser, um devir. Ao compreender seu movimento interno, que é o de se duplicar dentro de si mesma, em um “si mesmo” e um aparente outro de si mesma e, ao determinar esse outro, determina-se a si mesma: o suprassumir daquela imediatidade, da oposição entre ser e essência, entre inessencial e essencial,

consiste, por conseguinte, em nada além do indicar que o inessencial [é] apenas aparência e que a essência, antes, contém a aparência dentro de si mesma, como o movimento infinito dentro de si que determina sua imediatidade como a negatividade e sua negatividade como a imediatidade e, assim, é o seu próprio aparecer dentro de si mesmo. A essência, nesse seu automovimento, é a **reflexão** (HEGEL, 2017, p. 42 – grifo do autor).

A reflexão então é a passagem do ser para dentro de si mesmo, ou seja, para a essência, sem que o ser seja simplesmente negado, mas que, a partir dessa negação inicial, ele seja suprassumido em uma nova unidade mais complexa do que ele era na sua consideração anterior: a essência. Ela é, basicamente, esse desdobrar-se dentro de si mesma em aparentes outros dela, e, indo ao encontro desse outro, reencontrando-se a si mesma. É como olhar-se em um espelho: eu, a Marloren, arruma o cabelo olhando para um reflexo meu, que não sou eu propriamente dito, mas apenas a minha aparência, meu reflexo; no entanto, eu só consigo arrumar meu cabelo olhando para o meu reflexo, para essa outra Marloren (que não sou eu, mas

sou, de certo modo, já que ao determinar a imagem no espelho, eu também me determino)³⁶.

Seria necessário, para um desenvolvimento melhor da questão (o que eu pretendo fazer nos próximos passos da pesquisa), analisar com mais detalhes os momentos que Hegel apresenta do conceito de reflexão, a saber, a reflexão ponente, a reflexão exterior, e a reflexão determinante, além de atentar para as essencialidades ou determinações de reflexão, ou seja, as noções de identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição, a fim de melhor compreender o que significa dizer que a substância se põe a si mesma ou é a reflexão em si mesma no seu ser outro. Mas gostaria de chamar atenção aqui que a noção de substância para Hegel, uma categoria que surge na essência, determinando-se segundo esse movimento – que ocorre dentro dela – é necessariamente dinâmica, sua natureza é dinâmica, e, por isso, Hegel precisa mostra-la como uma relação. Desse modo, é a **relação** de substancialidade – na qual surge a accidentalidade – que entra em cena. Não mais a substância é um mero substrato ao qual são “agregados” acidentes, de algum modo, digamos, misterioso, mas a substância, ao se refletir dentro dela mesma, ao se desdobrar em si mesma, põe seus próprios acidentes, como aparências de um outro da substância (e, como nos alerta Paulo Vieira Neto, no texto sobre a reflexão na *Fenomenologia*, o mesmo ocorre do outro lado, os acidentes também põem sua própria substância, como uma aparência de um outro). É somente na relação com esse outro aparente que a substância pode se determinar a si mesma – e, portanto, como Hegel pretende mostrar, causar-se a si mesma. É essa conexão necessária que Hegel pretende ser capaz de apresentar ao pensar a substância como um **movimento** que se põe a si mesmo, que se desdobra em si mesmo, que reflete em si mesmo, e que, por causa disso, pode ser livre – pode se tornar (ou se suprassumir em) sujeito.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser*. Petrópolis:

³⁶ No entanto, como atenta Paulo Vieira Neto (UFPR), em um texto sobre a reflexão na dialética do senhor e do escravo: “é preciso um cuidado especial no recurso à metáfora do espelho. Ela é imprópria em pelo menos um aspecto importante: a imagem do espelho é passiva [...]. Tudo se passa como se cada lado do espelho, ao mesmo tempo, devesse ser reflexo e objeto de reflexão, **os dois lados do espelho estão vivos**” (VIEIRA NETO, 2014, p. 118, grifos nossos).

Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: volume 1: A Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOULGATE, S. Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic. In: SEDWICK, S. (ORG). *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 232-252.

ORSINI, F. O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel. São Paulo, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, julho-dezembro 2018, p. 81-104.

PERTILLE, J. P. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 8, n. 15, dezembro 2011, p. 58-66.

VIEIRA NETO, P. "IV. A Verdade da certeza de si mesmo – A. Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão". *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. VIEIRA, L. A., SILVA, M. M. (ORGS.) São Paulo, Loyola, 2014. p. 113-130.

PARTE II

Lógica e Filosofia Prática

1. LIBERDADE CONCRETA E DINÂMICA DA AUTODETERMINAÇÃO: NOTAS SOBRE O ‘PARADOXO DA NORMATIVIDADE’ NA *CIÊNCIA DA LÓGICA* E NA *FILOSOFIA DO DIREITO*

Erick Lima³⁷

Nos últimos anos, vem se consolidando uma instrutiva controvérsia entre alguns dos mais ilustres comentadores contemporâneos do texto de Hegel. Tal controvérsia se permite conhecer muitas vezes através da oposição entre interpretações ‘metafísicas’ e ‘não-metafísicas’ de textos como a *Ciência da Lógica*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*. Parece-me que um traço relativamente uniforme nas leituras ‘não-metafísicas’, discernido tanto por seus defensores quanto por seus detratores, é o fato de que acabam, de um modo ou de outro, aproximando mais o texto de Hegel do pensamento kantiano.

Leituras de Hegel mais conectadas com o texto kantiano, isto é, que julgam pertinente, para a compreensão de Hegel, a percepção do modo como ele administra sua herança kantiana, são frequentemente criticadas sob a suspeita de que estariam, por assim dizer, ‘kantianizando’ excessiva e indesejavelmente o pensamento de Hegel, drenando por isso, de maneira indevida, seu incontornável teor metafísico. Para seguir aqui uma inspiração Hegeliana, poderíamos talvez empreender uma espécie de ‘negação da negação’, uma negação da dicotomia estanque entre leituras ‘kantianas’ e ‘não-kantianizantes’ de Hegel, num movimento que bem que poderia nos conduzir ao reconhecimento, respaldado pelo próprio texto Hegeliano, do peculiar valor conferido por Hegel à sua reinterpretação de ideias fundamentais de Kant como uma forma privilegiada de acesso à sua filosofia. Proporemos abaixo um exercício que segue essa linha.

Primeiramente, gostaria de partir da teoria Hegeliana da eticidade como tentativa de resolver um dilema que poderia ser entendido como um ‘paradoxo da normatividade’ (1). Em seguida, proponho uma revisitação da forma como Hegel pretende, em geral, apropriar-se criticamente da noção de juízo reflexionante, relacionando essa temática à reinterpretação proposta por Hegel a noção kantiana de unidade sintética da consciência (2). Finalmente, gostaria de delinear a hipótese segundo a qual a ‘Doutrina do Conceito’ poderia ser interpretada como uma teoria da

³⁷ Professor adjunto no Departamento de Filosofia da UnB e no PPG-FIL/UnB. Bolsista Produtividade do CNPq.

formação de conceitos, capaz de estabelecer coordenadas fundamentais para a noção de espírito, bem como para a dimensão de sua efetivação (3).

1 O problema: o paradoxo da normatividade

A forma mais madura da filosofia prática de Kant insiste num procedimento de fundamentação moral que inverte projetos anteriores, ao propor uma dedução da liberdade a partir da consciência da facticidade da lei moral. O fato da razão deve, agora, demonstrar a realidade objetiva da moralidade e a efetividade da liberdade prática. Com essa solução, Kant legou à filosofia posterior uma dificuldade considerável: como apenas uma razão que se sabe livre pode se autodeterminar, não temos justamente como garantir que a autolegislação, atestada como um fato, seja produto de uma tal racionalidade, já que a consciência da liberdade lhe é necessariamente posterior.

Há razões para se acreditar que esse “paradoxo da normatividade” tenha estado entre os motivadores mais centrais para Fichte e Hegel. Pippin, por exemplo, sustenta que Hegel teria percebido o paradoxo como uma consequência da concentração subjetivista da noção kantiana de autodeterminação; e que, em segundo lugar, Hegel teria procurado resolvê-lo formulando um modelo societário, histórico e processual de autodeterminação.

A percepção desse paradoxo de fato aparece na crítica que Hegel faz à moral kantiana. Hegel se preocupa sobretudo com sua incapacidade para passar ao para ele necessário ponto de vista de uma doutrina da eticidade reflexiva, condizente com a concepção concreta de autodeterminação, de uma racionalidade que se dá a si própria sua efetividade. Em geral, a crítica de Hegel pode ser assim compreendida: em condições modernas de vida, o ponto de vista moral se tornou imprescindível, pois agora, mais do que em qualquer outra época, operamos sob a exigência historicamente produzida de um acolhimento autodeterminado ou autônomo de máximas. Entretanto, o ponto de vista instaurado pela pura e simples pressuposição da autodeterminação como capacidade subjetiva não é capaz em si mesmo de determinar o conteúdo de deveres particulares.

Assim, para Hegel, “é preciso pôr aqui a descoberto a falha desse ponto de vista, que está em lhe faltar toda articulação (*Gliederung*).” (HEGEL, 1970, 7, p. 252)

O memorável §135 da LFFD explicita as principais coordenadas da apreciação Hegeliana do caráter unilateral e, portanto, teoricamente indesejável, da moralidade kantiana. Segundo Hegel, apenas uma teoria normativa do mundo moderno como eticidade reflexiva é capaz, a um só tempo, de compatibilizar o reconhecimento do mérito do ponto de vista kantiano com a supressão de sua perigosa unilateralidade. O prejuízo consiste em que a permanência no ponto de vista da “pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever” (HEGEL, 1970, 7, p. 251), a insistência apenas na perspectiva do “pensamento da autonomia infinita da vontade” (HEGEL, 1970, 7, p. 251), não permite “a passagem ao conceito de eticidade” (HEGEL, 1970, 7, p. 251), ou seja, a uma teoria da modernidade política como visualização da aptidão de práticas e instituições historicamente impostas para se coadunarem com formas tipicamente modernas de justificação, ou, nas palavras de Hegel, o que poderia tornar possível uma “doutrina imanente do dever” (HEGEL, 1970, 7, p. 251). Em suma, para Hegel, a partir do ponto de vista da pura autodeterminação, “não se pode passar à determinação de deveres particulares” (HEGEL, 1970, 7, p. 251-252).

Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, prende-se paradoxalmente num vazio de práticas, valores e orientações prévias, num *point the view of nowhere*. E deseja com isso obter uma filosofia prática dotada de maior sensibilidade para o caráter incontornável das formas prévias de engajamento prático, nas quais sempre já nos encontramos. Disso deve resultar, pensa Hegel, uma teoria de deveres determinados, de normas, regras e práticas determinadas que, ainda que tenham sido historicamente produzidas, não sejam consideradas como por princípio extrínsecas à concepção da liberdade como autodeterminação. Ao contrário do estranhamento ratificado pelo kantismo, a filosofia tem que poder determinar o potencial das práticas para manifestarem formas emancipadas de engajamento, condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar junto de si no seu absolutamente outro.

Recentemente, Franz Knappik, num livro sobre a *Ciência da Lógica* como teoria da liberdade, generalizou o significado para Hegel da percepção do paradoxo da normatividade (KNAPPIK, 2012, p. 135). Para Knappik, justamente pelo fato de que Hegel desenvolve uma concepção de liberdade como autonomia baseada numa relação constitutiva entre normas, liberdade e autoconsciência, o tipo de objeção que

Hegel apresenta aos procedimentos formalistas e subjetivistas adotados por Kant na fundamentação da moral se revela como um caso específico de um problema mais amplo e recorrente, a saber: o problema do formalismo, que exigirá da teoria Hegeliana da liberdade como autonomia uma explicação convincente de como se pode passar de maneira imanente do indeterminado às determinações (KNAPPIK, 2012, p. 102-105). Talvez não se trate aí propriamente de uma generalização do problema, e sim de um mesmo problema visto por ângulos diferentes: a questão da estrutura lógica da autonomia e aquela da liberdade concreta. E tal questão apenas pode ser considerada se tivermos em vista a ligação mais visceral que se coloca para Hegel entre a liberdade como autonomia e o uso de conceitos.

Quanto a isso, Brandom tem contribuído, creio eu, para a percepção da importância em Hegel da relação entre a liberdade como autonomia e uso de conceitos. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente” (BRANDOM, 2002, p. 223). Acontece que, para Brandom, os lances inferenciais que nos permitem transitar pelo e consolidar o conteúdo conceitual são estruturados por Hegel justamente pela liberdade interpretada especulativamente como autonomia. “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia” (BRANDOM, 2002, p. 234).

Tais discussões antecipam um importante desiderato da estruturação lógica da autodeterminação em Hegel, a saber: elucidar a passagem do indeterminado às determinações, ou ainda, usando a terminologia de Kant, preferida por Hegel na introdução da *Doutrina do Conceito*, passar de forma imanente da unidade da autoconsciência aos conteúdos conceituais determinados. No entanto, uma concepção lógica da autodeterminação, capaz de escapar ao paradoxo da normatividade, apenas pode se tornar convincente sob a égide da tese mais enfática, desenvolvida por Hegel na *Ciência da Lógica*, de que o conceito dá a si mesmo sua efetividade. Vou passar agora à implicação de ambas as premissas na introdução da

Doutrina do Conceito, para em seguida mostrar a interpretação dessa tese do ponto de vista da teoria do espírito.

2 Doutrina do Conceito como Teoria da Normatividade Conceitual

Numa das frases mais citadas de sua *Ciência da Lógica*, Hegel diz que “com o conceito se abriu então o reino da *liberdade*” (HEGEL, 1970, 6, p. 250). Gostaria agora de discutir aspectos gerais da teoria Hegeliana do conceito, e isso de maneira a poder reter aqueles traços que podem auxiliar na interpretação da conexão, a que chegarei por último, entre a reformulação pretendida por Hegel da normatividade conceitual como autodeterminação e a noção de liberdade concreta.

Numa tentativa de resumir a concepção de dialética especulativa, convém retroceder ao parágrafo 55 do “conceito preliminar” da *Enciclopédia*, no qual Hegel discute a noção kantiana de juízo reflexionante – já que as considerações de Kant a partir dessa noção “seriam particularmente apropriadas para introduzir a consciência no apreender e pensar da ideia *concreta*” (HEGEL, 1970, 8, p. 139). Para Hegel, através dessa noção, Kant teria “expressado a representação, e mesmo o pensamento, da ideia” (HEGEL, 1970, 8, p. 139). Isso ocorre porque, segundo Hegel, a “representação de um *entendimento intuitivo*, de uma finalidade interna etc. ... é o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo. Por isso, a filosofia kantiana só se mostra especulativa nessas representações” (HEGEL, 1970, 8, p. 139). Ainda segundo Hegel, com tais ideias, Kant teria descoberto “a saída para escapar das *abstrações* do entendimento separador” (HEGEL, 1970, 8, p. 139).

Desse ponto de vista, a dialética especulativa é delineada em vista do que Hegel sustenta serem as insuficiências na compreensão que Kant tem da relação entre o determinante e o reflexionante. A “preguiça do pensamento”, que para Hegel caracteriza o pensamento kantiano neste ponto, faz com que tal relação seja pensada sob a égide da “separação do conceito e da realidade”. Para Hegel, ao contrário, “aqui se estabelece o pensamento de uma relação do *universal* do entendimento para com o particular da intuição “[...] Mas a isso não está unido o entender de que essa relação é a *verdadeira*, e mesmo que é a própria verdade. Antes, essa unidade é acolhida só como vem à existência nos fenômenos finitos, e como se mostra na experiência” (HEGEL, 1970, 8, p. 140).

Eis por que se poderia considerar, como um reposicionamento da relação kantiana entre o reflexionante e o determinante, a indicação feita por Hegel de abstração, dialética e especulação como “*momentos do todo lógico-real*, ou seja, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (HEGEL, 1970, 8, p. 167). Enquanto o lado abstrato corresponde ao pensar como operação do entendimento (*Verstand*), que fixa a determinidade subsistente para si contrapondo o universal ao singular, o conceito à intuição imediata (HEGEL, 1970, 8, p. 168), o momento dialético é “a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento ... o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado” (HEGEL, 1970, 8, p. 171-172).

Ora, se tivermos em vista que Hegel denomina de “momento especulativo” justamente a apreensão (*Auffassung*) da positividade, do caráter afirmativo contido na passagem (*Übergehen*) entre as determinações isoladas em sua dissolução (*Auflösung*), pelo que se alcança o pensamento concreto, a “*unidade de determinações diferentes*” (HEGEL, 1970, 8, p. 176), pode-se, com ajuda da enfática diferenciação kantiana entre o reflexionante e o determinante, visualizar o ponto de vista da dialética especulativa como compreensão da gênese das determinações conceituais fixas, tanto a partir do ordenamento conceitual “prévio”, imposto pretensamente desde fora ao material intuitivo, quanto a partir das demandas conceituais e expressivas desse último, uma compreensão provocada de forma imanente desde os próprios modelos conceituais em questão. Assim, a dialética especulativa rompe os limites da cognição meramente abstrata e determinante, penetrando na estruturação, imanente à realidade, do próprio conceito. Em suma, Hegel pretende que, com sua dialética especulativa, a racionalidade formal, resultante do processo de esclarecimento, tenha restituído seu direito de ir de maneira imanente além de si própria, participando de seu outro, compreendendo-o como constituinte de si mesma, expressando-o ao mesmo tempo em que se amplia numa dimensão objetiva, pela qual ‘sente’ em si o efeito de si mesma sobre o (seu) mundo.

Voltemos um pouco às circunstâncias filosóficas que conduzem, apesar disso tudo, Kant à discussão do problema da objetividade a partir de sua noção de juízo determinante. Nos *Prolegomena*, Kant declara ter sido movido a lidar com a refutação humiana da noção enfática de objetividade do conhecimento empírico. Em

boa medida, “a solução completa do problema de Hume” (KANT, 1968, IV, p. 313) como reabilitação da pretensão enfática de objetividade pode ser entendida como uma refutação do nivelamento, cometido por Hume, da noção de experiência (*Erfahrung*), refutação que é apoiada na tese de uma reciprocidade entre validade universal e validade objetiva (KANT, 1968, IV, p. 298), entre conceito e objeto. Para Kant, por não ter compreendido que a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, que ela exprime, portanto, a “unidade do objeto” (KANT, 1968, IV, p. 298), Hume acabou por rebaixar a experiência à dimensão solipsista de uma simples articulação, válida apenas para o indivíduo, de percepções cujo acesso lhe é privilegiado, isto é, como simples “juízo de percepção” (KANT, 1968, IV, p. 299).

Mas tal compreensão da base cognitiva para a produção do conhecimento comunicável e dotado de pretensão de objetividade não faz jus ao que Kant pretende que seja a conexão de eventos que se deve chamar de experiência (*Erfahrung*), da qual “exijo ... que esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias” (KANT, 1968, IV, p. 299). Eis por que, para Kant, caso aceitemos as conexões subjetivamente válidas de Hume como epistemicamente relevantes, devemos diferenciá-las categoricamente da *experiência* (*Erfahrung*) (KANT, 1968, IV, p. 300) enquanto estofado do conhecimento comunicável e capaz de honrar pretensões de validade objetiva discursivamente resgatáveis. “A experiência (*Erfahrung*) consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária” (KANT, 1968, IV, p. 305). Entretanto, como tal noção de *experiência* repousa sobre a unidade sintética de uma *consciência geral* pensada na categoria, abre-se, com esta crítica de Kant a Hume, para a filosofia posterior, a questão da estruturação conceitual das pretensões de objetividade, ou seja, a questão da relação imanente entre conceito e objeto.

Persigo agora uma tendência que reconheço entre alguns bons comentadores da *Lógica* de Hegel, a saber: levar a sério a centralidade conferida por Hegel, em sua teoria do conceito, à noção kantiana que constitui a dedução transcendental das categorias, a “unidade sintética originária da apercepção”, que Hegel reconhece de maneira entusiástica num trecho famoso como uma das “mais profundas e corretas ideias que se encontram na Crítica da Razão Pura” (HEGEL, 1970, 6, p. 253). Para

Hegel, o vigor dessa noção repousa em que ela pretende “alçar-se, para além da mera representação da relação na qual o eu e o entendimento, ou seja, os conceitos, se encontram com respeito a uma coisa ou a suas propriedades ou acidentes, avançando na direção do pensamento” (HEGEL, 1970, 6, p. 253). De acordo com Hegel, Kant teria antecipado em parte sua própria posição segundo a qual o conceito não seria apenas “pressuposição subjetiva, mas antes [...] uma *fundamentação absoluta*” (HEGEL, 1970, 6, p. 244). “Kant foi além dessa relação exterior do entendimento enquanto faculdade dos conceitos e do próprio conceito, alcançando o *Eu*” (HEGEL, 1970, 6, p. 253).

Nas mãos de Hegel, a unidade sintética da apercepção deixa de ser apenas a condição transcendental da experiência e se torna, bem além disso, a própria explicação de como se formam em geral nossos conceitos, conceitos esses a que já estamos permanente recorrendo não apenas na própria experiência e em todo discurso marcado por pretensões de objetividade, mas mesmo no registro filosófico da explicação de sua possibilidade. Eis aí outra possível enunciação para o paradoxo da normatividade: no discurso sobre condições de possibilidade de conceitos, os próprios conceitos já estão sendo usados, sínteses já terão sido produzidas. Nas palavras de Hegel, “para a indicação de um conceito ou para definir um gênero, o qual por sua vez já não é propriamente universalidade abstrata, exige-se expressamente também a *determinidade específica*” (HEGEL, 1970, 6, p. 259). Não se trata, portanto, propriamente de uma radicalização da ideia da unidade da consciência como base transcendental do conceito, mas antes de sua compreensão consequente enquanto nexos ao qual devemos em geral a formação de conceitos que sempre já usamos com algum grau de pretensão de objetividade. Corretamente compreendida, a unidade sintética da consciência não apenas torna possível conceitos num sentido mentalista, como para Kant, mas antes forma as nossas pretensões discursivas de objetividade consolidadas em conceitos. “Foi antes apresentado a partir da dedução kantiana das categorias que segundo as mesmas o *objeto (das Objekt)*, enquanto aquilo em que o múltiplo da intuição está *unificado*, apenas é essa unidade *através da unidade da autoconsciência*. A *objetividade do pensamento* é aqui, portanto, enunciada de maneira determinada, uma identidade do conceito e da coisa, a qual é *a verdade*” (HEGEL, 1970, 6, p. 261).

Talvez devêssemos entender que aquilo que pretende Hegel nesse ponto é um duplo movimento: a destranscendentalização da unidade da consciência e o correspondente abandono de uma noção mentalista de conceito. Para Hegel, o conceito é antes o resultado da atuação processual da unidade da consciência. Ao invés de uma instância mental, pressuposta como dada definitivamente, tem-se agora o conceito como a pretensão de objetividade resultante do processo cognitivo. “Segundo essa exposição, a unidade do conceito é aquilo através do que algo não permanece na mera *determinação do sentimento, intuição* ou na mera *representação*, mas antes se torna *objeto (Objekt)*, cuja unidade objetiva é a própria unidade do eu consigo mesmo” (HEGEL, 1970, 6, p. 254).

Assim, Hegel interpreta a “tese semântica do idealismo, a qual identifica a unidade do sujeito com a unidade do conceito” (BERNSTEIN, 2006, p. 95) não no sentido de uma teoria das condições de possibilidade da experiência, mas no quadro de uma explicação da formação dos conceitos e da reconstrução dos modos de articulação e justificação do conteúdo conceitual. Hegel sustenta basicamente que nossa experiência é toda ela mediada por conceitos. Temos de recorrer a conceitos para fazer experiência, pois são eles o nexo que permite erguer, reformular, corrigir pretensões de objetividade. Usar conceitos significa nos mover pelas inferências através das quais os conteúdos conceituais são consolidados, diferenciados e determinados.

Hegel é um kantiano porque para ele o que nos permite fazer a referência de conceitos a conceitos, referências por meio das quais explicamos proposicional e inferencialmente tais conceitos, justificamos seu uso e seu conteúdo, é o fato de eles serem normas semânticas, regras estruturadas pela unidade da autoconsciência. Hegel não é um kantiano porque, ao compreender o conceito como passagem necessária do a posteriori ao a priori, do conteúdo a forma, elimina a exigência de que conteúdos tenham de nos ser dados para fazermos experiência: o conceito é indelimitado, de maneira que não temos intuições, sentimentos, impressões que possam ser acessadas não-conceitualmente e, mesmo assim, pretender objetividade. Conceitos são justamente aquilo que forjamos em contato com o que desejamos conhecer por meio deles. Hegel deixa assim o peso da prova para os defensores de “puros conteúdos”, e nisso se aproxima de Wittgenstein: teria que ser possível uma ostensão imediata de conteúdos puramente privados.

No entanto, justamente por isso, Hegel precisa defender uma concepção de racionalidade, o espírito, que, ao invés de se cindir entre o universal e o singular, o racional e o histórico, o a priori e o a posteriori, é justamente o que nos permite que tais polos possam vir a ser em geral enquanto diferenciados, conhecidos, compreendidos e conceituados. É o espírito como unidade imediata de universalidade e singularidade, de subjetividade e personalidade individual que, enquanto conceito, enquanto processo cognitivo, forma os conteúdos que pretendemos como objetivos.

O conceito, na medida em que ele avançou até uma tal *existência*, a qual é ela mesma livre, não é nada outro senão o *Eu* ou a pura autoconsciência. Eu realmente *posso* conceitos, isto é, conceitos determinados ... Pois o *Eu* é *primeiramente* essa pura unidade que se relaciona a si mesma, e isso não de maneira imediata, e sim enquanto faz abstração de toda determinidade e conteúdo, retornando à liberdade da indelimitada (*schränkenlosen*) igualdade consigo mesma ... *Em segundo lugar*, o *Eu* é, da mesma maneira, imediatamente, enquanto negatividade que se relaciona a si mesma, a *singularidade*, absoluto ser-determinado, o qual se contrapõe a outro e o exclui, a saber: *personalidade individual*. Aquela absoluta *universalidade*, que é ao mesmo tempo imediatamente absoluta *singularização* ... tal constitui propriamente a natureza do *Eu* enquanto *conceito* (HEGEL, 1970, 6, p. 252).

3 Liberdade Concreta e a Interpretação Especulativa da Autodeterminação

Para concluir, gostaria de apresentar duas ideias importantes relacionadas ao modo como Hegel entende a amplitude processual da formação de conceitos, delineada acima a partir de sua *Ciência da Lógica*. Primeiramente, trata-se de indicar como a ideia de uma constituição dialética do eu será operacionalizada na filosofia do espírito. Em segundo lugar, gostaria de voltar ao tema de como essa mesma constituição dialética animará o conceito Hegeliano de liberdade concreta.

Ora, é essa mediação recíproca da autorrelação e da relação a outro, que é constitutiva do espírito, que se torna, como diz Hegel, um “prodígio inaceitável” do ponto de vista da conexão exterior entre causa e efeito, passível de ser alcançada pelo entendimento. Ademais, é ela também que traz importantes consequências à compreensão Hegeliana de filosofia prática.

A filosofia Hegeliana do espírito tem como ponto de partida justamente a solução, viabilizada por sua concepção lógica do conceito, daquilo que, como vimos, segundo comentadores contemporâneos, como Robert Pippin, poderia ser chamado

de “paradoxo da normatividade”, um problema legado pela discussão kantiana do fato da razão: para saber-se objetivamente como autolegislação, enquanto um fato, a razão já tem de ser, de antemão, capaz de autodeterminação. Hegel resolve essa *petitio principii* vendo o espírito como constituído pela e na própria dinâmica da autodeterminação, aquela mesma dinâmica que a *Ciência da Lógica* expõe como estruturando o conceito, enquanto forma concreta, infinita, da inteligibilidade. “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do Outro, mas no Outro; não chega à efetividade pela fuga perante o Outro, mas pela vitória sobre ele” (HEGEL, 1970, 6, § 382).

Portanto, o espírito é, em geral, para Hegel, a vida humana enquanto intrinsecamente estimulada pela tensão entre o singular e o universal, entre processos modernamente intensificados de justificação e as práticas compartilhadas. Assim como, para Hegel, razão e história, forma e conteúdo, sujeito e objeto jamais logram saltar para fora da interação originária, tampouco sucumbe sua filosofia ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento” (HONNETH, 1992, p. 93), com uma abstração procedimental da interação prática prévia entre dever e inclinação, ou entre a normatividade e práticas compartilhadas, interação que, na terminologia Hegeliana, se torna reconhecível pela dialética do finito e do infinito. “O espírito é, por isso, *tanto* infinito *quanto* finito, e *nem* é só um *nem* é só o Outro: permanece infinito em sua finitização, porque supera em si mesmo a finitude; nada nele é algo fixo, algo essente; mas, antes, tudo nele é apenas um ideal, algo que só aparece” (HEGEL, 1995, § 385).

Entretanto, a modernidade tende em geral a compreender mal seu grande baluarte, a liberdade, mesmo (e, em muitos sentidos, talvez principalmente) quando a confunde com a autodeterminação subjetiva. A vontade livre em si e para si, célula-tronco da filosofia Hegeliana do direito, é a tentativa de vencer, do ponto de vista de uma filosofia política, de uma filosofia social e de uma teoria da justiça, essa unilateralidade, conduzindo à apreensão da imbricação entre as práticas compartilhadas e institucionalizadas, por um lado, e a forma paradigmática dos processos modernos de justificação e legitimação.

É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre e abarca* o seu objeto, que *perpassa a sua determinação*, que nela é idêntico consigo. – O

universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de *racional* e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa (HEGEL, 1970, 7, p. 74).

Para concluir a trajetória que propus, vejamos como Hegel pensa, a partir da teoria da normatividade conceitual, a concretude de sua concepção de autodeterminação no contexto da objetivação do espírito. “A *ciência filosófica do Direito* tem por objeto a *ideia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação (HEGEL, 1970, 7, p. 28). Hegel sugere, no decorrer do texto, que a filosofia tem a ver sobretudo com a indicação da unilateralidade e inverdade de “meros conceitos” (*bloÙe Begriffe*), ou seja, com a crítica de compreensões da realidade a que comumente se recorre, mas que são incapazes de pensar seu próprio lastro institucional. Mas o que mais interessa à filosofia, desvencilhando-se dos meros construtos do entendimento, é mostrar que “é o *conceito* ... o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade” (HEGEL, 1970, 7, p. 29), isto é, desenvolver a teoria da normatividade conceitual capaz de abranger o pensamento de sua própria efetividade: apenas uma teoria da normatividade capaz de corresponder ao desiderato por uma apreensão de sua institucionalidade faz jus ao emblema mais sofisticado da modernidade, isto é, a liberdade como autodeterminação, como racionalidade que dá a si mesma seu conteúdo. “A *configuração (Gestaltung)* que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*” (HEGEL, 1970, 7, p. 29). Na medida em que revela o subjetivismo de sua concepção de autodeterminação, revela-a como mero conceito e, por isso, como unilateral; na medida em que ousa pensar a componente institucional como intrinsecamente atrelada à normatividade conceitual, faz jus, de maneira radical, à própria noção de autodeterminação, forjando um robusto conceito de liberdade: “a ideia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí” (HEGEL, 1970, 7, p. 29).

Referências

BERNSTEIN, Jay M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and Future of Critical Theory*. Routledge: New York, 1995, p. 19-50.

BERSTEIN, Richard. *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge, 2010.

BRANDON, Robert. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

FISCHBACH, Franck. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

FORST, Rainer. Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte. In: HONNETH, Axel *Kommunitarismus und Liberalismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-nacional: Ensaio Político*. Littera Mundi: São Paulo, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus. In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002b, p. 280-305.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, Axel. *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HONNETH, Axel. Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung. In: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

HONNETH, Axel. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: Merker, B. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis, 2004.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007

Mead, Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

KANT, Immanuel. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KNAPPIK, Franz. *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie der autonomen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 2012.

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

PATTEN, Alan. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PIPPIN, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PUTNAM, Hilary. *Werte und Normen*. WINGERT, L. & GÜNTHER, K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 280-313.

PUTNAM, Hilary. Antwort auf Jürgen Habermas In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002a, p. 306-321.

PUTNAM, Hilary. *Colapso da Verdade e outros Ensaio*s. Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras.

QUANTE, M. 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002b.

PUTNAM, Hilary. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

REDDING, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York, 2007.

ROCKMORE, Tom. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press: New York, 2005.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1979.

SIEP, Ludwig. 1992. Was heißt: Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit. In: *Hegels Rechtsphilosophie. In: Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 217-39.

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

THEUNISSEN, Michael. Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. In: Henrich, D.; Horstmann, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, 1982, p. 317-81.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe. In: 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

2. LÓGICA E MORALIDADE: O DESENVOLVIMENTO DA VONTADE SUBJETIVA À LUZ DO DEVER SER

Welson Alcantara Oliveira Silva³⁸

Se tomarmos como ponto de partida da nossa discussão o parágrafo 33 da Filosofia do direito, veremos que a moralidade constitui o momento reflexivo da autoconstituição do Espírito Objetivo. A partir da existência exterior, a vontade se volta para dentro de si, determinando-se como uma singularidade subjetiva. Arelado ao seu vir a ser para si está sua oposição ao Universal, que se divide em dois aspectos: um, interior, é o Bem; o outro, exterior, diz respeito ao mundo existente. Trata-se, em outros termos, de dois lados da Ideia, inseridos num processo de mútua mediação; nesse registro, a moralidade se constitui como a esfera do direito da vontade subjetiva em relação aos *direitos* do mundo e da Ideia, mas apenas em sua essencialidade. Inicialmente limitada a este ser-em-si, a Ideia passa, no domínio da vontade moral, por uma cisão, de modo a adquirir uma existência particular, enquanto uma vontade para si essente (Cf. HEGEL, 1989, p. 87, §33).

No parágrafo 106, Hegel explicita os principais elementos do desdobramento do conceito da vontade moral. Desse modo, uma vez que o conceito, a saber, a vontade universal, essente em si, tem como determinidade a própria subjetividade que, enquanto vontade de um indivíduo consciente de si, possui, ao mesmo tempo, uma realidade no mundo, a vontade do sujeito moral se revela constitutiva da própria existência do conceito, de seu lado real. Sendo assim, a Ideia da liberdade, que é a própria vontade essente em si, precisa da mediação da subjetividade para que venha a ser efetiva. Ainda de acordo com Hegel, o processo desse lado real do conceito se caracteriza do seguinte modo:

[...] superar a vontade, que de início só é para si, que é imediatamente idêntica apenas *em si* com a vontade universal ou essente *em si*, segundo a diferença, na qual ela se aprofunda em si, e pô-la para si como *idêntica* com a vontade essente em si. Assim, esse movimento é a elaboração desse doravante solo da liberdade, da subjetividade, [e consiste em] tornar a mesma, que inicialmente é *abstrata* e diferente do conceito, igual ao mesmo e, através disso, obter para a Ideia sua verdadeira realização, – que a vontade subjetiva também se determine como objetiva, e assim, verdadeiramente concreta (HEGEL, 1989, p. 204-205, §106).

38 Doutorando em Filosofia pela EFLCH – UNIFESP. Bolsista CAPES-DS. E-mail: welsonalcantara@yahoo.com.br.

No trecho acima, temos a suma do processo constitutivo da vontade moral. Enquanto para si essente, voltada para seu interior, a vontade possui uma identidade apenas essencial com o seu próprio conceito. A expectativa é que o desdobramento das mediações da esfera moral explicita a necessidade e a efetivação da identificação da vontade em sua realidade particular subjetiva com sua universalidade conceitual, pois disso depende a realização da Ideia em sua verdade. Está em causa, então, a superação dos fantasmas da unilateralidade, seja da objetividade abstrata do direito, seja da subjetividade igualmente abstrata da vontade moral. Aqui, há que se lidar com o formalismo da moralidade, tendo como preocupação a distinção entre seu aspecto positivo – concernente ao caráter formal [*das Formelle*] da vontade – e, por outro lado, a degeneração da autodeterminação da vontade em formalismo e subjetivismo moral.

Do ponto de vista formal, a ambivalência da vontade subjetiva se faz notar com alguma clareza no parágrafo 108, já que ela é apresentada como “*abstrata, limitada e formal*”, em razão da imediaticidade de seu ser para si e de sua diferença para com o seu conceito. Em outros termos, a ausência de uma identidade concretizada entre o conceito e a realidade da vontade moral no plano mundano funciona como uma barreira que separa a vontade de sua meta, a saber, vir a ser *em si e para si*. Via de regra, insiste-se nesse aspecto negativo do formalismo da vontade moral, mas Kervégan, amparado pelo próprio texto dos *Grundlinien*, nos adverte a também considerar o que há de positivo no caráter formal da subjetividade, já que esta última não se acha aprisionada em seu formalismo; antes, enquanto autodeterminação infinita da vontade moral, a subjetividade constitui seu caráter formal [*das Formelle desselben*]. De fato, a moralidade subjetiva é compreendida por Hegel como o ponto de vista da *relação*, da *exigência* e do *dever ser*, pois o formal e o real da vontade ainda não chegaram à identidade. Numa nota acerca do parágrafo em questão, Kervégan escreve o seguinte:

1. *das Formelle*. Ao encontro da conotação negativa que normalmente se atribui ao “formalismo”, Hegel salienta, aqui, tal como na *Lógica*, a positividade da forma, quando ela é compreendida no sentido dinâmico de princípio de enformação ou de configuração. É com base nessa acepção que ele pode escrever: “sem dúvida, a lógica é a ciência *formal*, mas ela é a ciência da *forma absoluta*, que em si é totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade*. (*WdL* III p. 25; *SL* III p. 56).³⁹

³⁹ HEGEL, 2013, p. 262, §108, nota 1.

Assim, por um lado, o persistir da vontade moral em seu formalismo a condenaria à estagnação ou até mesmo à perversão; por outro lado, a forma absoluta consiste justamente no princípio dinâmico que impele a vontade na direção de sua identificação com o universal, de modo que a Ideia da liberdade obtenha realidade efetiva. Decerto, o ponto de vista moral se revela ambivalente e exposto aos perigos extremos da degeneração formalista e subjetivista, porém, há que se conservar em mente o papel mediador da subjetividade moral com relação à objetividade abstrata do direito e à objetividade concreta da eticidade. Neste contexto, a análise da moralidade tem por objeto a ação, sob o prisma de sua imputabilidade ao sujeito agente e das normas constitutivas da estrutura do agir, assim como do mundo no qual o agir humano tem lugar.

O dinamismo da autodeterminação da vontade moral se explicita como uma inquietude e atividade que ainda não alcançou o *essencial*. Tendo em vista essa limitação, Hegel antecipa o lugar da realização efetiva da identidade a vontade para si essente e a vontade essente em si, a saber, o plano ético, no qual a vontade tem seu próprio conceito por conteúdo. Por enquanto esse processo de identificação se limita a um dever ser [*Sollen*], em função do qual a subjetividade moral tem de lidar com algo alheio a ela mesma, que consiste numa duplicidade: “o caráter substancial do conceito e o existente de modo exterior [*das äußerlich Daseiende*]” (Cf. HEGEL, G. W. F., 2013, p. 207, adendo ao §108). Nas palavras de Kervégan, o sujeito moral se vê na necessidade de agir e, desse modo, colocar-se diante de outras vontades subjetivas, bem como de um mundo que opõe resistência ao seu querer. Apesar dos conflitos que aparecem no ponto de vista moral, o estudioso francês mantém firme sua posição, segundo a qual a autonomia da vontade subjetiva no plano da moralidade se mostra imprescindível para o vir a ser efetivo da liberdade objetiva. Por conseguinte, longe de reduzir a forma do dever ser a mera incompletude, Kervégan destaca a sua força expressiva da necessidade, para a vontade moral, de romper o invólucro de sua própria subjetividade e realizar-se efetivamente por meio de uma relação concreta com o mundo e com outros sujeitos (Cf. KERVÉGAN, 2013, p. 62).

Doravante, nossa atenção se volta para o texto da *Lógica*, no qual Hegel destaca o papel fundamental do *dever ser* em relação à metafísica e, mais especificamente, à filosofia moral. Contudo, faz-se necessário contextualizar a abordagem hegeliana desse conceito no processo de explicitação das determinações

relacionadas à *finitude*:

O ser-aí é determinado; algo tem uma qualidade, e não apenas é determinado nela, mas delimitado; sua qualidade é seu limite, na posse da qual ele permanece ser-aí inicialmente afirmativo, tranquilo. Mas essa negação desenvolvida, de modo que a oposição de seu ser-aí e da negação como limite imanente a ele mesmo seja o ser em si do algo e este seja, assim, apenas vir a ser nele mesmo, constitui sua finitude (HEGEL, 1986, p. 191).

O filósofo abre o tópico sobre a finitude com a abordagem do caráter determinado do ser-aí. Dotado de uma qualidade, algo é determinado e, além disso, delimitado nela, e essa qualidade constitui seu limite. De posse dessa qualidade, o algo persiste como um ser-aí afirmativo, em estado de repouso. Contudo, Hegel afirma que a negação aqui em causa passa por um processo de desenvolvimento e, assim, a oposição do ser-aí e da negação – um limite imanente ao próprio ser-aí – é o ser em si do algo, sendo este, por sua vez, o que se mostra no seu movimento de vir a ser em si mesmo. O desenvolvimento dessa negação constitui a finitude do algo.

Porém, o que significa a afirmação de que as coisas são *finitas*? Não basta dizer, com isso, que as coisas possuem determinidade ou descrever a qualidade como realidade e determinação essente em si; antes, é preciso ter em mente que as coisas não são simplesmente limitadas, uma vez que elas continuam existindo fora do seu limite, fazendo-se necessário, assim, compreender que o *não-ser* é constitutivo de sua natureza, de seu ser. Nas palavras de Hegel:

As coisas finitas *são*, mas sua relação consigo consiste em que elas se relacionem consigo como *algo negativo* e, precisamente nessa relação consigo, remeter para além de si, para além de seu ser. Elas *são*, mas a verdade desse ser é seu *fim*. O finito não apenas se transforma, como algo em geral, mas ele *perece*, e não é apenas possível que ele pereça, de modo que ele pudesse ser, sem perecer. Mas sim, o ser das coisas finitas como tal consiste em ter o germe do perecer como seu ser em si; a hora de seu nascimento é a hora de sua morte (HEGEL, 1986, p. 191-192).

Na sua relação *negativa* consigo, as coisas finitas apontam para além de seu próprio ser, cuja verdade consiste no seu fim. O *perecer* é intrínseco ao ser do finito, de modo que este não está sujeito apenas a um processo de constante transformação; além disso, o perecer não se reduz a uma simples possibilidade para o finito, mas é aquilo que o constitui; desde o momento em que ele vem para a existência, encontra-se destinado para a morte.

Hegel, então, trata da *imediatez da finitude*, introduzindo o assunto como segue: “O pensamento da finitude das coisas traz consigo essa tristeza, porque

ele é a negação qualitativa levada ao cume, e na simplicidade de tal determinação não é mais deixado para elas um ser afirmativo, diferente de sua determinação para o declínio” (HEGEL, 1986, p. 193). Conforme o texto, pensar que as coisas possuem um fim provoca tristeza no homem, já que com a finitude temos a negação qualitativa no nível mais extremo. Com ela, a única determinação que resta para as coisas existentes é o perecer e, desse modo, elas carecem de uma determinação afirmativa. De acordo com Hegel, a simplicidade qualitativa da negação é a razão pela qual a finitude se mostra como a categoria mais rígida do entendimento. Tal categoria retrocedeu para a oposição entre o nada e o perecer, de um lado, e o ser, de outro. A finitude consiste na negação fixada em si e se acha numa rígida oposição para com o afirmativo. Lendo Hegel, podemos entender que o finito se deixa levar no rio da transitoriedade, tendo como determinação o seu único fim. Mas ele não aceita uma ligação com seu afirmativo, a saber, o infinito; antes, uma vez que ele está posto de modo inseparável do seu nada, não há nenhuma viabilidade de reconciliação do finito com o afirmativo, que é seu outro.

A determinação das coisas finitas não é outra do que seu *fim*. O entendimento permanece nessa tristeza da finitude, uma vez que ele faz do não-ser a determinação, e ao mesmo tempo o faz *imperecível* e *absoluto*. Sua transitoriedade só poderia perecer em seu outro, no afirmativo; assim, sua finitude se separaria delas; mas ela é sua qualidade imperecível, isto é, que não passa para seu outro, ou seja, que não passa para seu afirmativo; *assim, ela é eterna* (HEGEL, 1986, p. 193-194).

Pelo trecho destacado, compreendemos que a única determinação que as coisas finitas possuem é a que concerne a seu fim. Por causa disso, o entendimento não sai da tristeza devido a finitude, já que, na sua ótica, tudo é passageiro, fadado ao desaparecimento da existência. Na verdade, tudo é finito, menos a própria finitude que é cristalizada e tornada algo absoluto e imperecível. O fim da transitoriedade se daria no afirmativo, ou seja, naquilo que não é transitório, o infinito. Mas a finitude não pode ser separada das coisas finitas, já que ela é apresentada como a qualidade *imperecível* das coisas *perecíveis*. Assim sendo, a finitude se mostra como eterna, já que não realiza a passagem para o seu outro, o afirmativo, o infinito.

Porém, para Hegel, nenhuma filosofia ou visão do entendimento teria a pretensão de defender a tese do caráter absoluto do finito. Muito pelo contrário, eles defendem que o finito diz respeito ao que é limitado e perecível, e não, o imperecível; isso faz parte da determinação e expressão do finito, de modo imediato. Neste

registro, está em questão, para Hegel, a persistência ou não na finitude do ser, assim como a permanência ou o perecimento da transitoriedade. Para a visão do finito, que torna o perecer o que há de último, a transitoriedade não perece. Segundo tal visão, finito e infinito são incompatíveis, não podendo ser reunidos e, por essa razão, o finito se revela absolutamente contraposto ao infinito.

Segundo o filósofo, na visão do finito, o infinito obtém o atributo de ser absoluto; por sua vez, o finito permanece fixo em contraposição ao infinito, na condição de negativo dele. Nessa situação, o finito se mostra como o que não pode ser reunido com o infinito e persiste como se fosse absoluto do seu próprio lado. Caso recebesse afirmação do infinito, o finito pereceria, porém tal reunião do finito com o infinito é considerada algo impossível. Já que o finito não pode permanecer em contraposição ao infinito, mas perecer, então o afirmativo não é o que há de último, mas sim o perecer. Na hipótese de o finito não perecer no afirmativo e, em consequência disso, seu fim ser tomado como sendo o *nada*, então estaríamos novamente às voltas com o nada abstrato, que há muito foi deixado para trás.

Contudo, nesse nada, que deve ser *apenas* nada e ao qual, ao mesmo tempo, é atribuído uma existência no pensar, representar ou pronunciar, aparece a mesma contradição que foi apontada no finito, apenas que lá ela apenas *aparece*, mas na finitude é *expressa*. Lá ela aparece como subjetiva, aqui é afirmada, o finito *está perenemente* contraposto ao infinito, *seria* o nulo em si e seria *como* nulo em si. Deve-se trazer isto à consciência; e o desenvolvimento do finito mostra que ele, ao ser em si essa contradição, perece, mas nisso a resolve efetivamente; não que ele seja apenas transitório e pereça, mas que o perecer, o nada, não é o último, mas sim perece (HEGEL, 1986, p. 195-196).

Atribuir ao *nada* existência, seja no pensamento, na representação ou na linguagem, se revela tão contraditório quanto cristalizar a oposição entre finito e infinito, de modo que o primeiro acaba se mostrando como absoluto. Porém, agora na finitude, a contradição é expressa e afirmada, de modo que o finito se encontra numa contraposição fixa e persistente para com o infinito. Contudo, em seu desenvolvimento, o finito está votado ao perecimento, o que implica a resolução da contradição. Entretanto, não se trata de afirmar unicamente a transitoriedade do finito; antes, é preciso esclarecer que o nada, o perecer, não é o que há de último, mas tem como destinação o perecimento.

Neste momento, chegamos ao núcleo de nossa abordagem, onde teremos que tratar dos conceitos de *limitação* [*Schranke*] e dever ser [*Sollen*]. Segundo Hegel, a contradição que discutimos há pouco reside no fato de que “o algo é finito ou que o

finito é” (HEGEL, 1986, p. 197). Porém, em vez de ser posto de modo abstrato, o algo – que também se pode compreender como o ser – é subordinado a um processo de reflexão e desenvolvimento, na forma de um ser dentro de si. Assim, o algo se mostra como o que possui em si uma determinação e condição e, particularmente, um *limite* [*Grenze*]. Este consiste na finitude, já que constitui a qualidade do ser em si do algo e é imanente a ele. Hegel, então, passa a considerar os momentos contidos no conceito do algo finito.

De acordo com o filósofo, tanto determinação como condição se revelaram, para a reflexão exterior, como *lados*. A determinação já continha o ser outro como o que faz parte do em si do algo. Por conseguinte, deve-se entender a exterioridade do ser outro em dois sentidos: num, ela encontra-se na interioridade do algo; noutra, há uma diferença persistente dessa exterioridade para com a interioridade e, embora ela seja exterioridade como tal, se acha *no* algo. Para Hegel, o ser outro recebe a determinação de *limite* ou de negação da negação e, nessa medida, ele, enquanto ser outro que é inerente ao algo, é posto como a relação de determinação e condição, de modo que a unidade do algo consigo diz respeito tanto à determinação quanto à condição. Tal unidade se caracteriza como a relação do algo que se volta contra si mesma, que concerne a uma relação que tem a função de negar o limite que é inerente ao algo, relação esta que faz parte da determinação essente em si do algo.

O ser idêntico consigo possui uma relação com si mesmo que pode ser vista como uma relação com o próprio não ser dele. Entretanto, essa relação com o não ser é compreendida por Hegel como uma *negação da negação*, onde o não ser é negado e o ser-aí [*Dasein*], na medida em que é a qualidade constitutiva do ser em si, é conservado nele. O passo seguinte consiste na introdução do conceito de *limitação* e do *dever ser*:

O próprio limite do algo, assim posto por ele como um negativo, que ao mesmo tempo é essencial, não é apenas limite como tal, mas sim *limitação*. Mas a limitação não é unicamente o posto como negado; a negação é de duplo viés, uma vez que posto por ela como negado é o *limite*; a saber, este é o que há de comum entre o algo e o outro, e também, determinidade do *ser em si* da determinação como tal. Com isso, esse ser em si é como a relação negativa com seu limite que também difere dele, consigo como limitação, dever ser (HEGEL, 1986, p. 198).

Do limite do algo como tal, resulta o conceito de limitação, na medida em que o algo põe seu limite como um negativo que, simultaneamente, é dotado de essencialidade. Hegel ressalta o duplo sentido da negação concernente à limitação: o

limite diz respeito àquilo que o algo e o outro partilham em comum e, por outro lado, é apontado como a determinidade que constitui o ser em si da determinação. Desta maneira, o ser em si é compreendido como a relação consigo, de caráter negativo, que se caracteriza como limitação, dever ser.

Conforme o pensamento hegeliano, no algo reside um limite que se mostra como limitação, na medida em que é ultrapassado pelo algo, de modo que este se relaciona com o limite como aquilo que não existe. Como que do lado do limite, encontra-se o ser aí do algo num estado tranquilo de indiferença. Porém, o ultrapassamento do limite, por parte do algo, ocorre quando este é o ser-suprimido do algo, assim como o ser em si negativo perante ele. Além disso, o limite, enquanto inserido na determinação, é descrito como sendo a própria limitação, razão pela qual o algo ultrapassa a si mesmo.

Segundo Hegel: “*Portanto, o dever ser contém esta dupla determinação: uma vez ela é como determinação essente em si perante a negação, mas outra vez, a mesma é como um não ser que, enquanto limitação, é diferente dela, mas, ao mesmo tempo, é a própria determinação essente em si*” (HEGEL, 1986, p. 199). O dever ser possui como determinação aquela que é em si e faz frente a negação e, em outro sentido, se caracteriza como um não ser que, na condição de limitação difere da determinação no primeiro sentido, embora signifique, simultaneamente, a determinação que é em si. Desse modo, o finito é determinado como a relação que se estabelece entre sua determinação e seu limite. Em semelhante relação, a determinação diz respeito ao *dever ser*, enquanto o limite concerne à *limitação*. Tanto o dever ser quanto a limitação consistem em momentos do finitos e, por causa disso, também são finitos. Entretanto, o dever ser só é limitado para nós ou em si; por sua vez, a limitação se acha posta como aquilo que é finito. A limitação do dever ser, que decorre de sua relação com o limite que lhe é inerente, encontra-se envolvida no ser em si, uma vez que ele é posto na condição de ser em si, em conformidade com seu ser-aí, que é sua determinidade diante da limitação. Na sequência de sua exposição, Hegel escreve:

O que deve ser, é e ao mesmo tempo *não é*. Se fosse, então simplesmente *não deveria ser*. Portanto, o dever ser tem essencialmente uma limitação. Essa limitação não é algo alheio; *o que apenas deve ser é a determinação*, que agora é posta, como ela de fato é, a saber, ao mesmo tempo, apenas uma determinidade (HEGEL, 1986, p. 199).

Na passagem acima, percebemos a ambivalência inerente ao dever ser. Ele

nem é um puro nada, nem é um ser plenamente realizado. Em razão dessa sua característica ambivalente, na essência do dever ser se acha uma limitação, que não pode ser considerada como algo alheio. Neste momento, põe-se uma determinação – que é definida como aquilo que tão somente deve ser – enquanto o que realmente a constitui, a saber, uma determinidade.

Em sua determinação, o ser em si do algo é rebaixado para o nível do dever ser, uma vez que o que constitui seu ser em si é tomado como *não ser*, em um aspecto semelhante. Neste registro, o ser em si, na condição de uma negação (negadora), encontra-se em unidade com outra negação, dentro do ser em si. Do ponto de vista qualitativo, essa outra negação é tida como um outro limite e através dele a unidade da primeira negação com a outra se estabelece como relação com ele. O finito tem como sua determinação própria a sua limitação e esta, por sua vez, se caracteriza como ela mesma e como dever ser. A limitação é o que há de comum entre ela mesma e o dever ser, assim como aquilo no qual os dois possuem identidade.

Mas além disso, o finito, enquanto dever ser, vai *além* de sua limitação, a mesma determinação, que é sua negação, também é superada e, assim, é seu ser em si; seu limite também não é seu limite.

Assim, como *dever ser*, algo é *elevado acima de sua limitação*, mas, inversamente, tem apenas sua *limitação* como dever ser. Ambos são inseparáveis. Algo tem uma limitação, na medida em que ele tem a negação em sua determinação, e a determinação também é o ser superado da limitação (HEGEL, 1986, p. 200).

Como dever ser, o finito transpõe o marco de sua própria limitação. Assim, ocorre a superação da determinação que consiste na negação do finito, se caracterizando, então, como seu ser em si. “*Seu limite também não é seu limite*”: essa frase um tanto enigmática, parece apontar para a existência do limite para o finito e, ao mesmo tempo, para a superação do mesmo, na condição de limitação. O algo, na condição de dever ser é alçado para um nível superior ao de sua limitação e, por outro lado, unicamente sua limitação tem validade para ele como um dever ser. Para Hegel, não se pode separar limitação e dever ser, e algo, na medida em que possui, em sua determinação, a negação, tem uma limitação e na determinação reside a conclusão do processo de superação da limitação.

Ao analisar o conceito de dever ser em ligação com a moralidade, Hegel parte da seguinte expressão que, segundo o filósofo, reside no próprio conceito do *Sollen*: “tu podes, porque tu deves”. Essa sentença tem como justificativa a própria estrutura

do dever ser, segundo a qual “o *dever ser* é o *ir além da limitação*”. Nessa condição, o limite tem sua superação no próprio dever ser, cujo ser em si se estabelece como uma relação de identidade consigo, o que, no fim das contas, efetua a abstração do *poder*. Em contrapartida, Hegel também admite a correção de uma expressão oposta àquela primeira: “Tu não podes, precisamente porque deves”. Se, por um lado, o dever ser acabou de ser caracterizado como o ultrapassar a limitação, por outro lado, a limitação enquanto tal se acha inserida no dever ser. Como vimos, o poder ir além da limitação está afetado de abstração, razão pela qual é descrito como “*formalismo da possibilidade*”, ao qual se contrapõe uma realidade que, qualitativamente, lhe é outra. Com esse ser outro qualitativo, o poder se relaciona nos moldes da contradição, de maneira que tal relação se revela o franco oposto daquele ponto de partida, ou seja, como o não-poder, a impossibilidade (HEGEL, 1986, p. 201).

Como compreender semelhante contradição, em que poder e não-poder se ligam estreitamente com o conceito de dever ser? No texto em análise, Hegel afirma que o dever ser consiste no *começo*, no marco, a partir do qual ocorre o processo de ultrapassar a finitude, a saber, a infinitude. Mas, uma vez que o formalismo da possibilidade traz consigo o seu oposto, ou seja, a impossibilidade, decorrente de sua relação contraditória com o ser outro qualitativo, o dever ser será exposto na forma do progresso ao infinito⁴⁰. Na esteira pós-kantiana, temos o apego obstinado à limitação do pensamento, da razão, etc., bem como a crença na impossibilidade de ultrapassamento da limitação. Tal forma de pensamento “finitista” não possui consciência de que, à medida que determinamos algo como limitação, já o temos ultrapassado. Hegel, então, arremata: “*Pois uma determinidade, limite, só é determinada como limitação em oposição a um outro em geral, como a seu ilimitado; o outro de uma limitação é precisamente o além da mesma*” (HEGEL, 1986, Bd.5, p. 202). Seres inorgânicos e carentes de pensamento, tais como a pedra ou o metal, não vão além de sua limitação, já que esta última não o é para eles. Porém, quando o entendimento não se aplica a ver o que reside no conceito e insiste na impossibilidade de ir além da limitação, podemos notar que justamente nessa atitude do pensamento finito as proposições que defendem tal impossibilidade são flagradas em sua carência máxima de realidade efetiva. Ao se considerar como o que deve ser superior à efetividade, conservando-se afastado dela numa espécie de

⁴⁰ Neste registro seria elucidativo a leitura do capítulo da moralidade da *Fenomenologia*, concentrando-se na *visão moral do mundo* e nos *deslocamentos dissimuladores*. Cf. HEGEL, 1986, p. 442-464.

estratosfera intelectual, resta ao pensamento tão somente a determinação do dever ser, em vista da qual ele não progride na direção do conceito e, além disso, assume uma postura carente de verdade, tanto em relação à realidade efetiva quanto ao conceito.⁴¹

Agora, tendo em mente a contradição entre poder e não-poder ligada ao conceito de dever ser, atentemo-nos à seguinte passagem da *Lógica*: “*Por outro lado, o dever ser é o ir além da limitação, mas um ir além ele mesmo apenas finito. Daí ele tem sua posição e seu valor no campo da finitude, onde ele mantém fixo o ser em si frente o limitado e o afirma como a regra e o essencial frente o nulo*” (HEGEL, 1986, Bd.5, p. 205). “Tu podes, porque deves”; ou seja, o dever, enquanto ir além da limitação remete ao poder de ultrapassá-la. Pensemos no caso de um animal faminto ou sedento, tal como Hegel sugere. Sua dor, sentida na forma da fome ou da sede, aparece como uma necessidade de ir além da limitação, algo do qual o animal é capaz. E quanto à proposição oposta: “tu não podes, precisamente porque deves”? Decerto, o dever ser se caracteriza como um ir além da limitação, porém ele mesmo afetado de finitude. Assim, o essencial e o limitado são cristalizados pelo dever ser como polos opostos, de modo que a limitação é vista como um limite intransponível e a realização efetiva do dever ser sempre protelada na forma do progresso ao infinito.

Para a moralidade, essa polarização efetuada pela lógica do entendimento se mostra um desafio, já que a vontade moral visa se efetivar numa unidade concreta com a vontade essencial. No parágrafo 109, o caráter formal [*das Formelle*] possui uma determinação universal, segundo a qual ele abriga uma contraposição entre subjetividade e objetividade, bem como a atividade relacionada a tal posição, cujos momentos consistem na identidade conceitual entre ser-aí e determinidade e, de igual modo, no fato de que a própria vontade, em seu ser subjetiva, é considerada como o conceito. Aquela atividade opera, em primeiro lugar, uma diferenciação do subjetivo e do objetivo, no domínio do *para si*, isto é, da vontade moral; o passo seguinte diz respeito à identificação de ambos. Inicialmente, a vontade que se determina a si mesma tem por conteúdo sua própria determinação e particularização,

⁴¹ Ao mostrar o *ir além de si* da planta que ultrapassou seu simples ser germe, a dor do animal senciente, que é a marca do além de sua limitação, Hegel busca explicitar o absurdo do lugar comum de sua época, segundo o qual a razão, o universal, seria incapaz de ultrapassar a limitação da particularidade. Mesmo a referência ao universal abstrato é suficiente para contrariar a certeza abstrata acerca da impossibilidade de ir além da limitação, assim como o remeter ao infinito demonstra de modo suficientemente claro que é possível ultrapassar o finito. (HEGEL, 1986, Bd.5, p. 204).

realizada através de si mesma. Como primeira negação, esse conteúdo posto pela própria vontade moral para si se mostra para ela como limite [*Grenze*] e, de sua parte, a vontade quer superá-lo enquanto sua limitação [*Schranke*]. De modo mais claro, a atividade da vontade moral transporta o conteúdo advindo da subjetividade para o âmbito do objetivo, do ser-aí imediato. Ainda segundo Hegel, “A identidade simples da vontade consigo nessa oposição é o conteúdo que permanece igual a si mesmo em ambos e que é indiferente para com essa diferença formal, o fim” (HEGEL, 1989, Bd. 7, p. 208, §109). Neste contexto, a ação [*Handlung*] se configura como o meio pelo qual a vontade moral, de caráter subjetivo, alcança o plano da exterioridade, tendo como determinações seu reconhecimento no âmbito exterior, por parte do sujeito agente, enquanto querido por ele, bem como a relação essencial com o conceito enquanto dever ser e com a vontade dos outros sujeitos.

Denis Rosenfield, em sua obra *Política e liberdade em Hegel*, se concentra na articulação entre Lógica e moralidade, tendo como propósito os conceitos de *limite*, *limitação* e *dever ser* em sua relação com uma vontade moral que age no mundo. Segundo Denis Rosenfield, “A atividade da vontade moral consiste em ‘pôr’ uma finitude na qual ela possa reconhecer as determinações da subjetividade” (ROSENFELD, 1995, p. 110). O comentarista retoma a passagem da *Ciência da Lógica*, onde Hegel aborda o início da finitude, bem como de sua superação, que reside no dever ser. Em vez de ser algo empírico, o finito resulta de um movimento, pelo qual a alteridade se acha posta no interior dele mesmo. Ao contrário, no que é simplesmente finito, as determinações da vontade não são postas. Em decorrência do conceito de finitude, o finito tem a potencialidade para vir a ser infinito, que é o seu outro. Segundo Rosenfield, na determinação do “ser-aí” [*Dasein*], podemos perceber o local onde ocorre o desdobramento da relação que se estabelece entre a finitude e o ato de sua superação.

O próximo momento do texto de Rosenfield, consiste em destacar a diferença entre limite [*Grenze*] e limitação [*Schranke*]:

O não-ser da vontade é o limite (*Grenze*), simples negação diante da qual o “sujeito”, se ele se acomoda ao seu ser imediato (logo, da não-liberdade), poderia determinar-se (o “sujeito” cessaria de ser “sujeito”). É importante reter esta distinção, pois ela esclarece a argumentação hegeliana no que diz respeito à posição do “ser-aí” da vontade moral. Com efeito, o “limite” (*Grenze*) situa-se do lado do ser que, “posto” como ser-para-outro, permanece ainda prisioneiro de uma imediação que lhe é exterior, enquanto a “limitação” (*Schranke*) indica o movimento da essência que aparece nela graças ao ato de “transgredir” o limite. Em outras palavras, o “limite” é o finito ainda não “posto” no seu conceito,

enquanto a “limitação” inaugura o conceito de finitude, isto é, este conceito que “põe” em si o processo de sua infinitude (ROSENFELD, 1995, p. 111).

Para Rosenfield, o que constitui a negação do ser da vontade é o limite. O sujeito teria a possibilidade de se autodeterminar, adotando uma postura cômoda em relação à imediaticidade de seu ser. Entretanto, como essa situação diz respeito à negação da liberdade, o sujeito pagaria o preço de perder a sua condição de sujeito, pois tal condição implica o movimento da vontade subjetiva rumo à realização concreta da liberdade, o que requer que a vontade saia da sua imediaticidade, se coloque na oposição para com a vontade universal e a objetividade exterior e, por fim, alcance a identidade verdadeira no plano da vida ética.

Rosenfield, então, se concentra na distinção entre *limite* [*Grenze*] e *limitação* [*Schranke*], com o propósito de elucidar a argumentação de Hegel acerca da posição da existência da vontade moral. No “limite”, o ser se acha enclausurado numa imediação externa a ele e posto na condição de ser-para-outro. Na “limitação”, presenciamos o movimento que, devido ao ato de superação do limite, aparece nela. De modo mais preciso, Rosenfield esclarece que o limite diz respeito ao finito, na medida em que ele ainda não se encontra inserido em seu conceito; por outro lado, o conceito de finitude tem seu marco inicial na “limitação”, que estabelece em si mesma o processo de passagem para sua infinitude.

Dessa maneira, a vontade busca reconhecer a si mesma naquilo que ela produziu no mundo e, por isso, está vedada a possibilidade de pensar o finito e o infinito nos termos de uma relação de exclusão, pois, nesse caso, a vontade estaria limitada a escolher entre duas opções propostas e estaria sujeita às “*limitações de uma situação dada*” (ROSENFELD, 1995, p. 111). Para Rosenfield, está em questão a maneira pela qual o limite pertencente a uma situação vem a ser interior ao movimento, pelo qual ele é posto. Segundo o comentarista, “*O não-ser de sua exterioridade consiste, assim, no ser-outro de sua interioridade*” (ROSENFELD, 1995, p. 111). Por conseguinte, o processo que determina o limite tem sua expressão na limitação. É por meio da determinação da ação moral que a vontade transpõe seus limites, inclusive eliminando-os em alguns casos e, desse modo, tendo a própria mediação suprimida.

Assim, segundo Rosenfield, a chamada “*lógica do fato moral*” se configura como uma lógica da infinitude, cuja efetivação ocorre por intermédio do movimento

da finitude. Embora possa ocorrer o afastamento da infinitude para com a finitude, que não é valorizada por ela, Rosenfield insiste na tese de que na relação entre infinitude e finitude está indicada a tentativa do sujeito de “*se pôr como uma totalidade acabada no elemento da objetividade*” (ROSENFELD, 1995, p. 112).

O passo conclusivo da nossa abordagem do texto de Rosenfield consiste em considerar a articulação entre finito, infinito, limite e dever ser, tal como o autor expõe nesta passagem:

O “dever ser” revela o fim (*Zweck*) de uma ação particular que aspira a se tornar uma universalidade verdadeira realizando-se praticamente. Nesse sentido, o dever ser ainda não é o que ele deve ser, permanecendo encerrado no movimento de uma interioridade cuja oposição com a exterioridade não foi mediada. O infinito manifesta, então, que ele é também limitado por essa oposição. Entretanto, percorrendo o percurso que “põe” o limite como uma determinação da limitação e tomando consciência de que o finito e o infinito engendram-se reciprocamente, a vontade compreende agora que é o seu próprio *poder de mediação*, podendo, doravante, determinar-se livremente e acreditando poder construir o mundo à sua vontade. Ver-se-á que esta ilusão terá consequências graves, pois a descoberta de si, esta espécie de gozo interior da liberdade, não é idêntica ao conceito da vontade. A vontade moral viverá a experiência à medida que deverá reconhecer nos produtos de sua própria ação o que não estava contido no seu fim (*Zweck*) interior. Aprenderá por experiência que não pode desconhecer a imediação de um mundo “posto” pela história, mundo este que se “repõe” também graças à atividade moral. Tomado por seu poder de autodeterminação, o “sujeito” afastar-se-á da possibilidade de coincidir consigo, submetendo-se às desventuras de uma particularidade que, não reconhecendo os direitos da objetividade, se vê exposta a toda sorte de contingências (ROSENFELD, 1995, p. 112).

O fim de uma ação particular, que tem como anseio se estabelecer como uma verdadeira universalidade e, assim, alcançar uma realização no aspecto prático, se mostra no dever ser. Por causa disso, o dever ser se mantém aprisionado dentro do movimento da interioridade que está numa oposição imediata com a exterioridade e, portanto, ainda não se acha na forma que deve ser. Por sua vez, o infinito se revela como limitado em razão dessa oposição. Mas, conforme lemos acima, a vontade faz o percurso, pelo qual o limite é posto na condição de uma determinação pertinente à limitação e chega à consciência da geração recíproca do finito e do infinito, de modo que, agora, ela tem a compreensão de si mesma como sendo seu poder de mediação, capaz de livre autodeterminação, bem como de construir o mundo ao seu agrado. Porém, há pedras no caminho da vontade e sua ilusão virá abaixo como um castelo de cartas. Apesar da descoberta, por parte da vontade, do para-si, de sua interioridade, a identidade entre esse lado interior e o conceito da vontade ainda não está instaurada. Por conseguinte, a vontade moral passará pela experiência de presenciar a ausência

de conformidade entre seu fim interior e o que foi produzido por sua ação. Em razão de sua experiência, passará a saber que precisa levar em conta um mundo que se encontra posto pela “história” e que, de início, possui um caráter imediato. No entanto, esse mundo que, num primeiro momento, aparece na sua imediaticidade, pode ser “reposto” e, desta vez, mediado pela própria atividade moral. Quanto ao sujeito moral, ao ser possuído por seu poder de autodeterminação, a possibilidade de vir a ser coincidente consigo ficará cada vez mais distante; o sujeito estará entregue às desventuras de uma particularidade que se recusa a reconhecer os direitos da objetividade e, por consequência disto, se expõe às contingências de um modo geral.

Na *Lógica*, Hegel aborda uma forma do dever ser que se revela central para nós, já que está relacionada – em oposição – com a vontade particular, constituída por desejos egoístas e interesses arbitrários: *o dever* [*die Pflicht*]. Aqui, a vontade pode, em seu dinamismo, se isolar do que é verdadeiro, de maneira que este se mantém perante ela como um dever ser. Em debate com a atmosfera intelectual de seu tempo, Hegel menciona a atitude dos que pretendem colocar o dever ser da moral numa posição elevada, considerando-o como o que há de último e verdadeiro, temendo a destruição da moralidade. Junto deles há aqueles que, em vez de buscar uma compreensão do real, continuamente lhe contrapõem um dever ser ou um saber melhor [*ein Besserwissen*], ou seja, estão sempre dispostos a avaliar o mundo com base em suas idealizações. Em resposta, Hegel esclarece que esses pensadores não conseguem enxergar o completo reconhecimento do dever ser em decorrência da finitude de seu ciclo. Em outros termos, honrar o dever ser, inclusive moral, implica concebê-lo como o que se realiza e, assim, tem seu ciclo superado no domínio da finitude, devido à passagem da mesma para a infinitude verdadeira. Por não ter sido capazes de apreender o dinamismo dialético do dever ser, as filosofias de Kant e Fichte o consideraram como o ponto mais elevado em referência às soluções das contradições da razão. Contudo, com o dever ser erigido como o que há de supremo, não houve outro resultado, além da persistência na finitude e a manutenção da contradição.⁴²

⁴² Além do capítulo da moralidade na *Fenomenologia*, vale ressaltar as múltiplas contradições do dever ser, expostas na *Moralidade* da *Enciclopédia*. Podemos resumir essas contradições nos seguintes pontos: 1) a colisão dos deveres que, no entanto, *devem* se harmonizar; 2) a harmonização entre a particularidade do sujeito e a universalidade da vontade se mostra contingente, todavia, ambos *devem* entrar em harmonia, por causa da identidade essencial do sujeito como singular e universal; 3) o sujeito, reflexão abstrata da liberdade em si, existe na forma da certeza abstrata de si mesmo, de

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 7, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. 1 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, *Werke*, Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. Teil 3. Die Philosophie des Geistes: mit den mündlichen Zusätzen. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

KERVÉGAN, Jean François. L'institution de la liberté. In: HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Tradução J.-F. Kervégan, 3 ed. (2 ed. Quadrige), Paris: PUF, 2013.

ROSENFELD, Denis. Lerrer. *Política e liberdade em Hegel*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1995.

modo que, sendo diferente da vontade universal, pode tomar como princípio o Bem ou algo oposto, conforme o seu arbítrio, vindo a ser mau; 4) a vontade subjetiva, com todas as particularidades que a determinam, tem diante de si um mundo que lhe é independente. Sendo assim, a realização do Bem e a nulidade do mal não estão asseguradas nesse mundo, assim como não há garantia o bom sujeito seja feliz e o mau, infeliz; porém, o *dever ser* referente à realização do essencial, da boa ação e à satisfação pessoal do sujeito que é bom se mantém firme, mesmo não sendo ultrapassado rumo a uma efetivação dos fins da vontade moral. No final das contas, somente na passagem para a eticidade haverá alguma perspectiva de se desfazer esse bolo de contradições do dever ser moral, pois ali a subjetividade moral, ressurgida das cinzas de sua própria vanidade, alcança a identidade com o Bem, sua universalidade simples. Assim, despedindo-se do seu passado, da forma do simples *dever ser*, o espírito objetivo obtém sua completude no domínio da eticidade, a verdade dos espíritos subjetivo e objetivo. Aqui, a liberdade consciente de si torna-se uma segunda natureza, enquanto vontade universal em si e para si, constitutiva do espírito de um povo. (Cf. HEGEL, [1830]. T, 2003, p. 315-8, §§508-514).

PARTE III

Temas de Lógica do Conceito

1. FINALIDADE INTERNA E CONTRADIÇÃO NA LÓGICA SUBJETIVA (1816)

Federico Orsini⁴³

Introdução

O conceito hegeliano de finalidade interna, a saber, a categoria da vida, pode ser considerado numa variedade de contextos: a vida pode ser tratada no contexto de uma história evolutiva da filosofia de Hegel, no contexto da história da filosofia (onde os interlocutores fundamentais, como Hegel mesmo declara, são Aristóteles e Kant), no contexto sistemático da filosofia da natureza e da filosofia do espírito, e, por fim, no contexto da sua estrutura lógica (a vida como manifestação imediata da ideia).⁴⁴

⁴³Pós-Doutorando em Filosofia – Bolsista PNPd/CAPES. Professor Colaborador do PPG em Filosofia – PUCRS. Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova – Itália. Email: platoniet@yahoo.it

⁴⁴A própria pertença da vida a um sistema de *Lógica* está longe de ser algo óbvio, pois parece que a lógica passaria a investigar algo da ordem de uma realidade fora do puro pensamento. Sobre esse problema, Hegel se detém na introdução do capítulo sobre a ideia da vida, argumentando a definição da vida como “ideia *pressuposta* ou *imediata*” (Hegel, 2018, p. 246). A vida não é inserida subrepticamente na *Lógica*, porque a ‘vida’ tem de ser compreendida na sua estrutura pura – em termos das condições mínimas da sua pensabilidade, não como um fenômeno apenas biológico – como um processo de adequação de subjetividade e objetividade, e esse processo é denominado ‘ideia’.

A justificativa de Hegel é ambivalente: por um lado, Hegel escreve que “a necessidade de considerar a ideia da vida na lógica se fundaria sobre a necessidade [...] de considerar [...] o conceito concreto do conhecer”. Isso significa que a vida seria justificada em função de um processo que a ultrapassa, pois a ideia da vida (ou seja, a ideia *como* vida) constitui a pressuposição ideal (na forma da ideia) daquele processo de automediação (“o apreender-se a si mesmo do conceito”) que é a ideia do conhecer. Por outro lado, logo depois dessa tese Hegel reconhece que “essa ideia, porém, produziu-se pela necessidade própria do conceito; a *ideia*, o *verdadero* em si e para si, é essencialmente objeto da lógica; visto que ela tem de ser considerada primeiramente em sua imediatidade, então ela tem de ser apreendida e conhecida nessa determinidade na qual ela é *vida*, para que sua consideração não seja algo vazio e sem determinação” (HEGEL, 2018, p. 246).

Uma justificativa da presença da vida na *Lógica* é apresentada, de modo independente do texto de Hegel, por Pippin, o qual argumenta que para Hegel o mecanismo, o quimismo, a teleologia e a vida não são entidades metafísicas, mas estágios teóricos numa hierarquia de adequação, ou seja, da adequação do conceito e da realidade que Hegel chama de ‘ideia’: “life is an objectively necessary pure concept because we know that mechanism is such a concept, and that chemism is, and that artifactual teleology is, and that these pure concepts are incomplete without teleological concepts, ultimately the concept of living organisms. And of course mechanism et al. are objectively necessary because they are necessary implications of the failure of mere “Being” to be a thought, and of the consequent determinations of the discursive possibilities necessary for thought to be possibly truth-bearing, to be of an object” (PIPPIN, 2019, p. 282).

Uma justificativa mais aderente ao texto hegeliano é aquela oferecida por Sell, a qual analisa detalhadamente a definição da vida como ideia em sua imediatidade. A autora alemã evidencia dois aspectos complementares que motivam essa definição. O aspecto lógico é que a ideia é um ciclo de determinações (as determinações da unidade de sujeito e objeto), que tem de iniciar de modo imediato, para, então, mediar-se: “Quando Hegel atribui aos conceitos a imediatidade, a singularidade ou a exterioridade, então esses sempre são indícios de que se trata de uma posição preliminar, que é e tem de ser suprassumida e mediada no movimento dialético. Em Hegel o imediato se caracteriza pelo fato de estar desde sempre relacionado a outro. O imediato é algo unilateral, e precisa do outro lado, sem o qual ele nem mesmo pode ser” (SELL, 2013, p. 184, tradução minha). A imediatidade da vida

Cada um desses contextos contribui para o entendimento da função metódica do conceito da vida no pensamento dialético, incluindo a *Lógica*.⁴⁵

O objetivo desse ensaio é destacar por que a contradição é tão importante para pensar a vida. No tratamento conclusivo do método da ciência lógica, Hegel destaca que “o pensar da contradição é o momento essencial do conceito” (2018, p.325). Como se sabe, rios de tintas foram despendidos para entender essa tese, a partir do esclarecimento do que significa “contradição” em Hegel. Não quero propor uma reconstrução do debate sobre a contradição hegeliana⁴⁶ ou uma crítica interna da pretensão hegeliana de usar a contradição como motor da progressão científica das categorias⁴⁷, e sim uma verificação mais circunscrita da relevância e das feições concretas que o pensamento da contradição assume no tratamento da finalidade interna, ou seja, da ideia da vida.⁴⁸ No entanto, uma compreensão do funcionamento

deve, portanto, ser entendida à luz da ideia como processo: “A ideia não é uma estrutura rígida, mas concebida num movimento, e assim se mostra inicialmente como imediata, pois, embora a objetividade seja adequada ao conceito, o conceito ainda não está liberto. A imediatidade da ideia está dada com a vida, e através da reflexão desse processo a imediatidade e a singularidade vêm a ser superadas. Assim a ideia se desenvolve como o verdadeiro e o bem, até que ela alcança sua verdade absoluta” (SELL, 2013, p. 187, tradução minha) O lado que falta à vida é o processo do autoconhecimento. Isso remete ao outro aspecto da justificativa, que concerne à diferença entre vida natural e vida do espírito. A vida enquanto categoria lógica “está certamente já penetrada pelo conceito, mas ela não sabe disso e ainda existe como unidade imediata de sujeito e objeto. Essa determinação da vida está orientada sobretudo por uma vida da natureza [...] Mas apenas como natural a vida pode formar esse estágio primeiro e imediato da ideia, pois nessa [vida] ainda não há conhecer. Porém, embora nela ainda não haja conhecer, ela pode ser a base, ou seja, a pressuposição da ideia. Pois pelo fato de que a vida se desenvolve como gênero que se auto-organiza ela oferece a possibilidade de passar para o conhecer, portanto, para algo espiritual” (SELL, 2013, p. 185) [Tradução nossa].

⁴⁵O estudo compreensivo desses diferentes contextos se encontra no livro de Anette Sell (Sell, 2013). Sobre a reconstrução das etapas salientes da interpretação hegeliana da noção kantiana de finalidade, ver também: CHIEREGHIN, 1990, p. 127-230. A tese do ensaio de Chiereghin é que o confronto de Hegel com a teleologia de Kant é governado pelo interesse na “compreensão da individualidade viva que supere tanto a genericidade de uma explicação abstratamente causal como a acidentalidade de uma descrição puramente empírica” (p. 128), [Tradução nossa].

⁴⁶Para um mapeamento das posições principais envolvidas nesse debate, ver: BORDIGNON, 2014. A autora distingue três interpretações da contradição hegeliana: (i) a contradição como metáfora para qualquer conflito entre forças reais (interpretação materialista); (ii) a contradição como explicitação de um ‘erro’ do entendimento, que, então, precisa ser corrigido (interpretação coerentista); (iii) a contradição como determinação lógico-ontológica das coisas finitas. A posição da autora consiste na defesa dessa terceira interpretação, que ela considera ser a posição própria de Hegel.

⁴⁷Para uma reconstrução interna do funcionamento da contradição como verdade do sistema das determinações-de-reflexão na lógica da essência, um estudo excelente é: IBER, 1990, p. 445-485. O autor apresenta em modo extremamente detalhado a estrutura precisa da contradição na lógica da essência e sua diferença em relação às categorias da lógica do ser. No entanto, a convicção da primazia crítica da lógica da essência sobre a lógica subjetiva conduz Iber a deixar de lado a relevância da contradição no terceiro livro da *Ciência da Lógica*.

⁴⁸A relação entre vida e contradição foi investigada no contexto da lógica da essência por Soon-Jeon Kang. Cf. KANG, 1999, especialmente p. 199ss.

específico da contradição não pode de todo dispensar um entendimento geral da sua estrutura.

1 O problema geral da contradição

O estudo seminal de Michael Wolff (1981) defende a tese de que é impossível entender o status da contradição na lógica dialética de Hegel sem entender sua relação com aquilo que Kant entende por oposição dialética. Hegel trata a contradição e, em geral, o status da negação e da negatividade como algo real, não apenas como o resultado (desejável ou não) de uma operação lógico-formal sobre um predicado ou sobre uma proposição. Na visão de Wolff, há dois contextos que são relevantes para entender como Hegel pode fundamentar a tese da realidade da contradição.

Em primeiro lugar, precisa lembrar a distinção kantiana entre oposição lógica, oposição dialética (ilustrada exemplarmente pelas antinomias da razão pura) e a oposição real. Kant explica a primeira em termos da sua teoria da analiticidade, que se torna saliente na afirmação e na simultânea negação do mesmo predicado em relação ao mesmo sujeito. As oposições dialéticas, ao contrário, são contradições apenas aparentes, ou seja, parecem contradições sob o aspecto da forma predicativa – $\sim((S \text{ é } P) \ \& \ (S \text{ é } \sim P))$ ou p e $\sim p$ – mas não o são se consideramos adequadamente a conexão entre o conceito da razão e sua origem genético-crítica. Uma vez que entendemos essa origem, os juízos antinômicos se reduzem a afirmações de contrariedade – a tese e a antítese não podem ser ambas verdadeiras, mas ambas podem ser falsas – ou de subcontrariedade – a tese e a antítese não podem ser ambas falsas, mas podem ser ambas verdadeiras.

Em segundo lugar, precisa entender que o conceito de oposição real está integrado ao contexto da defesa kantiana de oposições reais na natureza (oposições entre forças) e nas grandezas positivas e negativas. Na colisão de dois corpos, a aceleração de um muda em proporção da força que se contrapõe ao seu movimento. Analogamente, uma dívida de cem reais não pode ser entendida apenas como uma falta de cem reais. Muitas pessoas podem não ter cem reais, mas sem, por isso, ter uma dívida. A dívida é uma negação que constitui uma oposição real a um crédito respectivo de cem reais. Uma grandeza física ou uma grandeza patrimonial têm seus

valores (positivos ou negativos) unicamente na relação recíproca, não absolutamente ou por si mesmos.

Fazendo próprias as análises de Wolff em seu livro recente sobre a *Lógica* de Hegel, Robert Pippin defendeu um sentido fraco ou “solto” de contradição dialética: “algo pode ser considerado uma forma de contradição se a determinação qualitativa da coisa exclui ou “contradiz” seu contrário. (De modo muito geral, algo tem de ter um valor positivo e um valor negativo)” (PIPPIN, 2019, p. 180) [Tradução nossa]. Pippin reconhece que este não é o sentido de contradição que atravessa toda a *Lógica*, mas ele acha que fornece uma caracterização suficiente para não desacreditar Hegel como um pensador “lunático” ou um “místico heraclíteo” (PIPPIN, 2019, p. 180), por afirmar que “todas as coisas são em si mesmas contraditórias” (HEGEL, 2017, p. 87).

No meu ver, as interpretações de Wolff e Pippin estão certas sob três aspectos: (i) Hegel defende a visão de que a negação, inclusive na sua forma contraditória, é real, ou seja, realiza seu ser-aí nas coisas desse mundo; (ii) o oposto de uma determinação não é uma falta ou privação de determinação, como na metafísica escolástica, mas uma determinação negativa (WOLFF, 1981, p.149; IBER, 1990, p. 395-402; PIPPIN, 2019, p.245); (iii) o entendimento daquilo que Hegel tem a dizer sobre o conceito de negação e de negatividade requer que tenhamos em vista uma variedade de contextos teóricos – a relação entre negação e contradição é um desses contextos, articulado por sua vez em seus contextos específicos –, para examinar o que esses contextos, quando muito, poderiam ter em comum.

No entanto, a tese de que a contradição dialética de Hegel *coincide* com a contradição dialética de Kant, a saber, com o comprometimento aparentemente inevitável com juízos contrários, e, portanto, a tese de que a contradição dialética não equivale de modo algum a uma contradição *lógica* (tomada no sentido analítico de Aristóteles e Kant), parecem-me sofrer três limites: (i) não se leva em consideração a *crítica* de Hegel aos princípios da lógica formal, incluindo o princípio de não-contradição, como produtos de um pensamento fixado na forma linguística da proposição; (ii) não se leva muito a sério a *crítica* de Hegel à contradição apenas subjetiva de Kant; (iii) sobrepondo a noção de ‘contrário’ com aquela de ‘contraditório’, não se faz jus à *transição* lógica da determinação da oposição (da qual a oposição real tematizada por Kant é uma articulação) para aquela da contradição.

Por conseguinte, acho que a distinção certamente legítima entre uma noção meramente formal de contradição, aquela explicitada por Aristóteles, e uma concepção dialético-especulativa de contradição, não implica a redução de Hegel a Kant ou uma explicação exclusivamente pragmática⁴⁹ da origem das contradições dialéticas, mas faz parte integral da tarefa de investigarmos a malha fina das estruturas reflexivas da lógica da essência. Essa atitude hermenêutica permite acompanhar a progressão das três formas da oposição para a contradição, definida como *autoexclusão* das determinações de reflexão autossubsistentes do positivo e do negativo. A autoexclusão ocorre quando se torna explícito que ambas as determinações da terceira forma de oposição *excluem* de si aquilo que ambas, simultaneamente, *incluem* em si, ou seja, a relação com seu outro respectivo como constitutivo para o próprio subsistir da relação. Essa estrutura complexa, que não é *nem* apenas positiva *nem* apenas negativa, mas é o *processo* de dissolução da pretensão necessária de autonomia do positivo e do negativo, pode ser eventualmente formalizada como uma contradição, pois cada determinação é e, simultaneamente, não é si mesma – ou seja, é e não é o todo, e, inversamente, é e não é um momento – sob um e o mesmo ‘aspecto’ fundamental (a autoconservação do todo da relação através da autossupressão da independência de seus momentos)⁵⁰, mas o que importa é apreciar o *conteúdo* específico dessa estrutura, o qual evidentemente não pode ser confundido com o conteúdo representacional de exemplos cotidianos de juízos contraditórios, do tipo “o quadrado é redondo e não é redondo” ou “Sócrates é uma trireme e não é uma trireme”.

⁴⁹O conceito de contradição pragmática ou performativa é um recurso usado por uma variedade de intérpretes neo-transcendentais (PINKARD, HÖSLE, BRANDOM) de Hegel que querem preservar a noção hegeliana de contradição da acusação de violar o princípio aristotélico de não-contradição. Pippin defende a relevância do contexto e argumenta que a contradição no sentido propriamente dialético é limitada à determinação-de-reflexão da lógica da essência. Em outros contextos, o que se tem são oposições não-resolvidas entre independência e dependência de algo de seu complemento e contradições pragmáticas entre aquilo que a *Darstellung* de uma categoria pretende dizer e o conteúdo que ela torna efetivamente inteligível, ou seja, inconsistências entre aquilo que um conteúdo conceitual pretende ser (sob certas suposições referentes ao ser-determinado) e aquilo que ele é de fato. (PIPPIN, 2019, p. 156-157).

⁵⁰Segundo uma outra interpretação, os ‘aspectos’ sob os quais a determinação reflexiva autônoma é e não é si mesma são diferentes, e isso preservaria a validade incondicionada do princípio de não-contradição. Nessa leitura, o positivo é si mesmo *enquanto* momento, mas não é (mais apenas) si mesmo *enquanto* todo, ou seja, no seu conceito realizado. O mesmo vale para o negativo. No entanto, parece-me que essa leitura precisa manter analiticamente distintos aspectos (ser-positivo ou ser-negativo, ser-momento ou ser-o-todo) que o procedimento lógico *converte* um no outro: o positivo, precisamente por ser o momento que ele é (o positivo autossubsistente), *torna-se* negativo (nega a pretensão do negativo de ser autossubsistente) e nisso ela deixa de ser momento e *se torna* o todo (positivo e negativo). A mesma dinâmica vale para o negativo, mas de modo a tornar mais explícita a relação do que o positivo, que esconde a relacionalidade a favor da autossubsistência.

2 Relevância da contradição para o pensamento da ideia da vida

Gostaria de introduzir o tema da relação entre contradição e ideia da vida citando um trecho da Lógica Subjetiva:

Na vida, nessa unidade do seu conceito na exterioridade da objetividade, na pluralidade absoluta da matéria atomística, somem pura e simplesmente todos os pensamentos do pensar que se atêm às determinações das relações de reflexão e do conceito formal; a onipresença do simples na exterioridade múltipla é para a reflexão uma contradição absoluta e, na medida em que a reflexão precisa, ao mesmo tempo, apreender tal onipresença a partir da percepção da vida e, com isso, tem de admitir a efetividade dessa ideia, ela é um *mistério incompreensível*, porque a reflexão não apreende o conceito, e não apreende o conceito como a substância da vida (HEGEL, 2018, p. 247-48).

Nessa passagem tão densa podemos identificar pelo menos três teses relevantes: (i) a vida é uma modalidade da ideia (a unificação adequada do conceito e da realidade) que não pode ser pensada exclusivamente com base nas ferramentas do conhecimento do entendimento (aqui chamado de “reflexão”), e por causa disso a vida se torna um “*mistério*” ou algo inexplicável para o entendimento; (ii) não é possível compreender a vida sem compreender o conceito, ou seja, o próprio compreender; (iii) a unidade de conceito e exterioridade, de simples e múltiplo, que caracteriza a vida, é para a reflexão uma contradição.

Esta última tese é especialmente importante, porque sugere que o pensar especulativo consegue compreender de modo racional a vida por saber atingir recursos que o entendimento ignora ou rejeita. Um recurso decisivo é o pensamento da contradição. Torna-se urgente entender o que significa pensar a contradição. Hegel não quer dizer que a contradição é um recurso mágico que a razão filosófica converte em moeda da verdade, ao passo que o entendimento ficaria aquém da possibilidade de pensar a contradição. Pelo contrário, o entendimento certamente pensa a contradição, no sentido de que nem mesmo é possível chegar a uma contradição sem elaborar as distinções postas pelo entendimento. Mas o entendimento não sabe pensar *a fundo* ou refletir adequadamente sobre a contradição que ele mesmo contribuiu para gerar. O que o entendimento não sabe fazer é reunir num único processo de pensamento suas determinações opostas. Por causa disso, o entendimento chega, no máximo, à expressão da contradição, mas não à sua dissolução. Para o entendimento, a contradição é a expressão de uma oposição

não dissolvida ou de um bloqueio do pensamento. O pensamento racional no sentido estrito reconduz a contradição expressa pelo entendimento à sua estrutura unitária, ou seja, ‘compreende’ a contradição. Esta necessidade do pensar racional se encontra expressa na terceira Observação sobre a contradição na lógica da essência:

O pensar especulativo consiste somente no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo, mas não 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).

A necessidade de pensar a contradição implica que a contradição deve ser dominada para poder pensar o ser vivo e a subjetividade. Uma vez que o pensamento lógico é a compreensão das estruturas conceituais da realidade, a superação da contradição no pensar lógico é a expressão especulativa da superação da contradição que ocorre no ser-vivo. Através dessa superação constitutiva e sempre renovada, o ser-vivo e, mais em geral, todas as estruturas dotadas de subjetividade, conseguem manter-se em vida.

3 Existe um uso metafórico da contradição?

Cabe a pergunta se o discurso hegeliano sobre a contradição do ser-vivo pode ser explicado por meio de uma única estrutura ou se admite uma distinção entre um uso metafórico e um uso próprio da contradição na lógica do conceito.

O que significa dizer que a contradição seria apenas uma metáfora? As metáforas são transposições de representações de um campo no qual elas têm um referencial indicativo (o campo sensível ou o campo inteligível) para um campo em que não têm referencial e em que podem, no máximo, sugerir uma analogia, ou seja, alguma semelhança estrutural com o campo de origem. Conforme a interpretação metafórica, a contradição do ser-vivo é apenas uma metáfora, ou seja, uma transposição analógica da contradição num sentido próprio, enquanto verdade simultânea de duas proposições opostas. Essa interpretação seria razoável somente se a lógica de Hegel autorizasse a crença de que a verdade simultânea de duas proposições contrárias seria o sentido único e rigoroso da contradição. Mas em nenhum momento Hegel parece estabelecer a contradição lógico-formal e a forma da proposição como critérios incondicionados de avaliação do conceito dialético de

contradição. No meu ver, portanto, cabe mantermo-nos abertos à apreciação da variedade de *contextos* sistemáticos em que a contradição se configura, sem supor que a variedade de contextos implique um deslocamento tácito para o uso de diversos *princípios* de contradição, de modo que uns seriam metafóricos, outros, próprios.

4 Contradições fundamentais da definição do ser vivo

Quais são as contradições que constituem a *definição* do ser-vivo? Podemos identificar três aspectos gerais de contradição: (i) a identidade de meio e fim, (ii) identidade de causa e efeito, (iii) identidade de produtor e produzido.

Os primeiros dois aspectos estão presentes no §64 da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, onde se lê que “uma coisa existe como fim da natureza *se é a causa e o efeito de si mesma* (ainda que num duplo significado)” (KU, AA 5.370). Kant salienta o duplo significado para evitar que meio e fim possam ser predicados da mesma estrutura no mesmo sentido, dando assim origem a uma contradição. Analogamente, a recusa de considerar o todo como “o princípio da possibilidade da conexão das partes” é motivada pelo fato de que isso seria “contraditório num conhecimento de tipo discursivo” (KU §77, AA 5.407).

O terceiro aspecto é uma apropriação de um tema já presente nas *Ideias para a filosofia da natureza* (1799) de Schelling, o qual tinha considerado essa contradição como real e imanente na natureza. O que conecta o segundo e o terceiro aspecto da contradição é o uso hegeliano do conceito de *causa sui*⁵¹, no qual se reúnem os caracteres da contradição, da autorrelação e da autoprodução.

Para Hegel, a contradição do ser-vivo não é apenas uma nossa maneira deficitária de compreender o ser-vivo, mas a forma de movimento que se realiza no ser-vivo.

De acordo com Kreines (2009, p. 356-357), a lógica desse movimento deve apreender a relação dinâmica entre três requisitos. O primeiro requisito é que todos os membros são reciprocamente meios momentâneos bem como fins momentâneos.

⁵¹Cf. SCHMIDT, 2002, p. 572-574. O autor localiza a estrutura da *causa sui* na transição da substância ao conceito e observa que “somente quando [a substância] é concebida como negatividade autorrelacional idêntica consigo, ela pode ser pensada como causa sui. A causa sui, enquanto negatividade autorrelacional, é substância *ativa* que se põe como outro de si mesma, como substância passiva, para, enquanto causa, produzir um efeito nessa outra substância” (SCHMIDT, 2002, p. 574) [Tradução nossa].

Assim, os órgãos de um ser-vivo são meios da vida do todo e, simultaneamente, são o meio em que a vida realiza e preserva si mesma. O segundo requisito é assimilação do ambiente externo para os fins do crescimento e da preservação. O sistema de um ser-vivo é um sistema aberto ao mundo externo, com o qual ele precisa travar uma luta. O terceiro requisito é um impulso para a autoconservação num sentido superior à reprodução individual: os indivíduos vivos precisam ser mortais e buscar a reprodução sexual, através da qual uma espécie continua a existir além de todo indivíduo. Em termos hegelianos, o terceiro requisito corresponde ao “processo do gênero”, onde o gênero (*Gattung*) é o universal dentro do qual os indivíduos se reproduzem, geram mais indivíduos do mesmo tipo. Esses três requisitos estão inter-relacionados, pois o primeiro regula a estrutura interna do ser-vivo, enquanto os outros dois regulam a relação entre o interno e o externo: se as partes são membros mutualmente benéficos, então terão de ser organizados de modo a realizarem as capacidades necessárias para a assimilação e a reprodução do gênero. Esses requisitos expostos na análise hegeliana do conceito da vida diferem da avaliação kantiana do conceito de *Naturzweck* (fim da natureza), porque para Kant o pensamento da vida em termos de meio e fim fornece apenas uma ajuda heurística indispensável para ordenar aquilo que é *exibido* pela nossa experiência dos seres vivos, mas seres racionais finitos não podem *saber* se a teleologia explica efetivamente a estrutura e o desenvolvimento dos seres vivos. Portanto, o conceito de fim da natureza permanece problemático, porque seu emprego não permite saber se estamos julgando sobre algo efetivo ou sobre uma mera possibilidade lógica.

5 Duas configurações da contradição do ser vivo: dor e gênero

Acabamos de considerar as contradições que definem o conceito geral do ser-vivo. Consideremos agora duas configurações específicas desse mesmo conceito: a dor e a reprodução do gênero.

5.1

A primeira é a figura da dor enquanto tensão entre a vida individual e a objetividade externa (mecanismo e quimismo).

O contexto é o item “A. O indivíduo vivo” da ideia da vida, onde se analisa a organização interna do corpo animal em termos de suas funções (sensibilidade,

irritabilidade, reprodução) no processo vital. Este processo é, então, tematizado nos itens B (“O processo vital”) e C (“O gênero”) no que diz respeito ao confronto do indivíduo com seu meio ambiente e com a reprodução do gênero. Embora Hegel não se dedique na *Lógica* aos detalhes da fisiologia animal e da pesquisa do comportamento animal como na *Filosofia da Natureza*, as seções e as estruturas da *Lógica* encontram seções correspondentes na filosofia da natureza da *Enciclopédia* de 1817.

Por “reprodução” (*Reproduktion*), Hegel não entende ainda a reprodução do gênero através da reprodução sexual, mas a autorreprodução ou autorrenovamento do indivíduo na troca com o ambiente. A reprodução é o fim em razão do qual se tornam inteligíveis a sensibilidade (a capacidade de ter sensação do corpo e de ter percepção externa unitária através do sistema nervoso) e a irritabilidade (a reação à percepção do mundo externo). A autorreprodução é um tornar-se reflexivo do animal individual: o “ser-vivo se põe como individualidade *efetiva*” (HEGEL, 2018, p. 254) e é considerado como “um ser para si que se relaciona consigo” (HEGEL, 2018, p. 254). O indivíduo é “totalidade *subjetiva*” (HEGEL, 2018, p. 254) ainda que não tenha consciência alguma disso. Com isso aparece novamente sua relação com o “mundo objetivo pressuposto” (HEGEL, 2018, p. 254), ou seja, externo à autorrelação do indivíduo vivo. A relação de dependência de uma pressuposição não corresponde à ideia da vida e a consideração do “processo vital” mostra que as múltiplas relações do indivíduo com o mundo não podem ser compreendidas como relações externas, conforme a lógica do ser. Isso significa que a relação com o mundo objetivo tem de ser reconstruída dialeticamente como contradição superada. A contradição superada ou suprassumida consiste no fato de que o mundo externo é necessário e apropriado em si para a vida, ou seja, a objetividade é “boa por natureza” (HEGEL, 2018, p. 255). Mas essa adaptação não está dada. Ao contrário, o sentimento fundamental do indivíduo vivo é o sentimento de dor.

No contexto do item “A. O indivíduo vivo” da ideia da vida, a dor é descrita como o sentimento da contradição do ser-vivo (HEGEL, 2018, p. 255), pois sua autodeterminação implica, simultaneamente, a forma da exterioridade objetiva e aquela da identidade consigo, a relação com outro e a relação consigo, a incompletude e a completude, a vulnerabilidade e a auto-afirmação. A dor é o “privilégio das naturezas vivas” (HEGEL, 2018, p. 255), porque não é o registro de

uma ausência ou de uma limitação vindo de fora, e sim o início de um processo de dissolução ou superação da contradição do ser-vivo. Na *Enciclopédia* (1830, §359), Hegel observa que, diferentemente de uma barreira (*Schranke*), que é uma negação externa, a falta (*Mangel*) é interna, porque surge do sentimento de incompletude, o qual dá início ao impulso para superá-la. O carecimento (*Bedürfnis*) não designa apenas a falta, e sim a resposta afirmativa à falta, a subjetividade que consiste em superar a primeira negação, ou seja, a relação com o outro exterior.⁵²

A lógica da dor é contraditória porque é o vínculo simultâneo do positivo e do negativo, ou, mais precisamente, uma “identidade que é somente como negação daquela negação” (HEGEL, 2018, p.255). A dor é a certeza de que a autossubsistência do mundo exterior pressuposto deve ser negada e, simultaneamente, a certeza de que a subjetividade não é autossuficiente; o carecimento e o impulso são a elevação dessa certeza à condição de verdade através do processo vital (negação da negação). A contradição da dor não significa o enfrentamento de dois termos estáveis, mas a autossupressão da autonomia da subjetividade fechada em si mesma ou certa de si. Nesse sentido, a dor é o reconhecimento implícito da imprescindibilidade da relação do orgânico com o inorgânico.

5.2

A contradição, enquanto unidade de si mesmo e de seu oposto determinado, continua no processo do gênero (*Gattung*): “Agora, porque a relação do gênero é a identidade do autossentimento individual naquele que é, ao mesmo tempo, um outro indivíduo autossubsistente, tal relação é a *contradição*; o ser vivo é, com isso, novamente, impulso” (HEGEL, 2018, p. 258).

⁵²O texto da *Ciência da Lógica* não explica muito claramente a diferença entre ‘carecimento’ e ‘impulso’, mas deixa entender claramente que a ‘dor’ é o sentimento da contradição do ser vivo e que a partir da dor inicia o processo (logicamente) sucessivo do carecimento e do impulso. Carecimento e impulso têm a estrutura da finalidade, e precisamente da finalidade interna, porque o fim é o impulso para a sua realização (HEGEL, 2018, p. 222-223; p. 241). O impulso é, portanto, o movimento do fim de elaborar a contradição entre a aparente independência do ser aí objetivo e a dependência desse aí da atividade autorrelacionada do conceito. Para uma reconstrução histórico-evolutiva dos conceitos de impulso e de carecimento nos escritos de Hegel (dos escritos juvenis até o sistema de Berlim), a referência principal é: KOZU (1988). Kozu destaca que nos escritos preparatórios da doutrina da ideia nos cursos de Nuremberg a expressão ‘carecimento’ se entrelaça com a evolução especulativa do conceito de ‘impulso’, que deixa de ser restrito à descrição do silogismo teleológico e se universaliza, tornando-se a atividade da ideia. No entanto, o uso alternado de ‘carecimento’ e ‘impulso’, segundo Kozu, é mais do que um problema de troca de expressões, “pois o termo [carecimento] tem um sentido que concerne à filosofia real e deriva de uma apresentação para a autoconsciência, que possivelmente surgiu antes da apresentação daquela para a ideia da vida. Com o termo ‘carecimento’ é articulado o processo da autoconsciência imediata rumo ao reconhecimento da autoconsciência, processo que mostra a estrutura do eu, e decerto seu primeiro estágio” (KOZU, 1988, p. 207) [Tradução nossa].

No processo do gênero se restabelece ao nível da contraposição entre indivíduos da mesma espécie a estrutura do confronto e da identificação com o outro. Essa estrutura percorre novamente a fase da contradição, porque envolve a constituição de uma identidade superior através da autossuperação da aparente autonomia de termos opostos.

Seja suficiente destacar três aspectos da relação contraditória em questão: (i) um indivíduo se sente a si mesmo no outro (enquanto desejado, amado, etc.) e, ao mesmo tempo, sente esse como outro, como não-si-mesmo (relação contraditória entre identidade e não-identidade); (ii) o gênero existe somente no indivíduo, mas existe intensivamente em cada um dos indivíduos distintos como um todo, não apenas parcialmente; (iii) na estrutura conceitual da vida, que se individualiza e se apropria completamente do externo, não é alcançada uma plena satisfação: “o conceito diferenciado de si tem por objeto com o qual é idêntico não a si mesmo como conceito, mas um conceito que, enquanto ser-vivo, tem ao mesmo tempo objetividade externa para ele” (HEGEL, 2018, p. 258).

Hegel compreende a superação da contradição do gênero em termos de fenômenos que estamos acostumados a classificar como exclusivamente naturais: como impulso para a unificação com o outro e como produção de um novo indivíduo que manifesta a unificação, antes de tudo o “*germe de um indivíduo vivo*” (HEGEL, 2018, p. 258). Nessa produção efetiva da unidade dos pais – tanto genética como emocional – num indivíduo vivo se mostra a diferença entre ideia e conceito: o gênero é “a individualidade da própria vida, não mais *gerada* a partir do conceito, mas sim da ideia *efetiva*. Inicialmente, ela mesma [a unidade negativa do gênero] é somente o conceito que primeiramente tem de se objetivar, mas é o *conceito efetivo* – o *germe de um indivíduo vivo*. Nele está presente para a percepção ordinária o que é o conceito, e o fato de que o *conceito subjetivo* tem *efetividade externa*” (HEGEL, 2018, p. 258-259).

Tanto no caso da dor como no caso do gênero, a contradição indica, primeiramente, uma *cisão* imanente ao conceito do ser vivo, *cisão* que pode ser dominada pela capacidade de permanência do ser vivo em seu outro. Essa capacidade se apresenta somente como desenvolvimento do conceito da vida até o processo do gênero, o universal concreto, “no qual os indivíduos singulares suprassem sua

existência indiferente, imediata, uns nos outros e morrem nessa unidade negativa, [...] a morte desta vida é o surgir do espírito” (HEGEL, 2018, p. 259).

5.3

Dessa análise podemos extrair três implicações.

(i) Dificilmente a complexidade do processo do gênero pode ser apreciada e capturada na fórmula “x é simultaneamente, sob o mesmo aspecto, A e não-A”. A contradição do ser vivo precisa ser compreendida nos termos específicos da lógica do conceito enquanto unificação de universal, particular e singular, bem como no contexto ainda mais específico da lógica da ideia enquanto unificação do conceito com a objetividade externa.

(ii) A contradição não é a metáfora de um conflito, pois conflito e contradição são conceitos distintos. O conflito é uma oposição real entre dois termos positivos que se excluem um ao outro. A contradição é um movimento interno que um momento (termo relacional) realiza como diferenciação interna dele consigo mesmo para alcançar sua determinação fundamental, ou seja, sua identidade essencial. A contradição não é apenas oposição interna, mas também a autossuprassunção das determinações opostas internamente, de modo que nessa autossuprassunção de uma pela outra se produza um resultado, uma realidade nova.

(iii) A contradição, bem como sua dissolução, nunca significa equilíbrio entre duas determinações opostas, como seria um conflito, mas processo de autossuperação dos opostos no qual se produz um resultado que não coincide com nenhum dos opostos tomados por si. No entanto, o caso do ser-vivo mostra que um dos dois momentos prevalece sobre o outro. Mas não prevalece tal como ele se encontra na oposição (como determinação excludente autônoma), e sim como termo cuja autonomia foi destruída ou minada pela sua conversão no seu negativo, assim como este é destruído em sua autossubsistência pela conversão, e dessa dupla destruição (destruição de si e destruição do outro enquanto excludentes autônomos) surge uma nova realidade. O resultado da contradição não é um compromisso entre os termos numa soma igual a zero, mas o estabelecimento de uma relação concreta em que a subjetividade somente sobrepuja a objetividade enquanto perde sua unilateralidade, o sentimento da sua certeza de si, através do confronto com a objetividade.

6 Temporalidade e contradição

A contradição na *Lógica* não tem de ser considerada como um acontecimento real, portanto, como um desenvolvimento temporal. Sobre isso Hegel é bastante explícito quando observa que o “pensar formal”, ou seja, o entendimento, “deixa decair o conteúdo contraditório que tem diante de si na esfera da representação, no espaço e no tempo, em que o contraditório é mantido na exterioridade recíproca no [ser] um ao lado do outro e no [ser] um depois do outro” (HEGEL, 2018, p. 325).

No entanto, precisa considerar que a contradição apresenta a estrutura lógica do modo de ser da realidade efetiva como movimento interno, e que o movimento sensível como unidade processual de espaço-tempo é um fenômeno contraditório: “algo se move, não na medida em que ele está aqui nesse agora e ali num outro agora, mas somente na medida em que está aqui e não aqui em um e no mesmo agora, na medida em que está aqui e, ao mesmo tempo, não está nesse aqui” (HEGEL, 2017, p.88). Sem contradição não há movimento, sem movimento não existe tempo, sem tempo não existe história. Se a contradição é a constituição do tempo, significa que o tempo tem uma fundamentação lógica, à qual pertencem várias lógicas que comparecem nas três etapas (ser-essência-conceito) do desenvolvimento da ciência lógica. Inversamente, o desenvolvimento lógico atemporal pode ser representado retrospectivamente como temporal, na medida em que se torna objeto de uma apresentação linguística. No caso do ser-vivo, as contradições examinadas (a dor e a reprodução do gênero) são movimentos lógicos da ideia da vida, mas na medida em que a vida se realiza na *ideia como natureza*, a dissolução da contradição da dor através do impulso do ser-vivo para a apropriação da objetividade admite certamente um processo temporal.

7 Considerações finais: contradição e finitude do ser-vivo

Em conclusão, gostaria de fixar minhas teses principais sobre a relação entre contradição e finalidade interna.

Antes de tudo, o conceito de ‘fim’ ou ‘finalidade’ (*Zweck*) significa a unidade de produtor e produto dentro de uma mesma estrutura. Essa estrutura é dinâmica,

porque envolve o processo de adequação de subjetividade e objetividade. A função explicativa do fim não consiste em fornecer o *explanans* causal de determinados acontecimentos com base na pressuposição de uma vontade que se representa um fim e o executa em conformidade com essa representação, mas desempenha o papel de definir estruturas autorrelacionais (portanto, conceituais) junto com a sua atividade de realização. A especificidade do capítulo sobre a vida consiste em apresentar um modelo de autofinalidade articulado em quatro aspectos: (a) a unidade sincrônica do ser-vivo consigo na particularização dos membros e a completa compenetração recíproca de fim e meio; (b) a unidade consigo no processo de apropriação da objetividade externa; (c) a unidade consigo do ser-vivo no seu processo de desenvolvimento; (d) a reprodução invariante da identidade do gênero.

A finalidade interna do ser-vivo não é nem o único modelo de finalidade presente na *Lógica* nem o modelo mais completo, porque lhe falta a adequação do singular e do universal e uma dinamicidade progressiva (não repetitiva) dentro da autorrelação. Somente na ideia do conhecer Hegel reconhece a suprassunção da contradição da vida, e especialmente na filosofia do espírito ele conecta esse reconhecimento à distinção entre a finalidade repetitiva ou tautológica da vida e a progressividade inovadora e autoconsciente do conhecer teórico e prático.⁵³

A respeito da contradição na ideia da vida, cabe destacar dois aspectos: (i) a contradição como modo de funcionamento próprio do ser-vivo; (ii) a contradição como dissolução do modo de ser finito do ser-vivo e transição para um nível superior da ideia.

(i) As contradições são ‘reais’ porque são constitutivas das estruturas dos seres vivos reais (na natureza). As contradições constitutivas podem ser divididas em dois grupos. Do primeiro grupo fazem parte aquelas que entram na definição mesma do ser-vivo enquanto entidade individual autorrelacional: identidade de meio e fim, causa e efeito, produtor e produto. Essas contradições não são *nosso* modo de pensar *sobre* o ser-vivo, mas *são* o ser-vivo. O segundo grupo inclui a contradição da dor enquanto expressão da insuficiência do indivíduo e início do impulso para a superação da mesma contradição. A contradição é inseparável de seu processo de

⁵³ A tese da progressão de modelos mais complexos de finalidade na passagem da ideia da vida para a ideia do conhecer, a qual, na Doutrina do Conceito de 1816, inclui a ideia do bem, é defendida por GIACCHÉ, 1990, p. 171-197.

dissolução, mas essa dissolução constitui o processo vital, portanto a contradição estrutura o processo vital como negação da autossustentação unilateral do indivíduo.

(ii) A capacidade do ser-vivo de suportar e dissolver sua contradição é relativa ao seu grau de verdade. Isso implica que a contradição constitui também o gênero e a necessidade da transição a um nível de determinação superior da ideia. A contradição que impulsiona a transição a uma esfera superior é a contradição do gênero: o ser-vivo morre, porque é a contradição de ser em si o universal, o gênero, mas de existir imediatamente apenas como singular. A insuficiência da vida é sua incapacidade de elevar o gênero do em-si ao para-si (o saber-se de si mesmo no indivíduo vivo). Somente o espírito é capaz de superar essa contradição, porque sua autorrelação é capaz de fazer do universal seu próprio objeto, ao passo que o ser-vivo pode objetivar seu universal, na relação do gênero, somente na forma de outro indivíduo.

A realização da adequação entre indivíduo e gênero é o tema da ideia do conhecer, enquanto a inadequação dessa relação se expressa no fenômeno real da morte. A renovação do gênero acontece não apenas pela produção de nova vida, mas também pela destruição daquela antiga:

No processo do gênero sucumbem as singularidades isoladas da vida individual; a identidade negativa na qual o gênero retorna para dentro de si, assim como é, por um lado, o *gerar da singularidade*, assim, por outro lado, é o *suprassumir dessa mesma*, com isso, ela é o gênero que se junta consigo, a *universalidade* da ideia que *se torna para si mesma* (HEGEL, 2018, p. 259).

Isso significa que a finalidade própria da vida do indivíduo – pelo menos do animal não-humano – consiste na conservação e na renovação do gênero. Ao conectar a reprodução sexual e a morte, Hegel escreve: “Na cópula morre a imediatidade da individualidade” (HEGEL, 2018, p. 259). A unificação com o outro é apenas uma forma do abandono da individualidade, mas a morte é a outra. Na procriação e na morte o indivíduo alcança sua destinação superindividual.

A morte natural é o início lógico da vida espiritual: “a morte desta vida é o surgir do espírito” (HEGEL, 2018, p. 259). Na morte dos indivíduos, o gênero se consoma na vida animal, mas não se manifesta completamente, porque não sabe a si mesmo. Hegel pode dizer que a ideia “*se relaciona consigo como ideia*” somente com o comparecer da ideia do conhecer. No universal do pensar o indivíduo realiza a si mesmo superando-se como natural, e simultaneamente realiza o universal e muda seu caráter apenas em-si. A racionalidade do gênero implica não apenas a

permanência junto de si no seu outro ou na destruição do indivíduo, mas uma especificação dessa permanência como conservação de uma igualdade consigo no âmbito de um desenvolvimento significativo, não tautológico. Assim, a finalidade interna da vida se transforma na realização de um fim que tem valor na aquisição do conhecimento.

Referências

BORDIGNON, Michela. *Ai limiti della verità: Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: ETS, 2014.

CHIEREGHIN, Franco. Finalità e idea della vita: La recezione hegeliana della teleologia kantiana. *Verifiche*, 1990, v.19, n.1, 1990, p.127-230.

GIACCHÉ, Vladimiro. *Finalità e soggettività: Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*. Genova: Pantograf, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 2. Doutrina da Essência*. Tradução de C.Iber e F.Orsini. Petrópolis:Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 3. Doutrina do Conceito*. Tradução de C.Iber e F.Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

IBER, Christian. *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie der ersten beiden Kapiteln der Wesenslogik*. Berlin: De Gruyter, 1990.

KANG, Soon-Jeon. *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichte und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*. Hegel-Studien Beiheft 41. Bonn: Bouvier, 1999.

KOZU, Konio. *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes Bedürfnis, Trieb, Streben und Begierde bei Hegel*. Hegel-Studien Beiheft 30. Hamburg: Meiner, 1988.

KREINES, James. "The Logic of Life. Hegel's Philosophical Defense of Teleological Explanation of Living Beings". In: *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Ed. Frederick C. Beiser. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 344-377.

PIPPIN, Robert. *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

SCHMIDT, Klaus. Die Rolle der Kausalität im Denken Hegels. *Quaestio* 2 (1), 2002, p. 555-582.

SELL, Anette. *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel.* Freiburg/München: Alber, 2013.

WOLFF, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs.* Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Frankfurt: Hain, 1981.

2. O CONHECER E O MÉTODO NA LÓGICA DO CONCEITO DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL

Werner Ludwig Euler⁵⁴

I. Exposição dos problemas

Esta conferência faz parte de um projeto mais amplo, cujo objetivo é a investigação sobre o método e o conteúdo das ciências filosóficas com base na teoria do conhecer tanto quanto ela é explicada no terceiro livro da *Ciência da Lógica* de Hegel do ano 1816. Ao mesmo tempo, o objetivo consiste na reconstrução da crítica de Hegel à metafísica anterior num aspecto principal (metódico e substancial), i.e. no aspecto da filosofia do espírito ancorada na história da filosofia antes de Hegel. Em seguida, ilustrarei um pouco o contexto dessas relações entre os aspectos ao que parecem heterogêneos em relação ao alvo ambicionado.⁵⁵

Hegel nunca desenvolveu, nem tinha a intenção de elaborar uma teoria do conhecimento no sentido comum, isto é, nem segundo um modelo empírico, nem racional, nem transcendental. Em vez de falar do “conhecimento”, ele preferiu usar, neste contexto, a palavra “conhecer”, que expressa um processo de auto-conhecimento do *conceito*. O lugar sistemático, no centro de sua teoria do conhecer, é o capítulo sobre a *ideia do conhecer* na lógica do conceito da *Ciência da Lógica*. O conceito *de conceito* é a base da lógica *subjativa*. Ele abrange os momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade, divide-se nas formas do juízo e da inferência, e torna-se objetivo. O conceito realizado como conceito objetivo chama-se a *ideia*.

A *Ideia do Conhecer*, que não é sinônimo da teoria do conhecimento usual, desenvolve as razões tanto para um novo método da metafísica como para a integração dos assuntos metafísicos no contexto da *Ciência da Lógica* assim como na *Filosofia do espírito*. Por isso, precisa de uma interpretação e análise exatas do capítulo sobre a *Ideia do Conhecer*. A respeito deste trabalho será necessário distinguir entre o *conhecer finito*, restringido, incompleto, unilateralmente subjetivo, que apenas *busca* a verdade, e o *conhecer absoluto* que a contém em si mesmo na medida em que a produz. Ademais, é relevante tomar em consideração que o

⁵⁴ Doutor – Professor visitante na área da Lógica na UNILA. E-mail: werner.euler@unila.edu.br

⁵⁵ Concernente o tema da metafísica na lógica de Hegel, remeto para as publicações mais recentes de HELFER (2019) e PIPPIN (2019).

emprego do substantivo da forma verbal de “conhecer” (“das Erkennen”) enfatiza o carácter processual da determinação da verdade.

Podemos perguntar: Por que a questão da integração da metafísica na teoria do conhecer de Hegel tem alta importância sistemática? Obviamente, várias respostas são possíveis, entre outras, a seguinte: É porque são alguns termos principais, que têm um papel primário na teoria do conhecimento, por ex., a noção de *coisa*, que cabe na função do objeto da compreensão, que é temático, e que é analisado seja como *ens* (ousia), seja como *coisa em si*, seja como *aparência*. Essas investigações metafísicas foram empregadas para alcançar entendimento sobre as condições (pressupostos) segundo as quais algo pode funcionar como objeto de conhecimento (ou experiência), ou seja, para perguntar, como uma coisa pode-se referir a um sujeito do conhecimento. – Mas, a análise de Hegel não tem o objetivo simplesmente de substituir as teorias de conhecimento usuais (provavelmente erradas) por uma nova teoria, uma teoria melhorada do conhecimento. Pelo contrário, ele pretendeu demonstrar que existe e pode haver apenas uma única determinação válida e verdadeira do conhecer, e que esse fato resulta com necessidade lógica da natureza (finita) do conhecer, porque é contraditória em si mesma.

Para atingir esse objetivo da pesquisa, é necessário estudar profundamente a metafísica pre-kantiana, esp. Wolffiana, que representa um *sistema* da filosofia. Pois, o *método* filosófico determinado por Wolff é bem diferente da concepção de Hegel. No seu *Discurso preliminar da filosofia em geral* (*Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cap. IV: Do método filosófico) Wolff desenvolve alguns critérios do método filosófico, como por ex., a manutenção da ordem do procedimento filosófico, i.e. a relação entre antecedente e conseqüente, que deve seguir a regra de que não é permitido ao filósofo utilizar expressões que não foram definidas com exatidão anteriormente (§ 116), e a regra que diz que todos os princípios usados na filosofia devem ser provados (§ 117), e de que na filosofia, todas as proposições devem ser derivadas com validade dos princípios suficientemente provados (§ 118). Visto que existe para Wolff uma *identidade* entre as regras e a ordem na filosofia e igualmente na matemática, o método aplicado na filosofia chama-se “matemático” (§ 139). Com efeito, isso significa que esses instrumentos do método (conceitos e princípios) devem ser demonstrados antes e fora da filosofia.

Mas um método desenvolvido antes do início da filosofia não é filosófico e não contém justificativas.

No caminho da crítica à lógica, à metafísica e à doutrina do conhecimento pré-kantiano e kantiano Hegel chega a sua própria concepção do conhecer.

II. O conhecer e o problema do início da lógica

O início da *Ciência da lógica*, que é, segundo Hegel, ao mesmo tempo, o começo do sistema da filosofia, causava, desde sempre, dificuldades especiais para os filósofos, seja dos adeptos, dos docentes, ou dos pesquisadores, e pela mesma razão, sempre era também um assunto essencial da pesquisa sobre a filosofia hegeliana.

Aproximadamente, todas as interpretações conhecidas do *início* da lógica de Hegel sobre essa questão falham em não estudar cuidadosamente o capítulo final dessa obra, embora justamente no fim, a partir da “ideia absoluta” seja exposto explicitamente o recurso ao início e à dinâmica do todo. Aqui se fecha, para Hegel, o círculo do desenvolvimento do *conceito* e chega de novo no início, isto é, no *ser imediato*. No fim da *Ciência da Lógica*, o *ser* imediato do início demonstra-se como resultado necessariamente mediado e determinado, i.e. determinado e provado como um imediato (L II, 501) (HEGEL, 1975).

Para nós, em relação à teoria do conhecer, o *início* da lógica é interessante, na medida em que constitui um momento no processo do conhecer. Com isso, o significado do início da lógica torna-se mais transparente.⁵⁶ No caminho do conhecer, o *progredir* é simultaneamente um *retroceder* na *razão* (“Grund”), i.e. no início (no *ser* como o *imediato* e o *universal*) (Cf. EULER, 2017, p. 345-363). A *razão*, ou seja, também o fundamento (“Grundlage”) do *ser* é – como na metafísica pre-kantiana – uma base permanente, mas uma *razão* indeterminada e abstrata, um *universal* simples, de tal modo que não podemos encontrar em nenhuma filosofia antes de Hegel. Isso significa que a lógica de Hegel é, já a partir do início, simultaneamente também metafísica (ontologia): pensar e ser, *ser* e *nada* em unidade e diferença inseparáveis. Por outro lado, o início é mesmo um momento do *método*. Isso significa que ele se reproduz, se amplia e se enriquece, devido ao trabalho do *conceito*, sem fim

⁵⁶ Um estudo mais detalhado e informações sobre a respectiva literatura encontram-se em: EULER, 2014, p. 176-192.

nos diferentes níveis do sistema das ciências como o universal idêntico e, ao mesmo tempo, como um particular diferente (L II, 502).

Na medida em que é a relação abstrata e simples a si mesma, a primeira universalidade imediata do início tem ao mesmo tempo o significado do *ser* (CdL 3,317; L II, 488). Além disso, o ser não precisa de nenhuma derivação. Pelo menos essa derivação (do universal) é concedida ao leitor. Mas a derivação não deve ter o sentido de uma mediação: “o universal é imediatamente, ele mesmo, esse imediato, porque enquanto abstrato é também apenas a relação abstrata consigo mesma que é o ser.” (CdL 3, 317; L II, 488).

O que ainda não é contido no início mas exigido, é a realização do conceito que é só o fim e a tarefa do conhecer (CdL 3, 318; L II, 489). A única determinidade do início para o método é ser (estar) o simples e o universal. A universalidade é o conceito puro e simples. O método, no entanto, é a consciência desse conceito (ou conceito do conceito). Isto é, o método *sabe* que o universal é apenas “momento”. O conceito neste momento sabe que a universalidade é apenas um *momento* e que o conceito ainda não é determinado em si e para si nessa universalidade. Com isso, o método não é mais algo *formal*, mas forma objetiva e imanente.

No *método absoluto*, o universal não vale como algo meramente abstrato, mas como um universal objetivo. É totalidade concreta, mas ainda não posta como tal, ou para si. Já o universal abstrato no conceito é colocado com a negação. Então, o universal simples e abstrato como uma determinidade comum na verdade não existe. É uma pura opinião.

Quanto à totalidade concreta do início, trata-se do início como momento do conhecer. Essa totalidade, afirma Hegel, tem em si mesma o início do progredir e do desenvolvimento. É diferente em si mesma e a unidade dos diferentes.

III. A teoria do conhecer na *Ciência da Lógica*

A teoria do conhecer é o assunto nos dois últimos capítulos da *Ciência da Lógica* (1816) (“A ideia do conhecer”; “A ideia absoluta”). Cabe-lhe uma função chave no contexto global da lógica hegeliana, que diz respeito ao nível dessa lógica mesma, assim como a sua relação com a metafísica. Até hoje, na pesquisa sobre a filosofia de

Hegel, apesar de tentativas isoladas,⁵⁷ a relevância dessa secção da obra para a compreensão do *início*, do *progredir* e do *fim* (as três etapas do *método*), assim como para a construção inteira da lógica de Hegel não foi considerada nas proporções adequadas. Embora essa secção da *Ciência da Lógica* discuta quase todos os problemas, em torno dos quais giram os debates entre os especialistas na área da lógica de Hegel, nas últimas décadas (especialmente no que concerne às questões do *início*, do *método* ou da *forma do todo* assim como sua relação a seu conteúdo, que Hegel chama “dialética”). Essa falha na pesquisa sobre a filosofia de Hegel deve ser compensada pelo projeto visado. Com isso, simultaneamente, um novo caminho para a pesquisa da filosofia hegeliana deve ser aberto e construído.

Segue um esboço curto da arquitetura e do desenvolvimento da teoria do conhecer na *Ciência da Lógica* de Hegel:

No primeiro nível encontra-se a ideia do conhecer como o “conhecer em geral” (“das Erkennen überhaupt”). Ao mesmo tempo, essa ideia marca a determinação do conceito, na medida em que resulta da *ideia da vida* como gênero,⁵⁸ i.e. o conceito *para si*, ou seja, o conceito *livre*. O conceito livre é distinguido de si mesmo, uma vez que ele se refira a si mesmo. O seu objeto é o conceito total, não unilateralmente sua mera objetividade, ou qualquer objetividade. O que significa propriamente sua realidade é “a forma do seu ser-aí”,⁵⁹ i.e. a forma do conceito livre. Hegel percebe essa determinação do conceito como objetivo principal de sua filosofia do conhecer. Ela traz consigo uma duplicação da ideia nos conceitos *subjetivo* e *objetivo* (a *vida*). O conceito subjetivo tem si mesmo como o objeto. A ele pertencem determinações, que Hegel marca pelos tópicos “pensar, espírito, auto-consciência”. Para a ilustração dessas palavras, ele adiciona uma avaliação crítica da “metafísica do espírito”, i.e. da *Psicologia empírica e racional* e de sua revisão por Kant.

A *ideia do verdadeiro* (a ideia teórica) tem a *ideia do bom* (a ideia prática) por seu oposto. A ideia do conhecer abrange ambos e se desenvolve por meio deles. O conhecer é apresentado, em primeiro lugar, como *finito*, i.e. ainda inacabado, insuficiente, a saber como diferença entre conhecer *analítico* e *sintético*. Nos subcapítulos “definição”, “divisão” e “proposição” do conhecer sintético, Hegel

⁵⁷ ARAUJO DE SILVA, 2014, p. 245-260; ARNDT, 2014, p. 261-283; NUZZO, 1996, p. 475-490.

⁵⁸ Esse conceito não denomina a vida natural, mas a vida lógica, o próprio movimento ou princípio do movimento do conceito. Neste sentido o conceito funciona também como “alma” dos conceitos, visto que a alma é o princípio da vida.

⁵⁹ „Ser-aí“ e „ser-para-si“ marcam dois níveis elevados na doutrina do *ser* no primeiro livro da CdL (CdL 1, 113-192). Na ideia do conhecer eles reaparecem como “momentos” (formas suprassumidas) do conceito livre.

analisa problemas da metafísica clássica (e da geometria). Não obstante, essas questões são também elementos de sua própria teoria do conhecer, i.e. são problemas *objetivos*. O conhecer infinito ou *absoluto* é a ideia, na medida em que é a ideia desenvolvida perfeitamente, que supera suas formas finitas e as transforma nos conteúdos da *forma absoluta*, i.e. “do método”.

1. O conhecer finito

O conhecer finito pressupõe as *coisas em si* e ainda não realiza seu fim. Ele para numa síntese imperfeita das coisas inicialmente separadas (CdL 3, 271; L II, 440). O seu conteúdo ainda tem a determinação de algo dado; ou dito nas palavras da *Lógica* da *Enc₃*: o conhecer é finito na medida em que pressupõe um “mundo encontrado” (eine “*vorgefundene Welt*”), pelo qual é restringido (HEGEL, G.W.F. *Enc₁*, § 173; *Enc₃*, § 224). Esse resultado significa uma contradição fixada, i.e. um progresso *ad infinitum*, que se dissolve por si mesmo (CdL 3, 272, 313; L II, 441, 484)

A crítica rigorosa de Hegel a todas as formas antigas da regulação metódica dos caminhos do conhecimento e a sua fixação na epistemologia, não se dissolve em nada. Na figura reduzida, suas formas são suprassumidas e preservadas (conservadas) como “momentos” na ideia lógica. No conhecer, eles formam graus imperfeitos, mas simultaneamente necessários, da passagem da auto-determinação da ideia para a forma absoluta do “método”. As formas ainda subdesenvolvidas são resumidas no título “conhecer finito”. Eles tratam dos métodos *analítico* e *sintético* (HEGEL, G.W.F. CdL 3, p.273-306).

O conhecer é apresentado, em primeiro lugar, como um ato finito, i.e. como um conhecer incompleto e insuficiente, e na diferença entre conhecer *analítico* e *sintético*. A análise desse capítulo deve mostrar, como justamente a partir da restrição deste conhecer emerge necessariamente a forma madura dele. Nos subcapítulos “definição”, “divisão”, e “proposição” (“teorema”) do conhecer sintético Hegel considera problemas do método da metafísica clássica (HEGEL, G.W.F. CdL 3, p. 282-306). Todavia, esses problemas valem também como elementos da própria teoria de Hegel. O conhecer infinito ou absoluto é a ideia plenamente desenvolvida, que supera suas formas finitas e as transforma no *conteúdo* da forma absoluta ou no “método”.

2. Conhecer analítico e sintético

Os dois métodos (analítico e sintético) – entendidos e usados, na metafísica anterior, como modelos *matemáticos* – revelam-se como procedimentos que não prestam para o conhecer *filosófico*. Sua aplicação é por isso um “abuso”. Pois, tem que valer para o conhecer filosófico que não é ligado a nenhum pressuposto. No conhecer verdadeiramente *filosófico*, os procedimentos *analítico* e *sintético* têm de ser desenvolvidos a partir da matéria ou dos objetos mesmos e desenrolar-se em paralelo. O sentido desse desenvolvimento paralelo, estendendo-se em direções inversas, deve ser compreendido em pormenor. Isso é necessário para explicar simultaneamente por que a pura sequência deles, na metafísica tradicional, não atingiu o sucesso ambicionado pela filosofia.

A análise, por ela ter por fundamento o conceito, tem por seus produtos essencialmente as determinações do conceito e precisamente enquanto tais que estão *imediatamente contidas* no objeto.” (CdL 3, 274-275). – “Die Analyse, da sie den Begriff zum Grunde hat, hat zu ihren Produkten wesentlich die Begriffsbestimmungen, und zwar als solche, welche *unmittelbar* in dem Gegenstande *enthalten* sind“ (L II, 443).

Neste sentido podemos apreender o adquirir do conceito (*notio*) da ideia de uma coisa na Psicologia (*Psychologia empírica*, § 51) ou a origem do conceito na Lógica Wolffiana (*Deutsche Logik*, § 1). O conhecer finito é em todo o que Hegel crítica e chama *metafísica do entendimento* (“*Verstandesmetaphysik*”). Mas, ao mesmo tempo, no contexto da CdL, esse conhecer limitado é o produto do auto-desdobramento do conceito.

No fim, Hegel chega à compreensão de que não é possível fundamentar o tratamento dos objetos das *ciências filosóficas* por conceitos matemáticos da *quantidade*, visto que eles não contribuem para a determinação da essência deles. Exige-se, pelo contrário, isso que distingue, na lógica hegeliana, entre o “conceito”, seu movimento e seus momentos, isto é, o conceito *objetivo* como “ideia”. Resulta do conceito que *o método de filosofar* não é um instrumento que pudesse ser pressuposto independentemente como uma espécie de fábrica das regras prescritas à filosofia e a seus assuntos, mas que tem de resultar só da dinâmica do conteúdo e do desenvolvimento da lógica mesma. Neste respeito, esse conhecer distingue-se do “conhecer matemático”, que se reduz a uma aplicação só das relações externas ao

conteúdo das coisas. Essa diferença importante entre o método matemático e o método propriamente filosófico do conhecer e sua fundamentação deve ser acentuada.

O que é a *ideia absoluta* em relação ao *conhecer*?

A ideia absoluta “unicamente” “é *ser, vida* imperecível, *verdade que se sabe*, e é *toda a verdade*. [...] Ela é o único objeto e conteúdo da filosofia. Na medida em que ela contém dentro de si *toda a determinidade* e sua essência consiste em retornar a si através de sua autodeterminação ou particularização, ela tem diversas configurações, e a ocupação da filosofia consiste em conhecê-la nessas configurações.” (CdL 3, 313; L II, 484)

Então, esse ser da ideia absoluta é o ser mesmo do início da lógica no seu último retorno, i.e. um singular imediato e universal como o objeto do conhecer absoluto. A ideia absoluta é o objeto “único”, visto que fora dele não pode existir outro, mais alto e incondicionado. Portanto, abrange todo o conteúdo da lógica. Apenas a determinação da forma faz o conteúdo da ideia absoluta etc. (L II, 485). Sua determinidade não tem a figura de um conteúdo mas da forma – a ideia absoluta é a forma enquanto o que é abstraído de todo seu conteúdo, i.e. a determinação junta do universal do conceito, comum a todos os conteúdos

A ideia absoluta é a ideia *posta* “do conceito determinado em si e para si”. No conhecer, a objetividade é como é na verdade, i.e. como realidade imediata (CdL 3, 313; L II, 483). Ela é a unidade da ideia teórica (da ideia do verdadeiro) e da ideia prática (da ideia do bom). No conhecer finito, o desenvolvimento da ideia é *nosso* objeto. Hegel a identifica com a *nóesis noéseos* na *Metafísica* de Aristóteles (como a forma altíssima da ideia).⁶⁰

A ideia absoluta nem é passar, nem pressupor, mas é a *pura forma* do conceito (Enc₃, § 237). – Ela contempla seu conteúdo, a saber, como essa forma mesma, que, na medida em que é contemplada, é o seu contrário. Ela é o distinguir de si e a identidade consigo. Nesta identidade (que não é puramente formal, mas identidade do conteúdo), a forma como “sistema das determinações do conteúdo” é incluída. Enquanto forma, a ideia é, em frente de seu conteúdo, *o método*. O método – pode-se dizer – é o resultado considerado para si mesmo, que já era imanentemente (e ocultamente) eficaz no desenvolvimento, no progredir e no resultado das

⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2012, p. 314-315 (Livro XII (Λ), cap. 9, 1074 b).

determinações particulares (singulares) da lógica e se mostrava no fim desse desenvolvimento como o *universal*, i.e. como o resultado conjunto de todos.

Assim, o conhecer e com isso a lógica inteira são determinados em direção a um fim, i.e. ao auto-conhecimento da ideia (como base de todas as ciências). O todo do conhecer, já que é animado e tem uma “alma”, é um organismo.

3. A crítica de Hegel à metafísica tradicional (Psicologia Wolffiana)

Hegel recorre no decurso do segundo capítulo (“A ideia do conhecer”) à psicologia da metafísica, porque ele pensa que “*pensar, espírito, autoconsciência*” são determinações da ideia, “na medida em que ela tem a si mesma como objeto”, isto é, de que o *ser-aí* da ideia é essa diferença de si mesma (CdL 3, 261-265; L II, 430-435).

Hegel crítica o procedimento metafísico do espírito, com base na consciência empírica, por aplicar as determinações da “*substância, simplicidade, imaterialidade*” à alma em concordância com as mesmas qualidades empíricas. O fato de que ele mesmo usa, mais tarde, esses conceitos para analisar a natureza da alma (Enc₃, § 389) não significa que ele aceitou a posteriori aquela forma da metafísica. Na verdade, existe uma transformação escondida dos significados.

É possível demonstrar as transformações que Hegel realiza e explica sem relação com as determinações da alma apresentadas na Metafísica anterior e que parecem ser uma adoção de uma doutrina metafísica – mas aqui, não temos o espaço para executá-la (Cf. WOLFF, 1992; EULER, *No prelo*).

IV. Conhecer, dialética e método

Diferentemente do conhecer intelectual e finito, o *método absoluto* não é um procedimento abstrato mas reconhece o universal no universal mesmo (Cf. ARNDT, 2014, p. 271-279); ele tira o determinado *do objeto mesmo*; pois, o próprio método é o princípio imanente e a *alma* desse objeto (CdL 3, 320; L II, 491). Com essa atitude Hegel se cria em concordância com Platão na medida em que o último exigiu do conhecer o considerar as coisas em si e para si, i.e. isolar as coisas das condições marginais e levar o seu conteúdo à consciência. Esse método do conhecer absoluto Hegel chama *analítico*. Encontrar as demais determinações exclusivamente no

universal inicial mesmo, e isso é a *objetividade absoluta* do conceito (HEGEL, CdL 3, p. 320; L II, 491; PLATÃO, *Parmênides*, 135d-e).

No entanto, o mesmo método é ao mesmo tempo *sintético* na medida em que seu objeto, que é determinado imediatamente como um universal simples, torna-se *dialético*, isto é, mostra-se como *um outro*, devido justamente a essa determinidade da *imediatidade* e da *universalidade*. Esse sintético é completamente diferente da síntese do conhecer finito.

O *dialético* chama-se em Hegel o momento analítico-sintético do juízo pelo qual o universal do início determina-se por si mesmo como seu outro (CdL 3, 320; L II, 491). O que Hegel descreve com isso é o processo do movimento, que se encontra, em primeiro lugar, na passagem do *ser* ao *nada* e depois ao *devir* (CdL 1, 85-86), Aquele, no qual o dialético emerge e se mostra, em primeiro lugar, é justamente o abstrato universal mesmo, como um imediato, um pressuposto e o início. Esse é necessariamente subjugado à dialética, porque tem de ser compreendido como o conceito “*em si*” (CdL 3, 322-323; LII, 494). As oposições, como por ex., entre o finito e o infinito, não são dialéticas na relação *externa* e artificial (como as *antinomias* na *Dialética transcendental* de Kant), mas eles são contraditórias em si mesmas como o *passar* (“*Übergehen*”) de um a outro. Pois, é sempre o *conceito* que move aquelas determinações opostas, na medida em que é a sua *alma* e causa sua dialética; não é a operação do pensador.

Hegel descreve essa determinação do sintético e dialético como a mudança necessária de um primeiro universal para o *seu outro*. Compreendido de modo inteiramente geral, essa determinação significa que o primeiramente imediato é o mediato e relacionado a outro, ou que o universal é como um particular. O segundo que resulta é o *negativo* do primeiro, i.e. o primeiro *negativo*. Aquele outro, o negativo, não é o negativo vazio como o resultado comum da dialética (de um processo da negação), mas é o outro do primeiro, o negativo do imediato, i.e., o *mediato*, que inclui a determinação do primeiro. O primeiro é, então, conservado e persistente no outro.

“Manter firme o positivo em *seu* negativo, no conteúdo da pressuposição, no resultado, isso é o mais importante no conhecer racional; ao mesmo tempo, é preciso somente da reflexão mais simples para se convencer da verdade absoluta e da

necessidade desse requisito, e no que diz respeito aos *exemplos* de provas para tanto, toda a lógica consiste nisso”. (CdL 3, 323; L II, 495)

O que o *método* significa exatamente não pode ser determinada sem relação à lógica do conceito inteiro (esp. a “subjetividade”).⁶¹ Não é possível considerar esses assuntos neste trabalho. Vou me limitar a expor apenas alguns aspectos centrais para uma compreensão provisória.

1. O método como conceito

Como resultado da lógica, especialmente da *forma absoluta*, o método é o *movimento* do conceito, i.e. sua “*atividade universal absoluta*” (CdL 3, 315; L II, 486). Ao mesmo tempo há uma *diferença* entre método e conceito. O método é o mais alto nível do desenvolvimento do conceito. Neste fato consiste sua particularidade. É o *saber* do conceito, i.e. não apenas como o *objeto* da contemplação mas também como *atividade subjetiva* do saber. Neste modo, o conceito é “o *instrumento* e o *meio* da atividade de conhecimento” (CdL 3, 316; L II, 487). Nesta sua função como *instrumento* do saber, o conceito se distingue do método na sua particularidade. Portanto, semelhante (mas não idêntico) com o conhecer (finito) de *procurar*, o conhecer absoluto também precisa do método como um *órganon*. Esse conhecer alcança somente por meio desse instrumento ao saber do *conceito* (L II, 487). Além disso, as determinações do conceito mesmo e suas relações são as determinações do método, i.e. *início*, *progredir* e *desenvolvimento* (CdL 3, 319; L II, 490, “2.”). Mas, o instrumento *do método absoluto* não é algo limitado e finito, nem pressuposto antes e fora do conhecer, porque o conteúdo e a forma são uma e a mesma coisa (CdL 3, 331-332; L II, 503).

Para compreender o significado do *método* em Hegel, é recomendável se lembrar da determinação principal do *conceito* lógico, isto é, que é um pensamento universal equipado da capacidade do auto-movimento (é claro que essa determinação implica um monte dos problemas e perguntas específicos em volta da figura da *dialética*, da *negação*, da *contradição*).

⁶¹ Pois, especialmente o texto das últimas páginas do último capítulo é bastante confuso e contém várias considerações sem explicações e sem estrutura clara. Encontramos também várias explicações aparentemente heterogêneas do significado do conceito do *método*, no último capítulo. Infelizmente, não podemos unificar e relacionar essas tentativas uma a outra, nesta investigação. Essa tarefa é objeto de nosso projeto da pesquisa mencionado no início.

Aspectos importantes são: o nascimento do método; método e conceito; método como movimento do conceito (L II, 486). “O método” é o universal da forma do conteúdo. (L II, 485). É necessário sustentar o artigo em singular, de modo que existe apenas um único método. O método é (L II, 485):

- 1) O modo do conhecer,
- 2) A modalidade do conhecer,
- 3) A forma como “alma de toda objetividade”,
- 4) Todo o conteúdo determinado tem sua verdade exclusivamente na forma.

Além disso, Hegel reivindica com o método desenvolvido na *Ciência da Lógica* que não existe nenhum objeto externo (nem empírico), que, na medida em que se trata de um objeto científico, possa afastar-se ou opor “resistência” ao método lógico (ele é “*perfeitamente submetido ao método*”, CdL3, 315; L II, 486). Pois, enquanto objeto da ciência, o objeto é sempre o conceito. Ao mesmo tempo, o conceito é a “*substancialidade das coisas*” (CdL 3, 316). Por conseguinte, o método como a forma universal, que reside dentro das coisas no modo respectivamente particular, não é aquele método que prescreve e obriga um modo de conhecimento por fora e vinculativo aos objetos. Pelo contrário, ele concede a todos os objetos a liberdade necessária de desdobrarem-se a si mesmos por seus próprios fins e ações e de desenvolver o método do conhecer apropriado a si mesmo. Enquanto universal, o método é simultaneamente “o método próprio de todas as coisas mesmas”. Muito longe de favorecer uma coação do método, Hegel argumenta, pelo contrário, a favor de uma variedade dos métodos particulares, mas sim, tem que se orientar às exigências do respectivo objeto, por um lado, e ao método universal da lógica e do conhecer, por outro.

2. O conceito como ser puro

Com base na concordância entre o método e o conceito segue-se imediatamente que ele corresponde ao *ser*. Pois o “conceito puro”, que se relaciona somente consigo, é “a *relação simples consigo*”. Todavia, como uma mera qualidade e relação simples essa relação é o “ser” puro (CdL 3, 333; L II, 504) do início na sua imediatidade e carência da determinidade.

Porém, esse *ser* é também concreto e pleno. Não é apenas um conceito mas também aquele conceito que compreende si mesmo (L II, 504). Como resultado da

negatividade absoluta a “imediatidade primária” (a universalidade simples) é uma que foi “produzida”, i.e. produto do conceito (L II, 497):

“O método é o conceito puro que se relaciona somente consigo mesmo; ele é, por conseguinte, a *relação simples consigo* que é *ser*. Mas este é agora também *ser preenchido*, o *conceito que se compreende*, o ser como totalidade *concreta*, de igual modo pura e simplesmente *intensiva*.” (CdL 3, 333; L II, 504)

Esta é a essência definitiva: que a lógica acaba (por enquanto) com o fim de toda mediação (e de todas as passagens de quaisquer conceitos para seu respectivo outro) que apareceram no decurso do desenvolvimento do *conceito* de modo que cada imediato contém a mediação imediatamente em si mesmo. A única categoria que não perde sua independência é o ser (enquanto pensar ou saber) que se revela como não negável, que é provado pelo fato de que ele volta necessariamente a si mesmo como uno e o mesmo, idêntico a si mesmo.⁶² Em suma, o ser é a única determinação fundamental que persiste, e isso acontece porque é o conceito. Neste sentido o ser puro é a única base, o único positivo que permanece em comparação com todos os outros conceitos que desaparecem e que são determinados ao longo do movimento do conceito devido ao princípio da negatividade, i.e. da contradição.⁶³

O retroceder do resultado à sua razão na qual o fundamentado e o fundamento devem ser idêntico, “o positivo, o idêntico, o universal” (CdL 3, 326; L II, 497), i.e. como resultado “o singular, o concreto, o sujeito” (CdL 3, 327; L II 499), é a prova de sua permanência e da igualdade de sua indestrutibilidade.

3. O método como “impulso” (“Trieb”) da razão

A diferença entre método e conceito tem referência imediata em que o primeiro é “impulso” da razão.⁶⁴ Essa palavra não aponta a uma determinação psicológica. Antes, o impulso e a força da razão lembram os conceitos aristotélicos de *dýnamis* e *enérgeia*, ou seja, da *entelécheia* (vir à existência). Não denomina uma faculdade (da inclinação ou das paixões), mas sim uma tendência ou uma motivação, e uma ação em relação a um fim imanente ao conceito. Na medida em que a atividade do método é o conceito, é também “o próprio método de cada coisa mesma”, a

⁶² Todas as tentativas de transformar o imediato através da negação para outra determinação reproduz a imediatidade indeterminada.

⁶³ Veja-se sobre esse aspecto: TUSCHLING, 1990.

⁶⁴ Na verdade, o conceito do impulso já é desenvolvido no capítulo da “ideia da vida”.

“*substancialidade das coisas*” (CdL 3, 316; L II, 486). Pois o conceito tem também esse lado objetivo ser incorporado nos objetos mesmos. Ele é, em outras palavras, objetivamente universal.

Mas o método é também o “supremo e o único” impulso das razão; pois somente através de si mesmo ele tem a capacidade “encontrar e conhecer *a si mesmo em tudo*” (CdL 3, 316; L II, 487). Esse é o fim determinado da ação que por isso pudesse ser chamado (como já o conhecer finito) um *procurar*. Porém, trata-se de uma procura dentro de si mesmo, não de uma ação unilateralmente subjetiva que se dirige a um objeto fora de seu próprio âmbito. Finalmente, a ideia do *conhecer absoluto* é o impulso porque é ainda incluído na lógica como a esfera do pensamento puro. Essa tendência tem o objetivo de suprassumir a *subjetividade* do pensar e entrar nas ciências que é outra esfera (L II, 505).

4. *Forma e conteúdo do método*

A forma do método é dada através do conteúdo do conhecer, i.e. pelos degraus da negatividade (L II, 498). Em geral, o conteúdo se enriquece pelo progredir dialético (L II, 502). Por isso, a estrutura da forma deixa-se interpretar tanto como *triplicidade* como *quadruplicidade*; depende de número dos passos em quais o processo do negar, respectivo ao conteúdo, é dividido. Além disso, Hegel concebe a triplicidade como estrutura geral da divisão racional, que já foi preformada também na filosofia kantiana. O terceiro, no sentido hegeliano, é o *imediato* (o simples, o positivo), mas o imediato por meio da “*suprassunção da mediação*” (CdL 3, 327; L II, 498), logo, a unidade da diferença entre o primeiro e o segundo momento. Portanto, pode-se entender a imediatidade enquanto forma *inteira*, como Hegel ao que aparece pensa (cf. L II, 499). Justamente neste aspecto, ambos os primeiros momentos abstratos da triplicidade são “não-verdadeiros” e por isso “dialéticos” (CdL 3, 327; L II, 499). Em outras palavras, eles têm sua verdade nisso em relação a qual eles são *negativos*. Mas, a mediação é, no âmbito da triplicidade, reduzida à “determinidade simples” e, por essa razão, concorda novamente com o início. A “negatividade”, a “dialética”, a “mediação”, são – por assim dizer – ocultadas nessa imediatidade abstrata da forma (L II, 499).

Em comparação com essa forma, o *conteúdo*, i.e. a *determinidade* do método, que se encontra no resultado do desenvolvimento, aparece como ser *derivado* e demonstrado:

“É somente aqui que o *conteúdo* do conhecer entra enquanto tal no círculo da consideração, porque ele agora, enquanto derivado, pertence ao método. Através desse momento, o próprio método se amplia até um *sistema*.” (CdL 3, 328; L II, 500) O conteúdo do conhecer tem relevância, neste lugar, porque vale como deduzido e neste sentido, agora “pertence ao método”. Previamente, o conteúdo se desenvolveu a partir do início indeterminado que mesmo foi apenas forma. Essa forma é “forma suprassumida” na medida em que a mediação se suprassumiu.

O conteúdo é deduzido, como a concordância entre o início e o resultado mostra, na medida em que se segue com *necessidade* a partir da primeira forma e tem com a mesma necessidade essa forma como resultado; em outras palavras, o conteúdo guia tanto no modo *analítico* como *sintético* ao mesmo resultado; o retroceder ao fundamento do início e o preceder como o contínuo da determinação são uma e a mesma coisa (L II, 503). Apenas por essa duplicação a dedução pode ser qualificada como prova.

Uma consequência dessa concepção é que “o ponto da virada” do método não significa uma alteração do método mesmo, mas é uma ampliação para um “*sistema*” (CdL 3, 328; L II, 500).

Quando Hegel fala, em relação à ideia do conhecer absoluto, do “conteúdo”, ele visa ao *conceito*. Pois a ideia absoluta tem o conceito como seu próprio conteúdo (CdL 3, 333; L II, 505). Dito de uma maneira mais adequada: a ideia absoluta é o conceito puro que tem si mesmo como seu objeto. Esse conceito percorre a totalidade de suas determinações e se realiza como um todo enquanto “sistema da ciência”. Seu último trabalho consiste em compreender si mesmo e, com isso, suprassumir sua função como conteúdo, chegar à pura forma da imediatidade, e reconhecer o conceito das ciências. Essa forma é, segundo Hegel, a *natureza*.

Outro aspecto combinado com a forma do resultado é o pensamento da *liberdade* que vamos considerar depois. Esse ato da liberação pelo conceito, que vai continuar nas demais ciências, é um pressuposto para praticar as ciências.

5. Dialética e método

Hegel discute várias formas históricas da dialética e critica o preconceito fundamental de que a dialética tenha apenas um resultado negativo (CdL 3, 322; L II, 493). Neste sentido, o objeto e o conhecer subjetivo são declarados como nulos (o nada vazio), i.e. o fato de um resultado positivo é ignorado (cf. CdL 3, 323; L II, 495).

Mas, para Hegel, são as determinações do pensar e do conceito que constituem a essência do objeto verdadeiro. Sem pensar e sem o conceito, o objeto seria uma mera representação. São as determinações do pensar e do conceito, nas quais algo “é o que é”: elas são “o objeto verídico e o conteúdo da razão [...]” (CdL 3, 322; L II, 493). E a *dialética* emerge exatamente por causa da indeterminidade e da imediatidade do início como tal, porque o começo tem de ser compreendido como “o conceito *em si*” (CdL 3, 322; L II, 494). Deste modo, para Hegel, todas as oposições (por ex., entre finitude e infinitude) supostamente imóveis, na verdade são “o passar” (“das Übergehen”), que resulta da análise de sua natureza. Não é uma relação externa entre as determinações opostas que faz uma síntese entre delas, mas o conceito, que as media e move, “como sua alma”, e desperta sua “dialética”. O significado da palavra “dialética”, aqui, não é idêntico com o movimento do conceito, mas denomina o efeito dele e é conectado ao movimento (“als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervortut” (L II, 494; CdL 3, 323). Hegel descreve esse processo da determinação por meio da dialética distinguindo entre três etapas da negação ou da relação de um imediato a seu outro (seu negativo).

É o aspecto mais relevante para o conhecer racional que o negativo é preservado e se mantém, em primeiro lugar (na primeira etapa) como o positivo “no seu negativo”. Segundo Hegel, a lógica inteira é cheio de exemplos que provam a verdade e a necessidade dessa presuposição. Propriamente dito, o processo dialético só começa com a negação, i.e. na *progressão*, durante o *início* e o fim, os outros *momentos* do método ficam fora dos momentos dialéticos. Então, o método tem mais extensão do que o dialético.

O mais relevante fator no conhecer racional é, recordar aquele positivo no seu negativo. A determinação negativa de um positivo é o que Hegel chama, recorrendo a Platão, *o outro de um outro*, ou, *o outro em si mesmo* (CdL 3, 324; L II, 496; Cf. CdL 1, 123; L I, 105; PLATÃO, *Parmenides*, 143 b). É a contradição ou a dialética posta de

si mesma (die “*gesetzte Dialektik ihrer selbst*”). Essa negatividade não aparece no pensar ou na frase imediatamente como contradição ou dialética, mas faz o ponto da virada no *movimento do conceito* (CdL 3, 325; L II, 496). Esse ponto é também caracterizado como ponto simples na relação negativa a si mesma, a fonte do automovimento espiritual, etc., e a *alma dialética*; é a base subjetiva na qual o suprasumir da oposição entre conceito e realidade repousa.

Além disso, há uma segunda negação, que se chama o *negativo do negativo*. É um nível mais alto da negação simples de si mesma. Essa segunda negação entendida como a contradição simples é o suprasumir da contradição (CdL 3, 325; L II, 497). A primeira figura da negação pode ser interpretada como o momento *analítico*, na medida em que o imediato refere-se a seu próprio outro e passa a este, ao passo que a segunda negação é determinada como *sintético*, visto que é a relação do diferente como tal a seu diferente (do negativo ao negativo, da contradição à contradição).

É exatamente essa *negatividade absoluta*, que é a mediação absoluta entre o imediato e seu negativo, que marca o ponto da *virada do método*. Neste ponto, o decorrer do conhecer volta a si mesmo. E mais do que isso: a negatividade como a contradição que se suprassume é a recuperação (reprodução) da primeira imediatidade, i.e. a universalidade simples. O que é imediato, agora, é o *outro do outro* ou o *negativo do negativo*, i.e. o positivo e idêntico. Aquele ponto de virada do método pode ser o positivo como o imediato e como isso é a libertação do conhecer objetivo da coação do método meramente formal.

O “ponto de virada do método” (CdL 3, 326) é obviamente já a segunda virada que se segue ao “*ponto de virada do movimento do conceito*” (CdL 3, 325). O primeiro é o negativo simples, a relação negativa do outro a seu outro. Com isso, já é a “contradição” ou a “*dialética posta de si mesma*” (CdL 3, 324; L II, 496). O segundo negativo denomina a “negatividade absoluta” (CdL 3, 326; L II, 497), o *negativo do negativo* (CdL 3, 325), “a contradição que suprassume a si mesma”.⁶⁵ A contradição suprassume a si mesma porque ela mesma se nega enquanto unidade dos distintos (L II, 498).

Podemos falar de um “ponto de virada”, aqui, no sentido de que se trata respectivamente das fases da passagem de uma determinação para seu outro (seu oposto ou sua contrapartida). As fases da negação do movimento dialético são efeitos da atividade dos conceitos, um movimento que se dirige para frente e para trás (L II,

⁶⁵ Sobre a análise dos momentos da negatividade e da contradição veja-se: WOLFF, 1981), p. 81-169.

500), e que pode afetar também o objeto, “pois é pelo conceito que o objeto torna-se dialético” (CdL 3, 328)⁶⁶.

O resultado dessa auto-suprassunção é o imediato (pela suprassunção da mediação). É ao mesmo tempo o “*Positivo, Idêntico, Universal*” (CdL 3, 326; L II, 497). O primeiro imediato passou imediatamente ao seu outro. Esse foi o primeiro “momento dialético”. O pôr da unidade dos distintos e o suprassumir da contradição é o segundo “momento dialético”. Pode-se combinar esses dois pontos de virada (da negação e da negação da negação) com o procedimento *analítico*, ou seja, *sintético* do conhecer (L II, 497).

Em qual sentido o conhecer volta a si mesmo, aí? Obviamente na medida em que troca o objeto da contemplação, ou seja, o ponto de vista. O conhecer mesmo ou a ideia do conhecer é, por um lado, o meio por qual o conceito pesquisa e reconhece o fim de sua própria ação; por outro lado, é um *momento* do conhecer mesmo. No fim dessa atividade, que serve de mediador, o conceito retrocede a si mesmo (por meio de seu comportamento dialético ou negativo), suprassume a si mesmo e reconhece através de sua volta, olhando seu caminho para trás e para a frente, o que é na verdade: a determinidade da forma e do método de todas as maneiras do conhecer e de toda determinidade dos objetos. *Essa forma é a única que permanece imutável* através de todas as modificações, ao passo que o conteúdo concreto muda. Neste sentido o método é meramente *formal* (“formell”) e indiferente em relação à diferença entre forma e conteúdo, porque, no resultado, forma e conteúdo são iguais, i.e. conceito.

6. O método e o “sistema” das ciências

Como o conteúdo do conhecer pertence ao método, na medida em que esse conteúdo é *derivado* e *provado* no resultado do processo (CdL 3, 328; L II, 500), o método contém si mesmo como “momento”, i.e. como suprassumido por si mesmo.⁶⁷ Pela determinidade, que o método produz como seu resultado, ele é “a mediação consigo” (CdL 3, 330; L II, 501). Esse é aparentemente o “método absoluto” com base

⁶⁶ Tradução nossa (“denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch”, L II, 500).

⁶⁷ Hegel abandona implicitamente a disjunção aristotélica entre uma lógica de inferir (*Analíticas Anteriores*) e uma lógica da prova (*Analíticas posteriores*), na medida em que o silogismo como forma do movimento do conceito por força da negatividade, que é eficaz através desse conceito, expõe mesmo uma prova.

no *conceito* (CdL 3, 328; L II, 500), que ao mesmo tempo é o “método da verdade” (CdL 3, 332; L II, 503) ou melhor dito, o *único* “método da verdade”. Como tal ele começa de novo com um novo fundamento, mas formalmente permanece o mesmo, como “forma absoluta” (CdL 3, 330; L II, 501).⁶⁸

Com o conteúdo o método se amplia para um “sistema” (L II, 500). Mas, como “sistema da totalidade” (CdL 3, 330; L II, 502) não é simplesmente a repetição do mesmo método (ainda que for também meramente formal (“formell”), mas a reprodução da primeira imediatidade no nível mais alto (mediato e determinado). A nova ciência consiste também numa *progressão* do conteúdo, que tem outra qualidade do que o progredir lógico. Não é uma passagem (“fluir”, “Fliesen”) de um outro para um outro: “O conceito no método absoluto se *conserva* em seu ser outro, o universal, na sua particularização, no juízo e na realidade; em cada estágio de determinação ulterior, ele eleva toda a massa de seu conteúdo precedente e não apenas não perde nada nem deixa algo para trás através da progressão dialética, mas traz consigo tudo o que adquiriu e dentro de si se enriquece e se adensa dentro de si” (CdL 3, 330; L II, 502).

Deste modo a ampliação alcança, antes de entrar no sistema da ciências, o mais alto ponto da particularização que contém o mais concreto e subjetivo. Hegel chama essa instância “personalidade pura” que é a totalidade devido à “dialética absoluta” (CdL 3, 331; L II, 502), e o que se faz “o mais livre”, i.e. a simplicidade, a primeira imediatidade e a universalidade (CdL 3, 331; L II, 502).

Então, o processo do conhecer na ideia absoluta chega no fim a algo positivo. A relação simples a si mesmo não é uma carência total (um nada vazio), mas uma certa liberdade. É essa liberdade que determina a relação entre lógica e sistema, e que fundamenta a lógica mesma enquanto ciência que faz parte do “sistema das ciências”. Mas, em que consiste essa liberdade? Não é simples responder a essa pergunta. Certamente nem é uma atividade simples do conceito, nem uma ação mais concreta do sujeito prático. Antes é a consequência da suprassunção da contradição (ou da negação da negação). Essa liberdade incondicionada significa: ser livre na sua decisão, i.e. “o momento *mais interior e mais objetivo* da vida e do espírito, através

⁶⁸ Aliás, é um fato estranho que o atributo „absoluto“ aparece no último capítulo (“a ideia absoluto”) em várias combinações, entre outras coisas, “dialética absoluta” (CdL 3, 331; L II, 502), “negatividade absoluta” (CdL 3, 326; L II, 497), “mediação absoluta”, “realidade absoluta” (CdL, 327; L II, 498). Todas essas determinações têm o significado, segunda minha compreensão, da relação simples a si mesmo, ou a imediatidade por causa da suprassunção do método. Esse aspecto do resultado faz um “novo início” (CdL 3, 330; L II, 502).

do qual é *um sujeito, uma pessoa, algo livre.*” (CdL 3, 325) (“das innerste, objektivste Moment des Lebens und des Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist” (L II 497)).

O fato de que a totalidade da ideia na forma da imediatidade do ser se qualifica como *natureza* (CdL 3, 333; L II, 505) duma maneira de que não existe uma *passagem*, é interpretado como um ato da “*libertação absoluta*” (CdL 3, 333. Consequentemente podemos dizer que, aqui, o processo dialético da filosofia é interrompido:

“Aqui a passagem tem de ser apreendida, antes, de tal modo que a ideia *deixa sair livremente* a si mesma, absolutamente segura de si em repouso dentro de si. Em virtude dessa liberdade, a *forma da sua determinidade* é, de igual modo, pura e simplesmente livre – a *exterioridade do espaço e do tempo* [...]” (CdL 334; L II, 505). Isso significa: 1) a libertação da ideia é o resultado da ação mesma da ideia, da atividade da auto-libertação da subjetividade; 2) a ideia lógica não *determina* outras variações de uma ideia das ciências; 3) o próximo início de uma ciência filosófica resulta de uma escolha livre ou de uma decisão arbitrária; 4) a nova ideia adota e particulariza o método desenvolvido no percurso da lógica; 5) A escolha da nova ideia não é completamente arbitrária, mas é uma escolha refletida e distinta a favor da “*exterioridade do espaço e do tempo*” (CdL 3, 334, L II, 505) como a forma universal da filosofia da natureza.

Como o conceito em geral desenvolve, a partir de seu próprio conteúdo, sua verdade e seu método enquanto forma absoluta do determinar, assim também opera – segundo esse padrão – cada conceito de uma ciência determinada. A divergência de sua figura particular da norma universal, que lhe é ao mesmo tempo imanente, constitui sua determinação concreta, sua independência e sua liberdade. Neste modo, cabe a todas as ciências particulares justamente a autonomia da auto-determinação, que é limitada apenas pela condição que seu método tem de resultar do desenvolvimento de seu conteúdo específico, segundo a natureza do conceito, i.e. da universalidade abstrata.

Tudo que é verdadeiramente sabido e compreendido é certamente, por um lado, perfeitamente subjugado ao método único (CdL 3, 315; L II, 486), mas por outro lado, é “o método próprio de cada Coisa mesma” (CdL 3, 315; L II, 486). Portanto, é subjugado a si mesmo ou ao método apenas na medida em que é seu próprio produto,

sua própria forma, i.e. na medida em que o conceito tem a si mesmo como seu objeto. O método como movimento do conceito é um movimento que se determina e se realiza por si mesmo, a “*atividade universal e absoluta*” (CdL 3, 315; L II, 486), i.e. ação livre.

Junto com a lógica, a exposição do método formal e universal acaba. Cada “passagem”, cada progressão lógica é cortada a partir do fim da lógica. Começa uma ciência nova, justamente na mesma maneira (imediata e aparentemente arbitrária) como a lógica mesma. Ela possui seus próprios termos iniciais, que são estabelecidos metodicamente na lógica. A razão deve reconhecer e provar deles como seus próprios. Na medida em que o objeto é a natureza como exterioridade, *espaço* e *tempo* podem ser concebidos como os mais simples e mais universais conceitos. O que continua nisso é o processo do conhecer, o conceito, ou o ser numa configuração mais concreta.

Tomado somente como universal e para si, o método refere-se apenas à lógica. O conteúdo da lógica, as formas lógicas, é seu objeto. Porém, deste modo não é simultaneamente o método de todas as ciências particulares. O método universal não é suficiente para determinar o particular das ciências. A função dele é a da fundamentação do desenvolvimento das formas lógicas específicas. Essas formas são iniciadas para se determinar autonomamente pelas leis do movimento do método universal, que é já imanente a elas, tanto quanto são conceitos.

VI. Observações finais: A Ciência da Lógica de Hegel e a lógica formal

É difícil e um assunto da conversa dizer o que significa “lógica formal”, ou em outras palavras, em que consiste “o formal” da assim chamada “lógica formal”. Essa questão emerge em vista do fato de que o desenvolvimento da lógica tradicional acabou com a lógica hegeliana. Começou uma nova época, a orientação da lógica moderna (chamada “clássica”) na matemática e na linguagem. Essa ruptura é um fenômeno que exige uma explicação.

Existem, hoje, várias tentativas na direção a uma definição da expressão “lógica formal”, mas nenhuma fornece uma determinação obrigatória e satisfatória. Segundo uma opinião comum trata-se de uma teoria do inferir formalmente válido ou das formas válidas das inferências (Cf. WOLFF, 1995, p. 19; MORTARI, 2016, p. 33-38, p. 55; 89, p. 435-436). Mas, aparentemente, essa proposta não é suficiente. Pois a

investigação sobre a validade formal de inferências é mesma um problema lógico-filosófico, que depende de outros fatores. Portanto, aquela sugestão não é aceita universalmente (em tudo lugar) (Cf. WOLFF, 1995, p. 19; WOLFF, 1995a, p. 3-5; p. 203-230).⁶⁹

Outra possibilidade para determinar a expressão “lógica formal” consiste na afirmação de uma sinonímia com a lógica “matemática”. Essa proposta baseia-se nos resultados das análises de Frege (1879) e Russell (1903) (e talvez indiretamente na pre-existência de rudimentos de uma lógica matemática na época kantiana) (Cf. WOLFF, 1995a, p. 4). Especialmente Frege conseguiu aparentemente demonstrar que as formas do puro entendimento são completamente redutíveis aos axiomas do conceito. Por isso, sua conclusão de que a validade da lógica matemática (suposto que a lógica não seja outra coisa que a aritmética, como Frege acreditou) é universal e de que à lógica das categorias cabe apenas um pequeno setor dessa área. Porém, investigações mais recentes e profundas levaram a um resultado contrário: com base numa interpretação adequada da lógica *universal, pura* (formal) e *discursiva* (por meio dos *conceitos comuns*) (Cf. WOLFF, 1995, p. 24-25), que permite a reconstrução da teoria aristotélica dos silogismos, M. Wolff demonstrou que a lógica matemática é nada mais que uma ciência universal; é antes uma lógica particular, ou seja, uma aplicação da lógica à matemática, que se funda em certo modo na lógica antiga. Além disso, o fato de que as possibilidades da aplicação da lógica matemática a inúmeros campos da ciência e da vida cotidiana não é um argumento a favor de sua validade universal suposta (Cf. WOLFF, 1995, p. 31). Mas, se a identificação do atributo “formal” com aquele de “matemático” em relação à lógica é incorreto, qual pode ser uma explicação (determinação, interpretação) adequada da expressão “lógica formal”? M. Wolff propôs entender o formal das sentenças lógicas aqueles elementos numa estrutura gramatical que são persistentes e reaparecem continuamente de modo que podem chamados “constantes lógicos da proposição”. Esses são elementos como, por ex., “não ...”, “...é...” “se ..., logo ...” (WOLFF, Michael 2006, p. 26).

A questão do desligamento da lógica moderna da lógica tradicional (tanto do tipo aristotélico-kantiano, como do tipo hegeliano) explica-se com base nos fatos ilustrados acima, em primeiro lugar, nos mal-entendidos e preconceitos, no que diz respeito à natureza daquela lógica; em segundo lugar, na crença de que a ampliação

⁶⁹ Em relação à lógica formal em Kant: WOLFF, 2006, p. 209.

indubitável do campo da aplicabilidade dessa lógica seja congruente com a extensão do âmbito da validade de suas formas e princípios. Em terceiro lugar e essencialmente, o fenômeno histórico descrito depende do desenvolvimento progressivo de uma ciência específica, da qual a lógica formal é uma lógica particular, i.e., da matemática (Cf. WOLFF, 1995, p. 23). Nesta medida, a dependência da validade da lógica formal enquanto lógica matemática do progresso da matemática é mais um argumento forte a favor da afirmação de que a lógica matemática não se qualifica como uma lógica universal, mas somente como uma lógica particular e limitada.

Em qual medida se pode denominar a lógica de Hegel “formal”? – Com certeza, não é *formal* no sentido da lógica moderna (que se chama “clássica”), formal (matemática). Pois, ela não se abstrai de *todo* conteúdo, nem é adotada a partir das técnicas de procedimento da matemática. Completamente pelo contrário: segundo a pretensão de Hegel, a forma total dos conceitos lógicos, assim como suas formas parciais, resultam do desenvolvimento (do progredir) deles. Essa forma global, como resultado (“o método”) considerada para si mesma, é *o formal* na lógica de Hegel. Mas essa forma existe apenas, na medida em que *sabe* o conteúdo, de cujo desenvolvimento ela resulta, em frente de si mesma. Isso é inteiramente diferente do que normalmente é designado (de auxílio de diversos critérios) como *o formal* da lógica formal. Existe, então, uma ponte comum, que é sustentável e que leva a partir da lógica de Hegel para a lógica moderna?

Minha resposta pode ser apenas provisória: Contra a todas as resistências dos lógicos modernos e preconceitos em relação à história da lógica, os problemas imanentes e as inconsistências prováveis de sua disciplina fornecem necessidades e motivos fortes, no futuro, reorientar-se aos aspectos substanciais da lógica hegeliana (e de outras espécies da lógica antiga). Embora a lógica especulativa de Hegel inclua com a negatividade um princípio perfeitamente distinto do procedimento estático da lógica formal no sentido comum, é exatamente esse princípio e o método como seu resultado que oferecem mais flexibilidade, solidez e universalidade para a resolução de quaisquer problemas científicos, independente da questão de sua aplicabilidade técnica.

Se se trata no caso da *Ciência da Lógica* de uma lógica universal *do conceito* – que para mim é evidente, por que começa com o *ser* como formal, abstrato e universal e acaba com a realidade do ser como essa mesma forma – o que será então

a função da lógica particular, i.e. das lógicas específicas das ciências? Provavelmente são lógicas que contêm outras constantes (conceitos particulares) além das constantes universais, que são desenvolvidas na decorrência do *conteúdo* da *Ciência da Lógica*. Contudo, a *Ciência da Lógica* contém em diversos níveis na forma dos conceitos deduzidos todas as constantes, que são necessárias para formar juízos e inferências científicas, formas essas que são pressupostas e que fazem o fundamento para todas as lógicas particulares das ciências, em primeiro lugar para as assim chamadas ciências filosóficas (do sistema enciclopédico), mas em segundo lugar para todas as outras (como a matemática, a medicina, a teologia etc.). A constante suprema e a mais universal é aquela do *conceito* ou do *ser*.

Referências

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2. ed. 2012.

ARNDT, Andreas. Quem pensa absolutamente? A ideia absoluta na *Ciência da Lógica* de Hegel. Em: Márcia C.F. Conçalves (org.), *O pensamento puro ainda vive. 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2014, p. 261-283.

EULER, Werner. O projeto da *Ciência da Lógica* de Hegel e o problema do início da Filosofia. In: *Opinião Filosófica* Vol. 5, no.1 (*Logic and epistemology in Kant and Hegel* (Org.: Michaela Bordignon)). Porto Alegre 2014, p. 176-192.

EULER, Werner. O início como razão (Grund) na Doutrina da essência da *Ciência da Lógica* de Hegel. Em: Bavaresco, Agemir / Pertille, José Pinheiro / Miranda, Marloren Lopes (Orgs.): *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Fi 2017, p. 345-363.

EULER, Werner (2018). O método do conhecimento filosófico na *Lógica da Enciclopédia* de Hegel (Die Methode der philosophischen Erkenntnis in Hegels *enzyklopedischer Logik*). In: II. Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel. Hegel e o projeto de uma Enciclopédia Filosófica. Edipucrs (e-book) 2018. In: Hardy Neumann / Óscar Cubo / Agemir Bavaresco (Comps./Orgs.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica. Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. / Hegel e o projeto de uma Enciclopédia Filosófica*. Porto Alegre: Fi, 2017, p. 866-886.

EULER, Werner. “Ser-ai” e “razão” como início na ciência da lógica de Hegel. In: Moreira, Manuel (Org.), *Ser e pensar, inícios*. UNICENTRO, Guarapuava, 2016, p. 91-121.

EULER, Werner. Hegel e a Psicologia Wolffiana (*No Prelo*).

FREGE, Gottlob. *Begriffsschrift*. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle, 1879.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. 1. A doutrina do ser. Traduzido por Chr. G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 [CdL 1].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. 3. A Doutrina do Conceito. Tradução Chr. G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018. [CdL 3]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil* (Org. Georg Lasson). Hamburg: Felix Meiner, 1975. [L I]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil* (Org. Georg Lasson). Hamburg: Felix Meiner, 1975. [L II]

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) [Enc₃]. Volume I – A Ciência da Lógica. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HELPER, Inácio (Org.). *Lógica e Metafísica em Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, 2019.

MORTARI, Cezar A.: *Introdução à Lógica*. Nova Edição. Revista e ampliada. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

NUZZO, Angelica. Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels. Em: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 1996, p. 475-490.

PIPPIN, Robert. *Hegel's realm of shadows: logic as metaphysics in the science of logic*. Chicago, Il, University of Chicago Press, 2019.

PLATÃO, *Parmênides*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Editora PUC-Rio / Edições Loyola, 2003.

RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. Cambridge England, 1903. 2. ed, New York 1938.

TUSCHLING, Burkhard. Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik. In: Hans-Christian Lucas e Guy Planty-Bonjour (Orgs.), *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1989, p. 199-226.

WOLFF, Christian. *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996.

WOLFF, Christian. Christiani Wolffii Psychologia empirica, methodo scientifica pertracta, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae Philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. (Frankfurt & Leipzig 1738, 1. ed. 1732). In: *Gesammelte Werke II*. Abt. Bd. 5, herausgegeben von Jean École. Hildesheim, New York: Olms, 1969.

WOLFF, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs*. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Koenigstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim, 1981.

WOLFF, Michael. *Einführung in die Logik*. München: C.H. Beck, 2006.

WOLFF, Michael. Hegels Dialektik – eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer Philosophischen Wissenschaft. In: Koch, A. F. Schick, F. Vieweg, K. Wirsing, C. (Orgs.) (2014), *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner 2014, p. 71-86.

WOLFF, Michael Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges *Begriffsschrift*. Frankfurt a. M.: Klostermann, (Philosophische Abhandlungen Bd. 63), 1995.

WOLFF, Michael, Was ist formale Logik? In: Fricke, Chr. / Koenig, P. / Petersen, Th. (Orgs.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995a, p. 19-31.

WOLFF, Michael. *Das Körper-Seele-Problem*. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389. Frankfurt am Main: Klostermann 1992.

3. MECANISMO E QUIMISMO NA OBJETIVIDADE DA LÓGICA SUBJETIVA

*Fábio Mascarenhas Nolasco*⁷⁰

1 Introdução

A Lógica Objetiva, i.e., a Doutrina do Ser e a da Essência, tem como tema a “nadificação” dos conceitos tradicionais do ser e da essência. Mas, ainda não é o caso de se desesperar, pois desde pelo menos a Introdução da Fenomenologia do Espírito sabemos que Hegel não é um cético, e que sua “nadificação” não engendra portanto um nada vazio, não busca a felicidade da *ataxia* tampouco a sublime *epoché*, pois o nada que lhe diz respeito é um nada com conteúdo, determinado. No caso da Lógica Objetiva, assim, a nadificação da categoria tradicional do ser engendrou em primeiro lugar o nada com conteúdo da categoria da medida (*Maß*); em seguida, a nadificação da essência tradicional trouxe à tona o nada com conteúdo da categoria da efetividade (*Wirklichkeit*). Qual medida e qual efetividade? Só há uma resposta: não a do ser ou a da essência em sua objetividade, quer empírica ou transcendental, mas a medida e a efetividade do conceito.

Tal consideração nos permite observar que o processo da nadificação das categorias da Lógica Objetiva, concernentes portanto ao horizonte da ontologia tradicional e da filosofia moderna da reflexão, trouxe à tona esse nada em nada vazio, a saber, a Efetividade, última parte da Doutrina da Essência, e, intimamente associada a tal “nada” com conteúdo, a Subjetividade, primeira parte da Doutrina do Conceito. Ora, por subjetividade entenderia Hegel que desde Descartes e especialmente depois de Kant estaríamos por nossa natureza finita fadados a considerar os conceitos e categorias exclusivamente segundo a realidade objetiva que têm para o sujeito do conhecimento, este que, notadamente, estaria limitado imediatamente ao seu véu de ideias e fenômenos e sem garantias intrínsecas de que seus conceitos sejam reais em si e por si mesmos? Seria esse tipo de psicologismo propriamente o tema da Lógica Subjetiva? Sem sombra de dúvida, não é isso o que Hegel defende.

⁷⁰ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da UnB. O presente texto é resultado da pesquisa de doutorado realizada no Departamento de Filosofia da Unicamp, ante o apoio institucional da FAPESP. Agradeço ao meu orientador, o Prof. Marcos Müller, pela paciência e amizade com que me manteve nas trilhas deste caminho.

Como seria então o conceito subjetivo?

Vejam: se da nadificação do conceito tradicional de essência resultou o conceito da efetividade, i.e. o acesso à efetividade dos conceitos, agora é o caso, portanto, de se observar que o conceito é subjetivo não porque seja conceito de um sujeito, o sujeito do conhecimento, a consciência, a mente, mas porque é ele próprio e por si mesmo sujeito. Os conceitos em sua efetividade são, assim, eles próprios sujeitos, têm a sua própria subjetividade. Repare-se, todavia, que é esta a troca de níveis que torna a tantos intérpretes aparentemente incompreensível ou abismal a passagem e a conexão íntima entre o horizonte da Fenomenologia do Espírito, onde se investiga todo o arco da atuação da consciência como sujeito das suas representações e conceitos, e o horizonte da Ciência da Lógica, onde se trata de pesquisar essa tal subjetividade dos conceitos, que se “situa” além – mas em certo sentido, que de fato não é o transcendental, também aquém – da cisão natural da consciência e das mentes singulares possíveis. Pois compreender essa passagem, o que equivaleria a compreender o teor do último capítulo da Fenomenologia do Espírito, o famoso porém quase nunca analisado Saber Absoluto, consiste em estar disposto a assentir ao que disso se deriva, a saber, a instauração deste sentido renovado também da sua objetividade, de sua vida própria e efetiva, aparentemente independente do que deles venham pensar as mentes e consciências individuais.

Sendo assim, feito o trabalho negativo da Lógica Objetiva, ou seja, a análise crítica do conceito tradicional de objetividade que acompanhou historicamente a metafísica clássica e moderna, estes serão os marcos fundamentais da Lógica subjetiva: trata-se de recomeçar o trabalho como que do nada, ou dos escombros desconstruídos do edifício do ser e da essência, e enfim apresentar em todo o seu escopo a questão da subjetividade própria das categorias, do que deriva, como dissemos, um novo conceito de objetividade, a qual não estará referida à mera exterioridade, ao mero aspecto fenomenal e existencial dos objetos do conhecimento, mas à vida imanente do conceito mesmo, então retraduzido em ideia.

Daí que na primeira parte dessa Lógica Subjetiva encontramos o desenvolvimento a bem dizer abstrato do conceito adentro de si, imediato; trata-se apenas desse recomeço em si dessa renovada subjetividade do conceito. Hegel tem como propósito – tarefa ingrata, senão simplesmente impossível dada a crueza do material – apresentar em automovimento vivo o circuito autorreferencial e orgânico dos elementos tradicionalmente inertes e estanques da lógica tradicional: termo,

juízo, silogismo; universalidade, particularidade, singularidade – o que implica em refutar por antecipação a hipótese do atomismo lógico.

Eis, portanto, o tema da teoria hegeliana da predicação e das suas figuras silogísticas: nadificar, contra Locke, Condillac e Kant, a noção da anterioridade radical, genealógica, empírica, do termo ante o silogismo, da ideia sensível em face das sínteses elaboradas no espaço dos transcendentais; e de tal nadificação fazer resultar o nada com conteúdo determinado dessa relação necessariamente circular – viva – entre os extremos, possibilitando-se, então, o pensamento de uma autodeterminação recíproca entre Singularidade e Universalidade, simultaneamente sincrônica e diacrônica, ou pelo menos de uma diacronia sem início e fim predeterminados, em todo caso sempre particular. Apesar da complexidade do argumento, a tese e seus derivados são cristalinos: não há termo que não seja, simultaneamente, elemento fundamental & resultado de um silogismo, assim como não há ponto “antes” do plano, palavra “antes” língua, indivíduo “antes” da sociedade, quer esse “antes” tenha sentido empírico, transcendental, genealógico, ontológico.

Por óbvio, não se trata de apenas e meramente retornar à *querela medieval dos universais*; não se trata simplesmente de repisar a resolução propriamente moderna dessa querela tal como se observou desde o ponto de partida nominalista de Ockham, passando-se pelas estações Descartes e Hobbes, até desaguar via Locke na Monadologia de Leibniz, ou seja, nesse percurso próprio à ciência da lógica, que mediou e digeriu a reinserção do atomismo no horizonte científico europeu e que estabeleceu a “antecedência” do singular – substância simples – ante o universal.⁷¹ Não se trata, portanto, de retornar a um problema histórico, refazer um percurso

⁷¹ De fato, seria injustiça acusar Leibniz de ter começado o seu sistema apenas pela substância individual, pois sua filosofia é, segundo a tese célebre de M. Serrès, o exercício dos múltiplos começos, o sistema das múltiplas entradas e perspectivas (M. Serrès, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris, 1968). Além disso, a substância individual é criada, posterior em sentido ontológico à universalidade divina. Ainda assim, difícil seria minimizar o papel do conceito da individualidade na pesquisa leibniziana, desde a sua *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), as tentativas de sublimação idealista do atomismo de Hobbes e Gassendi da década de 1670 (cf. Hirata, C., *A crítica do jovem Leibniz ao materialismo hobbesiano a partir do conceito de conatus*, in: *Cadernos Espinosanos*, nº 34, 2016), a invenção do cálculo infinitesimal a partir de 1682 até o sistema da Monadologia (1714). Se tal pensamento começa de múltiplos pontos de partida, ele tece em todo caso uma teia ou rede conceitual única (objetiva), na qual o conceito da mônada exerce um papel aglutinador, central. Daí que o esforço kantiano de superar via empirismo lockeano e humeano a patriarcal da metafísica moderna alemã, esforço que se encontra claramente formulado na *Monadologia physica* (1756) e que o sistema crítico não modificará radicalmente, tenha como tarefa “abrir as janelas” da mônada, refutar o idealismo tradicional, sem contudo colocar em questão a centralidade “elementar” da própria mônada, que na Crítica da Razão Pura se traduzirá em “apercepção transcendental”.

concretizado e substituir o fato, tal como se encontra, pelo possível histórico, i.e., não se trata de substituir a prioridade do singular pela do universal apenas reinstaurando, pois, a alternativa medieval. Isso significaria manter-se, fora de época, ainda preso nas malhas da oposição tornada abstrata, posicionamento que seria capaz apenas de engendrar a reflexão exata de uma mesma abstração: a da singularidade abstrata ou a da universalidade abstrata, o que, para Hegel, e abusando de um termo que ficou em voga em outras searas, seria em todo caso um pensamento “fora de lugar”.

Não se trata, portanto, de mero “retorno”, de apenas substituir a priorização de um extremo por outro, seu mero reflexo. O mero reflexo seria o efeito de uma nadificação que não foi levada a termo, i.e., que não alcança enxergar conteúdo, acúmulo, adição nenhuma no seu próprio processo, imaginando que no resultado do processo não se altera nada, apenas se reflete o ponto de partida. Como se, p.ex., a Medida – ou a Efetividade, ou a Ideia – fosse apenas o reflexo ou a expressão exata daquele ser originário com o que se fez o começo. Deriva-se necessariamente disso, portanto, que não é o caso de apenas substituir a anterioridade “liberal” e sócio-atomista do indivíduo pela prioridade crua e totalitária do Estado, uma acusação que muitas vezes foi imposta a Rousseau em vista de sua crítica ao individualismo político de Hobbes e Locke.

2 As dimensões da lógica

Na primeira parte da Lógica Subjetiva Hegel trava, portanto, um embate aberto com uma ampla e conhecida tradição lógico-filosófica dos séculos XVII e XVIII, embora o próprio Hegel repita várias vezes a tese conhecida de que desde Aristóteles quase não teria havido desenvolvimento efetivo na ciência da lógica. Tal tese, que soa como apenas condizente aos propósitos da visada lógica kantiana, soa no entanto exagerada ante o projeto mesmo da Ciência da Lógica em vista, pelo menos, da seguinte lista não mais que sumária: os estudos lógicos de Ockham e a arte de Lulle, na idade média; o *Computatio sive logica*, primeira parte do *De corpore*, que Hobbes publica em 1655; *La logique ou l'art de penser*, que Arnauld e Nicole publicam em 1662; diversos textos de Leibniz sobre a lógica; *La Logique, ou Les premiers développemens de l'art de pensée*⁷², que Condillac publica no ano de 1780;

⁷² O título continua: “*Ouvrage élémentaire, que le Conseil préposé aux Écoles Palatines avoit demandé, & qu'il a honoré de son approbation*”, informação que explica algumas alusões de Hegel ao

as várias formulações de Wolff e Baumgarten e enfim o citado *Manual dos cursos de Lógica Geral* de Kant, que seu aluno Jäsche publica em 1800 – textos que anunciam a tensão moderna em face da “derrocada” do sistema peripatético.

As contribuições de Hobbes e do par Arnauld e Nicole anunciavam, p.ex., em alto em bom som o caráter não mais que arbitrário e em nada científico da enumeração das categorias ou predicamentos de Aristóteles. Apesar das diferenças na abordagem, pois Hobbes se contentava com a enumeração das tais categorias, ao passo que Arnauld se aventurava na hipótese de uma nova classificação, de sete categorias, muito mais adequada aos mistérios pitagóricos e à tradição das categorias divinas, dispostas como os sete dias da criação; ainda assim, tanto o extremo empirista quanto o racionalista formam um mesmo paradigma lógico, pois concordam quanto à declaração de falência da pesquisa lógica escolástica, ou seja, parte-se da asserção de que as dez categorias ou predicamentos de Aristóteles seriam inteiramente abstratas, arbitrárias⁷³ e que tal tipo de ordenação aguardava a

papel da lógica no séc. XVIII, “mantida como objeto do ensino público” no prefácio de 1812 à Doutrina do Ser (Hegel, *Ciência da Lógica*, 1. Doutrina do Ser, Vozes, Petrópolis – Bragança Paulista, 2016, p. 26). De fato, até mesmo Descartes, que nas *Regulae ad directionem ingenii* propunha a inutilidade heurística da “máquina de guerra dos silogismos prováveis dos escolásticos”, não condenava o seu papel no “ensino fundamental” (Reg. II), pois dos contrários as crianças poderiam, sem paradigmas a seguir, ser levadas a um precipício.

⁷³ Hobbes, *Do Corpo, Parte 1, Cálculo ou Lógica*, Editora Unicamp, Campinas, 2009, p. 65: “Por fim, confesso notar que até o momento não é grande a utilidade dos predicamentos em filosofia. Creio que Aristóteles foi tomado por um certo desejo de realizar, dada a sua autoridade, ao menos um recenseamento dos termos, já que não podia fazê-lo com as coisas. Eu fiz o mesmo aqui, mas com a finalidade de que se compreenda do que se trata, e não para que seja tido pela verdadeira ordem das palavras, a não ser depois de comprovada pela razão.” Arnauld, Nicole, *Logique de Port Royal, précédé d'une notice sur les travaux philosophiques de A. Arnauld, par Ch. Jourdain*, de la Hachette, Paris, 1869, p. 45, 46 (tradução minha): “Eis as dez categorias de Aristóteles, das quais se fez tantos mistérios, embora, a bem da verdade, seja uma coisa por si tão pouco útil e que não apenas não ser mais a formar o juízo, o que é o objetivo da verdadeira lógica, mas que não raro adiciona a ele muitas coisas, por duas razões importantes de se notar. A primeira é que se considera tais categorias como uma coisa estabelecida sobre a razão e a verdade, ao passo que é uma coisa arbitrária e que não tem fundamento senão a imaginação de um homem que não tem nenhuma autoridade de prescrever uma lei aos demais, os quais têm tanto direito quanto o primeiro de arranjar de uma outra maneira os objetos de seus pensamentos, cada um segundo sua maneira de filosofar. E, com efeito, há aqueles que compreenderam neste dístico tudo que se considera, segundo uma nova filosofia [aquela do sr. Descartes; A.N.], em todas as coisas do mundo. *Mens, mensura, quies, motus, positura, figura / sunt cum materia cunctarum exordia rerum*. Quer dizer que tais pessoas se persuadem que se pode dar razão de toda a natureza ao considerar nela apenas sete coisas ou modos: 1) *Mens*, o espírito ou a substância que pensa. 2. *Materia*, o corpo ou a substância extensa. 3. *Mensura*, a grandeza ou a pequenez de cada parte da matéria. 4. *Positura*, sua situação recíproca. 5. *Figura*, sua figura. 6. *Motus*, seu movimento. 7. *Quies*, seu repouso ou mínimo movimento. A segunda razão que torna o estudo das categorias perigoso é que ele acostuma os homens a se bastar com palavras, a imaginar-se que sabem todas as coisas quando não conhecem mais que nomes arbitrários que não formam no espírito nenhuma ideia clara e distinta, como será mostrado num outro lugar.” Posição semelhante também será encontrada em J. Locke, *Essay concerning human understanding*, in Great Books, Britannica, Chicago, 1952; Livro III, Cap., 10, parágr. 14, p. 294, 295. Para uma análise riquíssima da temática da fundação moderna da “nova” e “verdadeira” lógica cf. C. Rezende, *Do manual dos cursos*

consolidação da verdadeira filosofia, ou verdadeira análise – esse grande ícone que tanto enfeitiçaria os séculos seguintes⁷⁴, com raríssimas exceções como Herder, Goethe, Hegel, até pelo menos o teorema da incompletude de Gödel.

As obras de Condillac e Kant, por sua vez, buscavam não mais que indicar o fundamento empírico, no primeiro caso, e transcendental, no segundo, dessa mesma e ainda indemonstrável ossatura do edifício categorial da lógica clássica. Trata-se da instauração do horizonte do psicologismo lógico com que Frege acusaria, num só golpe, a pesquisa de J. S. Mill e a de E. Husserl sobre a aritmética. Isso nos faz ver, porém, que haveria de fato algum teor de verdade quando Hegel minimizava exageradamente os progressos modernos da ciência da lógica, pois, apesar de a princípio a análise seiscentista ter posto em xeque a classificação categorial aristotélica, indicando inclusive a possibilidade de apenas substituí-la por outra análise mais adequada à estatura ontológica do mundo cristão, modernamente concebido, não se realizou, contudo, uma crítica ou suspensão do princípio mesmo que orientava essa análise. Ou seja, o fato da sincronicidade categorial, ou mesmo a maneira simples de se considerar o processo de agregação gradual entre os elementos ou dimensões fundamentais da lógica, a saber, o fato de que os juízos são constituídos originariamente de termos simples e os silogismos, por sua vez, constituídos de juízos, tais fatos não foram de modo algum postos em questão, apesar de toda a problematização crítica da pesquisa lógica aristotélica.

3 As dimensões do espaço

Hegel recolhe um modelo de questionamento desse processo elementar simples na história da filosofia, notadamente no comentário de Proclus aos Elementos de Euclides, onde se esclarece por que meios o geômetra justificava ser a tríade ponto-linha-plano os elementos fundamentais da sua ciência.⁷⁵ Trata-se do desdobramento explicativo de uma das dialéticas básicas da filosofia pré-socrática, a dialética de *peiras* e *apeirón*, o limite e o ilimitado, que Euclides – muito platonicamente, pelo menos segundo o influentíssimo comentário de Proclus, de cuja

de lógica geral, de Kant, ao tratado da emenda do intelecto, de Espinosa, in: Modernos & Contemporâneos, Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018.

⁷⁴ Cf. A reconstrução detalhadíssima de A. Leclerc, *Théorie du langage et de l'énonciation dans la grammaire générale classique, de Prt-Royal à Destutt de Tracy*, CRV, Curitiba, 2017.

⁷⁵ Proclus, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, translated with Introduction and Notes by Glenn R. Morrow, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 70-79.

disseminação resulta a teoria renascentista *mathesis universalis*⁷⁶ – teria utilizado a fim de estabelecer filosoficamente o instrumentário básico da geometria. O ponto não seria, segundo essa dialética, elemento isoladamente originário, mas só é elemento na linha, e a linha, só é elemento no plano, e este, só é concreto no sólido. E, que seja dito apenas de passagem, é dessa explicação que Hegel – que a essa altura já conhecia os trabalhos de Gauss, mesmo que este ainda estivesse muito longe de publicar a invenção de uma geometria não-euclidiana⁷⁷ – elabora a sua teoria de que o fato pretensamente intuitivo de as dimensões do espaço geométrico (euclidiano) serem três e apenas três na verdade radicava no fato inteiramente filosófico da maneira como se justificava “cientificamente” serem o ponto, a linha e o plano os instrumentos teóricos fundamentais da geometria. Bastava alterar os instrumentos, ou ampliar-lhes o horizonte de aplicabilidade pela introdução de instrumentário mais “moderno”, propriamente as ferramentas algébricas inauguradas com o cálculo infinitesimal e a teoria da definição que lhe deu, com Cauchy, fundamentação analítica rigorosa, para se poder falar, em pouco tempo, de dimensões além da tridimensionalidade.

Com isso, portanto, quis mostrar duas consequências teóricas fundamentais do primeiro capítulo da Lógica Subjetiva, onde Hegel, ao colocar em movimento vivo a relação entre os extremos básicos da análise lógica (termo e silogismo), de um só golpe ataca o fundamento teórico do atomismo lógico e indica a aurora das geometrias não euclidianas. Mas esse segundo aspecto não está desenvolvido no primeiro capítulo da Lógica Subjetiva, senão que de maneira apenas indicativa no penúltimo capítulo, a Ideia do Conhecer, e, logo em seguida, no primeiro capítulo da Filosofia da Natureza. Aponto em sua direção apenas para que as analogias presentes nos dois primeiros capítulos da Doutrina do Conceito saltem aos olhos explicitamente. Voltemos, portanto, aos marcos ou divisões básicas da Lógica Subjetiva.

Depois desse desenvolvimento abstrato da subjetividade do conceito, o que chamei de a figura imediata da relacionalidade viva entre os extremos (conceito e silogismo), Hegel busca desenvolver um pouco mais concretamente essa vida do conceito, ou melhor, buscará apresentar propriamente a Objetividade dessa vida

⁷⁶ G. Crapulli, *Mathesis Universalis, Genesi di una idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969.

⁷⁷ Cf. E. Beach, *Hegel's Misunderstood treatment of Gauss in the Science of Logic: its implications for his philosophy of mathematics*, in *Idealistic Studies*, Volume 36, Issue 3, 2006.

subjetiva do conceito. Ora, é a Objetividade do conceito subjetivo o que propriamente nos importa nesta apresentação, pois é lá que encontramos as abordagens do Mecanismo e do Quimismo, categorias que estampeei no título do presente trabalho, mas também a categoria da Teleologia, que deixarei de fora, porque incluí-la de fato demandaria um texto demasiado longo.

4 Mecanismo

Dissolvida e suspensa a oposição abstrata entre os extremos paradigmáticos da lógica e metafísica tradicionais (clássica e moderna), a saber, a oposição abstrata entre termo e silogismo (para Hobbes: vocábulo e cálculo), entre singularidade (empírica) e universalidade (ideal), torna-se possível, então, dar-se com o conceito como algo a mais do que o conceito de um sujeito singular, mera representação mental singular que instancia um certo universal. Ou seja, é apenas quando se alcança um conceito vivo da subjetividade do conceito é que se pode, de fato, abordar com conhecimento de causa a questão da objetividade dos conceitos, a questão da objetividade viva e autorreferente das categorias em si mesmas. Disso decorre que Hegel não poderia almejar tratar do tema da subjetividade objetiva do conceito através de uma teoria meramente particular (subjetiva no sentido egológico do termo) desse automovimento do conceito. Ora, é a história moderna ela própria quem, portanto, apresenta os próprios termos com que o conceito se dá a si próprio a sua subjetividade. Mecanismo, quimismo e teleologia não são, portanto, categorias mentais de um suposto pensamento puro acessado internamente, mas fatos objetivos da história particularmente moderna, i.e., precisamente os fatores mediante os quais a modernidade criou para si a autonomia de suas próprias categorias. (Qualquer semelhança com a tese weberiana da racionalização e isolamento das esferas de valor não é mera coincidência). Daí que toda a dificuldade inerente à compreensão dessa passagem decorra exclusivamente de que Hegel, neste ponto, vai fundo nos fundos da lógica até encontrá-la fundeada a bem dizer na sociologia. Pois, objetivo, o conceito subjetivo é um fato social, i.e., um fato do espírito objetivo todavia ainda encerrado em sua subjetividade.

Mecanismo e Quimismo são, pois, essas duas formas estranhas, a bem dizer estranhadas, do conceito vivo. Estranhadas, digo, pois se trata justamente de formas do conceito vivo que se caracterizam precisamente por lidarem ainda com uma noção

tradicional de objetividade, aprisionada à imagem da existência exterior⁷⁸. A subjetividade do conceito – esse fato propriamente moderno – dá-se com si própria imediatamente, i.e., de maneira ainda não desenvolvida, de maneira irrefletida, como, em primeiro lugar, o fato objetivo do mecanismo. O conceito não enxerga a princípio a si próprio e sua subjetividade no fato com o qual, pretensamente, apenas se depara objetivamente. Alude-se, sem sombra de dúvida, às invenções propriamente modernas da máquina do mundo (vide o salvamento copernicano dos fenômenos), da máquina do corpo (vide o sistema da circulação sanguínea de Harvey), da máquina do pensamento (vide a gramática universal de Port-Royal), todos estes tratando-se de achados “objetivos” que os sistema cartesiano integrou num único e coerente exercício ordenado de pensamento. A subjetividade do conceito se encontra a si mesma, nesse momento, pronta no objeto. Ela é, pois, objetiva a priori, e apenas aguarda que o conhecimento a constate e a construa enquanto tal. Nas palavras de Hegel:

Visto que a objetividade é a totalidade do conceito que regressou para dentro de sua unidade, com isso está posto um imediato que é em si e para si aquela totalidade, e posto de tal maneira que a unidade negativa do conceito não se despediu da imediatidade dessa totalidade; ou seja, a objetividade ainda não está posta como juízo. (...) O caráter do mecanismo é constituído por isto: seja qual for a relação que ocorre entre os [termos] vinculados, esta relação lhes é estranha, que em nada concerne à sua natureza e, ainda que ela esteja conectada à aparência de um uno, permanece nada mais que composição, mistura, agregação etc.⁷⁹

A proto-subjetividade do conceito projeta a sua criatividade viva afora de si, e, nisso, anula o seu próprio efeito construtivo. Daí que não se pudesse falar, ali, de construtivismo, pois, ali, a construção não almejava ser mais que reflexo, mais que expressão adequada do que já sempre estivera construído, mesmo que apenas enquanto possibilidade no infinito intelecto divino. A subjetividade do conceito, então, ao mesmo tempo se apresenta e anula a sua apresentatividade.⁸⁰

⁷⁸ A formulação mais veemente desse estranhamento, e a que teve a seu tempo maior influência, foi a de A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System, zwei Streitschriften*, Brockhaus, Leipzig, 1843.

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica, 3. A Doutrina do Conceito*, Vozes, Petrópolis – Bragança Paulista, 2018, p. 187 (ligeiramente modificada).

⁸⁰ “Por causa disso, o *explicar*, da determinação de um objeto e a progressão dessa representação feita para essa finalidade é apenas uma *palavra vazia*, porque dentro do outro objeto ao qual ele progride não reside nenhuma autodeterminação. (...) a determinidade é apenas *dupla*, uma vez em um, depois, no outro objeto, algo pura e simplesmente *idêntico*, e a explicação ou o compreender são, a este respeito, *tautológicos*.” (id. *ibid.*, p. 190)

A querela suscitada pelo cartesianismo acerca da alma dos animais é sintomática de uma dificuldade com a descrição e explicação dos “mecanismos vivos.” Atrelada a essa dificuldade vem a questão do limite imposto por Descartes às pesquisas que buscariam construir matematicamente os processos infinitesimais que preencheriam concretamente o princípio da continuidade a reger os processos naturais. O cartesianismo se apresentava, assim como faca de dois gumes, que vetava, de um lado, que os animais tivessem em si o princípio de movimento que lhes constituía, e de outro, que as construções geométricas utilizassem a ficção “construtivista” do infinitesimal. A maneira cartesiana de pensar a construtividade científica se tornaria, assim, em pouco tempo uma barreira ao progresso da construção matemática da natureza. Os segredos últimos da vida e elasticidade da matéria objetiva estavam, para o francês em quem Husserl veria inaugurada mesmo que imperfeitamente a autocontenção própria da filosofia transcendental, vedados à construtibilidade mecânica. Deus guarda segredos intransponíveis e inabordáveis de seu plano, daí que era imperioso e mui em acordo com a fé cristã que se vetasse terminantemente a hipótese dos átomos. Ora, o que o cartesianismo vetou, Leibniz e Newton construiriam.

De repente, os infinitesimais passaram a ser os objetos privilegiados da matemática, inaugurando a ponte rumo ao tratamento algébrico do contínuo; de repente, os animais, as plantas e até mesmo as pedras eram constituídos de princípios energéticos fundamentais, as mônadas perceptivas, os pontos vitais onde Canguillem verificaria a fundação das ciências da vida na modernidade;⁸¹ de repente, o mecanismo do sistema solar, o coração das leis de proporcionalidade a reger as relações de grandeza atrativas e repulsivas entre o sol, os planetas, satélites, cometas e demais meteoros, estava dissecado, o ritmo do seu batimento e os fluxos de seu sistema circulatório estavam descritos e mapeados. O que Kepler concebia apenas mediante as muletas do neoplatonismo e o que Descartes construía como uma *fábula do mundo*, Newton construía algebricamente. O arco lógico do conceito do mecanismo estava, portanto, destinado a buscar os limites da construtibilidade matemática (exterior e agregativa) dos objetos.

A *Monadologia* e os *Princípios Matemáticos da Filosofia da Natureza* levaram a termo o conceito do mecanismo. Deram direito de cidadania matemático ao atomismo na modernidade, direito de cidadania físico-matemático às forças e

⁸¹ Cf. G. Canguillem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 2009.

possibilitaram a construção matemática do apetite individual que movimenta imanentemente as mônadas e do motor elástico que mantém em movimento rítmico e harmônico os astros do sistema solar. Mas o conceito da vida ainda não estava, de fato, concernido nessas construções ainda mecânicas. Deus, em ambos os casos, não é mais que um “bom relojoeiro” – como nos ensina o professor Enéias Forlin. A relação entre os extremos, sejam eles a singularidade da mônada ante a universalidade da harmonia divina ou o caráter periférico dos planetas e demais corpos celestes ante a centralidade do sol, apesar de constatada e agora algebricamente construída, não foi de modo algum apresentada: a relação está, no máximo, préestabelecida, os elementos relacionados não se autossuspendem na relação.

Os produtos teórico-instrumentais da subjetividade (do conceito) estranhada a si própria, que caracterizam o mecanismo segundo Hegel, são o centro e a lei. Trata-se de indicar que a lei newtoniana se determina pela grandeza intensiva do centro de gravidade, monarca absoluto a definir de si o horizonte métrico da relação entre força gravitacional e força repulsiva que regulará o espaço de atuação da “iniciativa privada” de planetas, meteoros e cometas. O conceito do mecanismo está, portanto, destinado ao quadro de pensamento expresso pela oposição abstrata centro/periferia, à qual se poderia dar o nome de *dinâmica da dependência da periferia em relação ao centro*.⁸² Ora, o sentido da determinidade que opera em tal oposição, embora total, é unívoco. E tal univocidade ou unidirecionalidade não permite, segundo Hegel, que o conceito da vida, e com ele o da subjetividade do conceito, se alce a si próprio à sua própria apresentatividade, pois o que está em jogo, no mecanismo, mesmo recauchutado pelo dinamismo do fim do século XVII, é recolocação da lógica que, para Hegel, haveria de ser elevada a um outro patamar.

5 Quimismo

A consumação newtoniana do mecanismo, i.e., o fato de tal conceito ter se desdobrado até o fim, completando-se, abriu caminho a uma outra e segunda figura da objetividade do conceito. Não se trata, de fato, de uma figura posterior, pois a modernidade conheceu, desde os seus primórdios, tanto a filosofia mecânica quanto a

⁸² Cf. o § 211 da versão de 1817 da Filosofia da Natureza (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 13, Enzyklopädie 1817*, Meiner, Hamburg, 2001, p. 128) que se encontra elucidado pela exposição oral do manuscrito Ringier do curso de 1819 sobre o tema (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 24, 1, Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, Meiner, Hamburg, 2012, p. 33).

filosofia química, cujas disputas demarcaram, p.ex., ao final do XVI, as radicais divergências de orientação “revolucionária” percebidas entre Galileu e Bacon. A longa e influente atuação de Boyle na Academia Real de Ciências de Londres, ou de Marcquer, Boerhaave e Stahl no continente, dão vastíssimo testemunho da intensidade desses conflitos acadêmico-institucionais séc. XVII adentro. Podemos tomar boa notícia desse estado de coisas ao analisar a atuação teórica e técnica de um professor de química das Universidades de Edinburgh e Glasgow a meados do século das luzes, Willian Cullen, cuja carreira e estudos foram percorridos e mapeados no trabalho magnífico do historiador A. L. Donovan, publicado em 1975.⁸³ É em Cullen, portanto, que encontramos uma completa autogenealogia teórica da *filosofia química*,⁸⁴ e onde nos baseamos para caracterizar minimamente a relação do quimismo em face de Newton e do mecanismo.

Ora, nos relatos de Cullen encontramos que parte significativa do imenso sucesso newtoniano se devia ao fato de que sua teoria pretendia, e pretensamente conseguia, unificar num mesmo espaço teórico o lado genérico e metafísico dos anseios mecanicistas com o lado prático e particularizado, eminentemente empirista e técnico, oriundo da filosofia química. E foi, sem dúvida, a partir de Newton, mas em certo sentido contra Newton, que o século XVIII veio a se alçar à condição de o século

⁸³ A. L. Donovan, *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1975.

⁸⁴ “ True philosophical chemistry first appeared in the early seventeenth century. It was then that Galileo, and Lord Bacon appeared and ... laid the foundation of Natural Philosophy. Some have attempted a contrast between these two, but very unfairly, as they were employed in quite different pursuits. When Galileo was promoting mechanical philosophy, Bacon was laying the foundation of chemical.’ Although Bacon’s contribution was prescriptive rather than exemplar, his enemies are in error when ‘they say that he made no improvements in Chemistry, ... they ought to consider that he planned out the road by which we have made so great discoveries.’ (...) Germany has always been famous for Chemistry, which is, as it were, it’s natural science. The country being full of mines, the people have been naturally led to Metallurgy & other arts. Hence we have had Stahl, who is full of improvements and was the first that gave us anything of a Chemical system. By the labours of many ingenious men for these hundred years past, chemistry has been cleared of its jargon & mysterious language, has been directed to its proper end, & is now considered by every man acquainted with literature & the foundation of useful arts as a considerable part of Natural Philosophy, capable of being applied to very important purposes of society. (...) ‘Thus the giving metals a particular form, as of wheels. Springs, &c, & adapting several pieces so formed to particular purposes, is the business of the mechanician. But the mechanician without the assistance of chemistry would have no such metals to work on, but in their place stones & Earth. It is the chemist who from these stones & earths processes malleable metals. It is the chemist who gives to the metals the degree of hardness, ductility, elasticity, or other property that fits the several purposes of [the] mechanician, from which you may see the connections of chemistry with the arts of life. (...) You know the use of the assay master to the workers in mines. The assay master, from a quarter of an ounce of any ore, in a short time & at a trifling expense can not only determine what quantity of metal it yields, but also the manner of working it to greater advantage. The philosophical chemist is the assay master to arts in general. He brings all new projects to the test, & in the common arts he makes trials in small for their improvement, which could not be done in the large way of business but at the hazard of a great expense.’ ” (id. *ibid.* p. 105-107).

da química, pois, ponto de partida incontornável, o sistema newtoniano ainda impunha obstáculos ao desenvolvimento técnico da química, dado que o traço fundamental da filosofia química consistia propriamente no abandono da pretensão totalizante por captar numa única lei universal, genérica – no limite abstrata e indiferente às sutilezas práticas com que tem de lidar cotidianamente o químico. Nas palavras de Hegel:

O objeto químico se diferencia do mecânico pelo fato de que o último é uma totalidade que é indiferente frente à determinidade; no objeto químico, pelo contrário, a determinidade, portanto a relação ao outro e a maneira dessa relação, pertencem à sua natureza. Essa determinidade é essencialmente, ao mesmo tempo, particularização.

Ou, como encontramos mais adiante, essa determinidade “constitui a natureza do objeto singular em sua exterioridade e existência.”⁸⁵

Hegel nos indica, assim, os termos em que o conceito do quimismo expressa e explica o tipo de subjetividade do conceito objetivo alcançada nos tempos hiperbólicos do iluminismo inglês e francês em seu apogeu. Exterioridade, existência (Dasein), utilidade, aplicabilidade, são suas palavras de ordem. Tudo haveria de ser secularizado: as ideias inatas da metafísica, a identidade e substancialidade do sujeito e a imortalidade da alma, institutos políticos feudais, as instituições químicas, as espécies animais, as leis astronômicas e até mesmo as categorias lógicas. Impera o ceticismo vinculado ao nome de David Hume. No que concerne à influência de Hume no trabalho químico de Cullen, explica-nos Donovan:

Cullen não pôde combinar as teorias seiscentistas da matéria com a epistemologia escocesa, tampouco podia ignorar os aspectos materialistas dos conceitos mais antigos. Newton não tinha apenas proposto certas leis; ele tinha descrito a natureza de um nível de realidade que era, segundo os colegas filosóficos de Cullen, inacessível à mente humana. A nova epistemologia insitia que o mundo elementar descrito por Newton não tinha serventia nenhuma para os químicos e que nenhuma teoria da matéria prima poderia ser postulada a fim de substituí-la.⁸⁶

A regra de newtoniana da proporcionalidade entre força atrativa e força repulsiva dava aos estudiosos das inovações de Boyle, Stahl e Boerhaave, uma margem de manobra determinada para a estipulação particular de seus experimentos métricos acerca das relações elementares da matéria. Tal lei permitia imaginar que a

⁸⁵ Hegel, *Ciência da Lógica*, 3. *Doutrina do Conceito*, op.cit., p. 205 (ligeiramente alterada).

⁸⁶ Donovan, op.cit., p. 129.

singularidade de cada elemento individual, com seu peso específico particular, pudesse ser determinada pelo grau da intensidade em que tal proporcionalidade em cada caso se apresentasse. Aplicar a lei genérica de Newton demandava, portanto, ir além do quadro de pensamento total que a definia e concentrar-se factualmente nos processos de sua particularização. Abandonada essa pretensão de totalidade típica do conceito do mecanismo, os químicos podiam, aplicando-a todavia, construir experimentos determináveis acerca dos processos de expansão e contração da matéria e inaugurar uma *teoria dos gases*, cujo feito terá sido o da suspensão do conceito mesmo que o mecanismo tinha por base ao pensar a matéria, a qual, portanto, foi traduzida em *processo*, i.e., processo químico.

Se o mecanismo de Newton construía o sistema solar segundo a dinâmica da dependência da periferia em relação ao centro, i.e., de maneira fundamentalmente centrípeta, o quimismo, por sua vez, implode, pulveriza a relação fundamental, que se dispersa numa miríade de centros, cada um, porém, centro de si próprio. Segundo a teoria flogística disseminada até ali por Stahl, cada elemento conteria em si mesmo certa quantidade de uma substância que escapava na queima e retornava na calcificação. A partir e através da mecânica de Newton, porém, o efeito que antes se explicava como a presença ou ausência da substância flogística nas ligações químicas passa a ser pesquisado como a maior ou menor intensidade da relação recíproca, elástica, que se encontra particularmente determinada em cada elemento, entre as forças atrativas e repulsivas a reger suas agregações corpusculares. Cada elemento, assim, seria constituído por uma *vis elástica* específica, ou seja, por uma grandeza inerente à sua própria natureza, e não mais pela adição ou subtração de uma certa substância combustível.

Inaugurava-se, assim, a possibilidade do estudo métrico-quantitativo dos gases, que, quantificáveis, ganham direito de cidadania científica – e que isso seja simultâneo ao desencadeamento da Revolução Industrial não é em absoluto mera coincidência. Toda e qualquer substância, ou elemento, cuja realidade haveria de ser empiricamente auferida pela grandeza com que exterioriza a força ou intensidade de sua elasticidade específica, traduzia-se de um só golpe em: virtude, potência, faculdade, ou, segundo os termos da crítica da Locke à vacuidade metafísica do conceito da substância: *power*. Segundo Cullen,

Se todos os químicos tivessem levado a sério os argumentos contidos nos dois tratados do sr. Boyle: “O químico cético” e “Producibilidade das qualidades químicas”, eles estariam buscando explicar os fenômenos químicos em termos de texturas e faculdades (powers) ao invés de elementos e princípios.⁸⁷

E logo adiante:

como princípio, o fogo há de ser considerado como uma substância que possui certas propriedades químicas. Como uma faculdade, o fogo é definido como uma força que surge do movimento das partículas.⁸⁸

Observamos, assim, como o empirismo lockeano e o ceticismo humeano assentam, pois, as bases do processo marcante da química daquele período: substituir a consideração das substâncias pela das suas funções, pois não lhe temos acesso direto, pois elas se nos dão a conhecer apenas por suas manifestações sensíveis (quantitativas), daí que não se possa falar cientificamente de sua substância, inatingível empiricamente, uma ideia artificial da reflexão, mas apenas da sua função ou força de efetivar tais e tais manifestações quantitativamente mensuráveis. Reparemos bem: a força se expressa na sua externalização – não é este um capítulo da Lógica da Essência?

O fogo, a caloria, assim, antes uma substância, passava a ser resignificada como propriamente uma *instituição química* – segundo o testemunho de Rousseau, tal como encontramos em seus cadernos de estudos químicos datados de 1746.⁸⁹A natureza não instituía, portanto, com o fogo e o calor nenhuma substância ou elemento particular, mas um *instrumento de estender ou comprimir* a matéria. Antes o elemento mais nobre do mundo sublunar, quase vizinho à eternidade do éter, agora de repente a nobreza de ambos elementos é, de um só golpe, unificada semanticamente⁹⁰ e rebaixada à condição de mero instrumento mediante o qual a

⁸⁷ Id. *ibid.*, p. 129.

⁸⁸ Id. *Ibid.*, p. 131.

⁸⁹ J.-J. Rousseau, *Institutions chimiques*, Édition critique par Christophe Van Staen, Honoré Champion, Paris, 2010. Em tais estudos, Rousseau buscou explicar o espírito do tempo (químico) ao apresentar os elementos como, na verdade, funções, instrumentos, da potência efetivadora da natureza. Fogo, ar, água e terra, pois, seriam não os elementos, mas os instrumentos básicos, os “estados” básicos mediante os quais a natureza instituía operativamente os demais estados materiais das coisas singulares. Os corpos, assim, são concebidos como de fato compostos por certos elementos (seus fundamentos), os quais, porém, não são mais naturezas em si mesmas (fundamentos de fato), mas apenas outros estados mais fundamentais: sempre como estado de um contexto, nunca como um “si” em si mesmo.

⁹⁰ “But if the chemical notion of fire could be successfully subsumed into the broader concept of ether, then chemists could hope to construct an attraction-repulsion theory which would address the particular phenomena they study while drawing upon the conceptual resources of an overarching natural philosophy. Cullen insisted that in proposing his hypotheses he had only gone so far as to ‘point out a path in which the theory of fire is to be pursued & to support what I let out on this subject, viz. that attraction & fire were to be considered as the primary causes of motion & consequently of the

natureza expande ou comprime todos os demais elementos, os quais, a depender da quantidade de tal expansão ou compressão, terão todos pelo menos três estados: o sólido, o líquido, o gasoso. Daí que o calor seja, assim, não mais que o efeito do ambiente circundante particularidade elementar adentro, não mais que o sinal de que todo elemento está e se define em certo contexto, de cuja variação depende o seu estado. Repare-se: o si próprio em que consistia a substancialidade, e com ele a dinâmica centro-periferia, em tese evanesceu. E o que ocorreu com o fogo, logo foi estendido aos demais elementos, e ao conceito mesmo da matéria. A matéria passou a ser então a função em que se unifica a série dos seus estados. O ser tornou-se a sua medida. Ou pelo menos deveria ter se tornado. Segundo Hegel:

Por conseguinte, um objeto químico não é conceituável a partir dele mesmo, e o ser de um é o ser de um outro. (...) O objeto químico, com isso a contradição de seu ser-posto imediato e do seu conceito individual imanente, é um esforço por suspender a determinidade do seu ser-aí e por dar a existência à totalidade objetiva do conceito. Portanto, ele é, decerto, igualmente um objeto dependente, mas de modo que ele, ao contrário, está tensionado pela sua própria natureza e começa o processo de modo autodeterminante.⁹¹

O quimismo começa esse processo de autodeterminação do movimento vivo, i.e., começa a dissolver no processo de sua contextualização particularizada a imagem do elemento material considerado em seu isolamento abstrato, mas refuga ante o seu próprio esforço, precisamente pelo carecimento de uma reflexão lógica adequada ao seu próprio intuito. Pois o quimismo não alcançou livrar-se da hipótese ontológica dos átomos e do ímpeto totalizador newtoniano, mas, ao contrário, desvirtuando o seu próprio ímpeto eminentemente empirista, terminou por refundar uma péssima metafísica, que Hegel, no capítulo da Medida, caracteriza com muita ironia de “*neuseinwollende Korpuskularphilosophie*”, ou seja, essa filosofia corpuscular que almeja ser nova, sem de fato sê-lo, resultando, para Hegel, num anseio que, apesar de inteiramente consentâneo com as aspirações utilitaristas imediatas da época, ainda quedava muito aquém da autocompreensão filosófica do próprio tempo.

Eis o feito magnânimo de J. Dalton, não por acaso outro químico escocês, que assentou os marcos teóricos do atomismo tal como aprendemos hoje nas escolas. O quimismo, assim, que caminhava no sentido de suspender o ponto de partida mecânico fundamental, i.e., no sentido de suspender na análise dos estados e dos

changes’. To be a philosophical chemist in the eighteenth century he had to go as far as that.” (Cullen, op.cit., p. 143)

⁹¹ Hegel, *Ciência da Lógica*, 3. *Doutrina do Conceito*, op.cit., p. 206 (ligeiramente alterada).

contextos químicos a consideração dos corpos como materialmente fundados na centripetalidade de pontos de força elásticos individuais; que caminhava, portanto, rumo à suspensão da oposição abstrata centro/periferia – o equivalente dinâmico da oposição lógica termo-silogismo, ou da oposição geométrica ponto-plano, o quimismo, portanto, estava bloqueado pelo seu próprio princípio. O conceito subjetivo da vida precisava de outros meios teóricos para alçar-se a si próprio à forma particularmente circular de sua apresentatividade.

6 Á guisa de conclusão

No que segue, gostaríamos de abordar como o desenvolvimento da carreira filosófica de Kant ilustra a bem dizer perfeitamente todo o arco argumentativo da Objetividade da Lógica Subjetiva de Hegel. Desde a monografia sobre as *forças viventes* de 1747, passando pela tese sobre o fogo ou força elástica de 1755 – onde se encontra o núcleo físico-teórico da hipótese astronômica com que Kant foi premiado pela Academia de Frederico II naquele mesmo ano – e pela *Monadologia physica* de 1756, até a exclusão definitiva dos objetos químicos do horizonte da construtividade matemática, presente nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, de 1786, e a elaboração da teoria do juízo teleológico reflexionante da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de 1790, Kant percorre e critica o mecanismo e o quimismo, a fim de fundar de maneira definitiva o campo filosófico apropriado ao conceito da vida. Acredito, portanto, que esse percurso terá servido de base concreta à elaboração hegeliana do seu capítulo da Objetividade, e que, portanto, da crítica detalhada de tal percurso resultará o conceito hegeliano de Teleologia, profundamente diferente do kantiano, propriamente o conceito que permitirá, contra Kant, a elaboração lógica de um conceito da vida e de um conceito da ideia, temas do derradeiro capítulo da Lógica Subjetiva. Mas o detalhamento de tal indicação fica para uma próxima oportunidade.

PARTE IV

Lógica de Hegel e seus intérpretes

1. SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL E MARX

Christian Iber⁹²
Agemir Bavaresco⁹³
Eduardo G. Lara⁹⁴

Introdução

No conceito “segunda natureza”, resume-se a crítica de Lukács e Adorno à sociedade e à cultura modernas. Na Filosofia de Habermas, esse conceito da segunda natureza se dissolve na oposição entre sistema e mundo da vida. A terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (Honneth, Menke) retoma esse conceito e o discute como crítica e afirmação da sociedade atual. Considerando a relevância deste tema, nossa pesquisa tem por objetivo avaliar o conceito de segunda natureza para uma teoria crítica atual a partir da abordagem hegel-marxiana e apresentar a diferença entre as teorias da segunda natureza em Hegel e Marx.⁹⁵

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel denomina a sociedade, sobretudo a comunidade ética (*sittliche Gemeinschaft*), a partir do contraste com a primeira natureza, alheia aos humanos e que deve ser dominada de modo científico e técnico, como segunda natureza. Na medida em que nessa segunda natureza, a liberdade do ser humano poderia encontrar acolhimento e ambiente ideal, esse conceito parece ter sentido positivo, de tal modo que, a negatividade e a alienação na sociedade assumiriam, igualmente, conotações positivas. Isso se mostra, por exemplo, na teoria hegeliana da cultura (*Bildung*). Embora não utilize o termo, Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais e parece, à diferença de Hegel, apresentar um conceito permanentemente crítico da segunda natureza. Na seção sobre “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” de *O Capital*, ele critica a reificação e a naturalização das relações de concorrência socialmente produzidas para a consciência. Desse modo, com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, a negatividade e a alienação parecem adquirir significados permanentemente negativos.

⁹² Pesquisador e Bolsista PNPd/CAPES do Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS/Universidade livre de Berlim. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

⁹³ Professor do PPG Filosofia PUCRS. E-mail: abavaresco@pucrs.br

⁹⁴ Doutorando do PPG Filosofia PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo-g-1@hotmail.com

⁹⁵ Em honra de Jürgen Habermas, foi instalado, na universidade Goethe de Frankfurt, um centro de excelência com o título “O surgimento das ordens normativas”. Nele, são promovidos e discutidos trabalhos referentes a esse tema: KHURANA 2017, PUZIC 2017, NOVAKOVIC 2017, MENKE 2018 etc.

Para Marx, a relação social no capitalismo não tem o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência da natureza (*Naturschein*) para a consciência ideológica. O que Hegel denomina a segunda natureza, para Marx, situa-se, por sua vez, na sociedade dos seres humanos livres (“*Verein freier Menschen*”, o comunismo). Marx dissolve a “ambiguidade” (Khurana, Menke) da segunda natureza em Hegel entre afirmação e crítica, na medida em que ele separa o conceito crítico da segunda natureza (*i.e.*, a pseudonatureza no capitalismo) de sua acepção afirmativa no comunismo que implicaria estabilidade e acolhimento social para o ser humano. Isso tem consequências para a compreensão da emancipação e da liberdade. Marx propõe a liberdade social do ser humano e não apenas a liberdade no espírito absoluto, isto é, no pensar filosófico (*cf.* o saber absoluto como estar junto a si mesmo no outro).

Podemos partir da seguinte definição da segunda natureza: como “segunda natureza” deve ser compreendido um ser que é, com efeito, um resultado do devir ou um posto, mas que atua assim, como que ele se originasse a partir de si mesmo. Aristóteles define a natureza como aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo (*cf.* ARISTÓTELES. *Física II*, 1 192b4). Aristóteles associa o conceito da natureza humana com a educação (*paideia*). A educação insere o ser humano, primeiramente, num estado que corresponde a sua natureza, ou seja, pela educação dá-se a humanização (*cf.* ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152a29-33, 1999). Depois, Cícero afirma que pelo “hábito” nasce uma segunda natureza no ser humano, ou seja, as ações produzem uma segunda natureza (*cf.* CICERO, 1988, p. 382s.).

Na modernidade, a posição de que o ser humano se transforma pela educação é defendida especialmente por Rousseau, ao qual se juntaram Kant e os filósofos do idealismo alemão. Eles elaboram o ponto de vista da educação em teorias abrangentes da história da formação ou da cultura (*Bildung*), pelas quais se desenvolve a teoria da segunda natureza. Marx não usa o conceito da segunda natureza. Ele usa o conceito de “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais.

Seguindo Hegel e Marx, Adorno e Lukács utilizam o conceito de segunda natureza para uma crítica cultural ao mundo moderno alienado e reificado. Em *Teoria do romance* (1920) de Lukács o mundo moderno aparece estranho ao sujeito,

no qual não se pode encontrar o sentido da vida (cf. LUKÁCS, 1963, p. 61s.). Na sua lição inaugural em Frankfurt, sobre a *Ideia da história natural* (1932), Adorno interpreta o mundo moderno como “história estarecida” (*erstarrte Geschichte*), cujo fundamento deve ser atribuído ao “mundo das mercadorias”. Em *História e luta de classes* (1923), Lukács identifica segunda natureza e reificação e as associa ao fetichismo das mercadorias. Compreendida assim, a segunda natureza seria uma servidão da qual é preciso se emancipar para que o ser humano encontre novamente sua essência verdadeira perdida. Segundo a *Dialética Negativa*, de Adorno, a teoria da segunda natureza de Hegel é importante para uma teoria crítica (cf. ADORNO, 1970, p. 46). Também Honneth e Menke, a terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, empregam, atualmente, o conceito da segunda natureza no sentido da crítica social e cultural formulada por Lukács e Adorno.

Nossa pesquisa irá limitar-se a apresentar o conceito de segunda natureza em Hegel e Marx. O problema da segunda natureza é sua precariedade, pois, ela tem a tendência de negar a liberdade do espírito ao cair na primeira natureza, ou seja, a segunda natureza do espírito objetivo é uma “pátria precária”.⁹⁶ Contra esse perigo o espírito objetivo finito recorre ao espírito absoluto. Em Marx, as relações sociais não são uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza do capitalismo.

1 Segunda natureza em Hegel

Na Filosofia de Hegel, há uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva do conceito de segunda natureza. Na transição da natureza para o espírito da teoria do espírito subjetivo (antropologia) (i), o conceito da segunda natureza surge na discussão do hábito (*Gewohnheit*), no qual capacidades subjetivas são objetivadas. O hábito é uma segunda natureza dos indivíduos produzida pela educação (*Erziehung*). Na filosofia do espírito objetivo (ii), a eticidade é denominada segunda natureza. As instituições éticas estão produzidas pelos sujeitos éticos e têm, contudo, a aparência de um ser não posto. No espírito absoluto (iii), as obras de arte, as representações e os rituais da religião são apresentados como exteriorizações do espírito— as figurações que o espírito desenvolveu para alcançar sua liberdade — que formam o

⁹⁶ Hegel diz: “Ser e pôr – mistério da liberdade” (HEGEL. *Filosofia do Direito* FD, § 347, nota à margem; TW 7, 256). O segredo da segunda natureza do espírito é o pôr do ser. O conceito da segunda natureza indica, por um lado, a estabilidade necessária da sociedade e, por outro lado, as estruturas de poder não justificadas na sociedade. Isso faz com que esse conceito seja difícil de compreender (cf. MENKE 2018, p. 119).

espírito absoluto. Entretanto, essas objetivações, porque elas alcançam uma estabilidade frente aos sujeitos que as produzem, precisam ser superadas pelo conhecimento puramente pensante da filosofia, que suprassume o “representar” e a “forma da objetividade”, para estar “junto a si no seu ser outro como tal” (cf. Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. O saber absoluto).

1.1 Dialética da segunda natureza no espírito subjetivo

No âmbito da *Enciclopédia*, é na Antropologia que Hegel trata da alma como uma realidade do espírito dada pela natureza. Na medida em que a alma se apodera da natureza o espírito se engendra na sua liberdade. A Antropologia é desenvolvida em três momentos: a alma natural, a alma que sente e a alma efetiva. No segundo momento, quando trata da alma que sente, Hegel descreve o fenômeno do hábito.⁹⁷ Ele afirma que “o *hábito* consiste em que a alma se faça assim um ser abstrato universal, e reduza nela o [que há de] particular nos sentimentos (e também na consciência) a uma determinação apenas *essente*” (Enc. III § 410). O hábito é o ato de introjetar no corpo um conteúdo espiritual externo por meio da repetição, isto é, “o engendramento do *hábito*, como exercício” (Enc. III § 410). O hábito é o mecanismo pelo qual a alma se apodera do seu corpo natural e objetiva nele suas capacidades.

Na *Lógica do Conceito*, na introdução ao capítulo do mecanismo, Hegel compara o mecanismo material ao mecanismo espiritual: “Como o mecanismo *material*, assim também o mecanismo *espiritual* consiste no fato de que os [termos] relacionados no espírito permanecem externos uns aos outros e a ele mesmo” (HEGEL 2018, p. 187). Em nível de mecanismo espiritual, o exemplo que Hegel nos fornece é o do modo mecânico de representação dos objetos pela linguagem. A memória repete o que está gravado no cérebro (os movimentos mecânicos repetitivos de sentar, levantar, caminhar etc.), que, de fato, mostram se tratar de hábitos que se incorporaram pela aprendizagem do ser humano. Esse age mecanicamente, por hábitos apreendidos ao longo do tempo, sem a necessidade de consciência, ao repeti-los automaticamente. Por isso, Hegel afirma que, nesses atos, “faltam a penetração peculiar e a presença do espírito” (idem, 187). Hegel descreve o hábito como uma segunda natureza:

⁹⁷ O hábito pertence “às determinações mais difíceis” da teoria do espírito e costumam “ser ignoradas nas considerações da alma e do espírito” (Enc. III § 410 Obs.).

O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza*, porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, uma introjeção e penetração da corporeidade, que pertence às determinações de sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (Enc. III § 410 Obs.).

No hábito, por meio do próprio processo de introjeção e repetição das ações corporais (representações mentais, atos volitivos etc.), a alma forma uma segunda natureza. O problema é que “no hábito, o homem está no modo de uma existência natural, e, por isso, não é livre nele” (idem). Os hábitos englobam dois momentos: primeiro, eles são incorporações de finalidades e capacidades espirituais por meio da “repetição” e do “exercício”, isto é, o corpo fica moldado e formado pelas capacidades espirituais (*i*); depois, esses hábitos encarnam-se como uma figura de um mecanismo habitual, ou seja, a mecanização da ação conduz a um agir de modo natural como algo já permanente em sua estrutura anímica (*ii*) (cf. Enc. III § 410 Adendo).

Com a mecanização do hábito, as finalidades espirituais são executadas involuntariamente, sem que o sujeito reflita ou precise pensar para uma tomada de decisão. O hábito faz com que o ser humano atue sempre do mesmo modo e crie um caráter de universalidade em seu agir. Contudo, ao sujeito que age conforme o hábito adquirido, falta a capacidade de aplicar a regra universal aos casos particulares. Falta ao hábito a liberdade de discernir e articular, voluntariamente, a regra universal ao caso particular. Em outras palavras, o sujeito que incorporou o hábito fica preso a uma regulamentação rígida.

No hábito, o espírito “é essencialmente isto: estar *junto a si mesmo*, mas aqui o mesmo enquanto *exteriorizado dentro de si mesmo*, sua atividade como um mecanismo” (Enc. III § 463 Obs.). A identidade do sujeito do hábito é adquirida pela repetição e pelo exercício — portanto, espiritualmente gerada. Essa identidade está posta e aparece, ao mesmo tempo, como ser, como não posta. A segunda natureza assume, com isto, a aparência da primeira natureza. O hábito que se tornou completamente mecânico, no qual se extingue todo o processo espiritual, não é outra coisa do que “a própria morte” (Enc. III § 410 Obs.).

Há uma dialética específica da segunda natureza no espírito subjetivo. No hábito que se tornou segunda natureza, o espírito se efetiva, mas ao mesmo tempo, ainda não adquire sua liberdade. Essa contradição é a dialética da segunda natureza no espírito subjetivo. A mecanização do espírito que reside no hábito não deve ser absolutizada.

No espírito subjetivo, a dialética da segunda natureza conduz à passagem ao espírito objetivo: o hábito é necessário para a formação do sujeito, mas tem que ser rebaixado ao estatuto de momento. Isso ocorre, na medida em que o corpo é completamente submetido à dominação da alma, quer dizer, a alma se torna totalmente objetiva no corpo.

O corpo tem que ser completamente permeado pelo hábito assim que o espírito está plenamente presente no corpo, de modo que se origina “uma influência imediata do espírito ao corpo” (Enc. III § 410, Adendo) e faz dele seu instrumento. Isso permite ao sujeito atuar de maneira prática sobre o mundo objetivo. O hábito se mostra, assim, uma pressuposição do agir em conformidade a fins.

1.2 Dialética da segunda natureza no espírito objetivo

Na passagem do espírito subjetivo para o objetivo, o hábito se mostra necessário para a formação do sujeito ético. No nível do espírito objetivo, Hegel trata da segunda natureza objetivada na comunidade ética. Aqui, o ser humano se distingue e se emancipa da primeira natureza e alça-se a sua segunda natureza para obter estabilidade. No entanto, essa estabilidade do espírito objetivo na segunda natureza ameaça sua liberdade. Desenvolve-se uma dialética da segunda natureza no espírito objetivo.

Na introdução da *Filosofia do Direito* (FD § 4), Hegel afirma que o fundamento do direito é o espírito, ou seja, o ponto de partida é a vontade livre que se objetiva. A liberdade constitui a substância e a determinação da vontade. O “sistema do direito” precisa ser compreendido como uma efetividade produzida pela vontade livre entendida como uma segunda natureza: “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (FD § 4).

O espírito precisa realizar-se subjetiva e objetivamente. Isso resulta necessariamente do movimento da efetivação do espírito subjetivo. Em virtude da sua essência espiritual, o ser humano está, para Hegel, determinado para a auto-efetivação da sua liberdade — isto é, para a liberdade jurídica, moral e ético-política. Na eticidade, a liberdade se configura “para a efetividade de um mundo” (Enc. III § 484). “A determinação [o destino] dos indivíduos é levar uma vida universal” (FD § 258 Obs.), isto é, uma vida na comunidade ética e no Estado.

A auto-efetivação do ser humano como espírito objetivo implica a libertação da natureza. A libertação da natureza é definida, em geral, para Hegel, como ação do espírito:

De onde ele vem, – é da natureza; para onde ele vai, é para sua liberdade. O que ele é, é justamente esse próprio movimento de libertar-se da natureza (HEGEL, *Fragment zur Philosophie des Geistes*. In: TW 11, p. 528) [Tradução nossa].

A eticidade descreve um “reino da liberdade efetuada” (FD § 4), no qual a vontade livre efetuada no mundo recebe sua “segunda natureza” (idem). Na eticidade, a liberdade se efetua no mundo e se torna segunda natureza da autoconsciência humana: “A eticidade é o conceito da liberdade que *se tornou mundo presente e natureza* da autoconsciência” (FD § 142).⁹⁸

Hegel formula sua teoria da eticidade como uma teoria da substância. Portanto, formulada em termos da potência e da dominação das instituições éticas sobre os indivíduos, e acentua que as leis e poderes éticos têm “uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (idem), sendo sabidos como tais pelos indivíduos. Na eticidade o que se torna segunda natureza é a potência e a dominação da substância ética sobre os indivíduos. A eticidade é a unidade da substância e da autoconsciência. Na sua estabilidade, a substância ética é garantida pela autoconsciência cidadã sábia. Ao mesmo tempo, a substância ética, compreendida como objetivação da vontade livre dos cidadãos, é, ela mesma, a garantia de sua estabilidade institucional:

A substância, nessa sua *autoconsciência efetiva*, tem um saber de si, e é, com isso, o objeto do saber. A substância ética, suas leis e poderes têm para o sujeito, por um lado, como objeto a relação que *eles são* no sentido mais alto da autossubsistência, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza (FD § 146).

Qual é a importância que o hábito tem na eticidade? No espírito objetivo como eticidade, o hábito e o costume combinam-se um com o outro:

Mas na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o hábito dele como uma *segunda natureza*, que está posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e é a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito (FD § 151).

⁹⁸ Numa observação da margem referente ao § 29 Hegel diz sobre a eticidade: “Que o espírito – como uma *natureza* – *seja* enquanto o sistema de um *mundo*” (FD § 29, TW 7, p. 81).

Em seu agir singular, os indivíduos, membros da eticidade, identificam-se com o ético universal. A vontade primeira meramente natural se transforma na vontade ética como segunda natureza dos indivíduos, que é, agora, a “efetividade que penetra seu ser aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo” (idem). Deste modo, a substância ética é “somente assim como espírito” (idem). A interação do hábito e do costume não é algo exterior, mas relacional. A eticidade é essencialmente costume como modo universal do agir dos indivíduos, isto é, como costume que se tornou segunda natureza dos indivíduos. Mais precisamente, o hábito e o costume constituem os dois momentos da segunda natureza do espírito objetivo: o momento subjetivo e o momento objetivo da eticidade.⁹⁹

O hábito ético pressupõe a cultura (*Bildung*) dos cidadãos. A consciência ética dos cidadãos precisa do processo da cultura e da socialização, a fim de chegar à intelecção da necessidade da eticidade:

Esse suprasumir e esse submeter-se sob o ético e a familiarização com o fato de que o ético, o espiritual se torna segunda natureza do indivíduo, é em geral a obra da educação e da formação. Nesse ponto de vista, por que ele é o ponto de vista da liberdade autoconsciente, essa reconstrução do ser humano tem que ser chegar a *consciência*, de modo que essa conversão [Umkehrung] é *conhecida* como necessária (HEGEL, *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW 17, p. 146) [Tradução nossa].

A cultura (*Bildung*) desempenha a libertação da natureza entendida como submissão sob a segunda natureza da potência social da substância ética. Em suma: “A *eticidade* é a consumação do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo” (Enc. III § 513). Nela, a “*liberdade* subjetiva” tem sua “efetividade universal, ao mesmo tempo, como costume”, com que “a *liberdade* autoconsciente se tornou natureza” (idem).

A dialética da segunda natureza consiste no fato de que a eticidade, não obstante, posta ou produzida pelo ser humano, aparece como um ser não posto – ou seja, conforme Hegel, “o ser humano ético seria não consciente de si mesmo” (FD § 144 Adendo. TW 7, p. 294).

O ser humano ético afirma que ninguém sabe de onde vêm as leis e as trata assim, como se fossem determinações eternas que fluem da natureza da Coisa (cf. FD § 145 Adendo. TW 7, p. 294). A eticidade não é, com isto, reconduzida ao ser humano

⁹⁹ Um exemplo: “Quando alguém vai à noite seguramente na rua, não lhe sobressai que isso poderia ser diferente, pois esse hábito da segurança se tornou outra natureza” (FD § 265 Adendo. TW 7, p. 414). No Brasil de hoje, esse exemplo de Hegel para o hábito ético pode ser surpreendente.

ativo, porque os indivíduos acabam esquecendo que as leis da eticidade são postas de modo coletivo pelo próprio espírito. Com isso, a eticidade contradiz a definição da liberdade de Hegel, segundo a qual a liberdade consiste na “*vontade livre que quer a vontade livre*” (FD § 27). Uma liberdade compreendida desse modo exige que o ser humano ético saiba que o mundo ético é produzido por ele mesmo. Todavia, a eticidade recai numa eticidade acrítica, porque a forma pura da identidade sem relação da autoconsciência e da eticidade é, para Hegel, o hábito. A dialética da segunda natureza da eticidade repete, com isso, a dialética da segunda natureza do hábito no nível do espírito objetivo.

Além dessa dialética da segunda natureza ética, Hegel apresenta outra contradição no interior do espírito objetivo. Trata-se da cisão social da eticidade por meio da exclusão social dos pobres. Hegel descreve com precisão a contradição que ocorre quando a ‘administração pública’ não é capaz de resolver o problema da “queda de uma grande massa” de indivíduos abaixo do nível de subsistência. Esses indivíduos serão excluídos e não serão mais membros da sociedade, porque serão rebaixados ao que Hegel chama de “população” (*Pöbel*). A exclusão social dos indivíduos produz “a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio” (FD § 244). O resultado é, de um lado, a miséria da população e, de outro, a concentração “em poucas mãos, [de] riquezas desproporcionais” (FD § 244). Para Hegel, a pobreza não é somente um escândalo, mas uma “iniquidade” (*Unrecht*) instalada no interior da sociedade burguesa (FD § 244 Adendo, TW 7, p. 390). Contudo, a sociedade burguesa não é capaz de implantar medidas para remediar esse problema. Essa é a contradição imanente da sociedade burguesa que é diagnosticada por Hegel.¹⁰⁰ A eticidade tornada segunda natureza agrava esse problema, porque os seres humanos se acostumam à pobreza e consideram-na um fenômeno naturalmente pertencente à eticidade moderna.

O ser humano se efetua na sua liberdade, primeiramente, de modo ético-político, depois, encontra sua efetivação na arte, religião e filosofia. Qual é a justificação para a passagem ao espírito absoluto? Na Filosofia de Hegel, a cisão social da eticidade entre a pobreza e a concentração da riqueza não é supressumida pelo Estado social, mas pelo espírito absoluto. Arte, religião e filosofia desempenham

¹⁰⁰ Cf. o trabalho extraordinário de Ina Schildbach sobre *Pobreza como iniquidade* (2018).

a função da reconciliação dos indivíduos com a efetividade e sua negatividade e preservam o Estado da dissolução como universalidade substancial.

1.3 Dialética da segunda natureza no espírito absoluto

Apresentamos, acima, a evolução da natureza humana, em primeiro lugar, no espírito subjetivo, depois, no espírito objetivo, enfim, no espírito absoluto. Hegel descreve os três momentos do espírito absoluto como arte, religião e filosofia.

a) *A Arte como intuição da ideia*:¹⁰¹ A obra da arte é a expressão da “imediatidade natural apenas [como] o *signo* da ideia” (Enc. III § 556), ou seja, a obra de arte se torna a expressão da ideia como uma intuição da ideia ou do conceito do espírito que é reproduzido plasticamente, através de pinturas, esculturas, romances etc. Embora a liberdade do espírito objetiva-se na arte, o conteúdo da ideia é apreendido na obra de arte apenas como uma intuição (não como pensamento conceitual). A obra de arte é a transfiguração da realidade enquanto expressão da ideia. Todavia, a arte não consegue consumir a libertação do espírito do mundo, pois ela permanece ligada à materialidade do signo — apresentando, com isso, uma exterioridade e autossubsistência frente ao próprio sujeito que a produziu. A transfiguração em nível estético da realidade é uma libertação deficitária do mundo. Na ideia de beleza, o conceito do espírito está designado somente de modo ilustrativo, isto é, ainda não foi realizado conceitualmente.

b) *A Religião como representação da ideia*: O espírito absoluto não se configura apenas como uma segunda natureza na obra de arte, mas também na criação do mundo, ele cria para si uma segunda natureza.¹⁰² O espírito religioso supera o deficit da arte, na medida em que ele se efetua na religião assim que se torna finito de modo radical. O espírito religioso não transfigura a efetividade na beleza, mas a reconhece como finitude radical. O espírito religioso confronta-se com a negatividade da efetividade. Ele não ignora a miséria do mundo, mas dá aos pobres e

¹⁰¹ O conceito da ideia é um termo técnico em Hegel e denomina o princípio da natureza e do espírito. Deste o início, a filosofia de Hegel é inspirada pela consciência de que o compreender da relação do espírito com a natureza é a tarefa determinante da filosofia (cf. Enc. I § 18).

¹⁰² Hegel articula o conceito de segunda natureza, em primeiro lugar, a partir do conceito grego como formação de uma segunda natureza no ser humano; depois, conforme a concepção moderna ou cristã, como exteriorização de Deus no mundo. A religião cristã busca a reconciliação do espírito com a primeira natureza e a reconciliação do espírito com a segunda natureza na eticidade. Nisso reside uma ambiguidade da religião cristã: um elemento afirmativo e crítico (cf. MENKE, 2018, p. 174).

aos seres humanos em geral a esperança da participação na auto-efetivação do espírito, especificamente, nas comunidades religiosas. O espírito religioso é resignado e, ao mesmo tempo, indignado com a negatividade da realidade. Ele contém a reconciliação, apenas na forma da representação do “mundo exteriorizado com a essência eterna” (Enc. III, § 566), ou seja, a reconciliação do infinito e do finito, de Deus e do mundo em nível representacional.

c) *A Filosofia como pensar da ideia*: Na filosofia, a reconciliação com o mundo criado e reconhecido na sua finitude radical é “elevada ao pensar autoconsciente” (Enc. III § 572). Hegel destaca o caráter idealista da filosofia, a unidade do pensar e do ser:

Os que nada entendem da filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: o *pensar* é o *ser*. No entanto, na base de todo nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser. Fazemos essa pressuposição como seres racionais, como seres pensantes (Enc. III § 465 Adendo).

A razão não apenas conhece o mundo, mas produz um mundo racional de modo atuante — é, portanto, o princípio reinante do mundo. Para Hegel, a dialética não é apenas um método do pensar, mas o princípio que governa o mundo. No pensar autoconsciente, a filosofia conhece esse princípio. Por causa disso, a liberdade do espírito se efetua em Hegel, em última análise, no pensar filosófico.

A questão principal que se coloca em relação à segunda natureza é o problema da auto-falha do espírito. O espírito subjetivo e o espírito objetivo têm sua auto-efetivação na segunda natureza, porém, eles experimentam, ao mesmo tempo, sua auto-falha — i.e., não são completamente livres, na medida em que a segunda natureza se apresenta como primeira natureza. O espírito absoluto não está libertado dessa auto-falha pelo fato de alcançar a segunda natureza, mas, ele é capaz de compreender essa auto-falha como um momento necessário de sua auto-efetivação. O saber em torno da regularidade da auto-efetivação do espírito como unidade da exteriorização e do retorno da exteriorização implica que a esse movimento do espírito pertence necessariamente o momento da alienação. Para Hegel, o momento da alienação pertence necessariamente à auto-efetivação da liberdade do espírito. Assim, Hegel afirma a segunda natureza na sua ambiguidade, no seu aspecto positivo e negativo — fermento do processo do desenvolvimento do espírito:

Os graus diversos dessa atividade, nos quais deter-se como na aparência e os quais percorrer é o destino do espírito finito, são graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta são um e o mesmo: o *encontrar* de um mundo como um contraposto, o *criar* do mesmo como um posto por ele e a libertação do mundo e

no mundo, – uma verdade, à cuja forma infinita a aparência se purifica como o saber da mesma (Enc. III § 387).

Aqui, Hegel discute a relação entre espírito subjetivo, objetivo e absoluto: o espírito subjetivo encontra um mundo contraposto a ele (i.e., primeira natureza) (i); o espírito objetivo produz pelo seu atuar o mundo posto por ele (segunda natureza) (ii), o espírito absoluto liberta-se do mundo, de fato, somente dentro do mundo (iii). A libertação do mundo é uma libertação do mundo dentro do mundo.

O saber da verdade absoluta, o saber filosófico que se purifica da aparência da autossustentação do mundo, conhece que esse processo inteiro é “um e o mesmo” – o processo da auto-efetivação do espírito na sua exteriorização e do retorno da exteriorização, ao qual está inscrito a auto-alienação mundana como momento necessário. Nesse saber filosófico, entendido como a “forma infinita” da “verdade absoluta”, trata-se, simplesmente, do autoconhecimento da essência do espírito, segundo a qual o espírito, apesar da alienação no mundo, está junto a si mesmo no mundo exteriorizado.

O mundo deve de novo ser deixado livre pelo espírito; o que é posto pelo espírito deve ser apreendido, ao mesmo tempo, como um ente imediato. Isso ocorre no *terceiro* grau do espírito, do ponto de vista do espírito *absoluto*, isto é, da arte, da religião e da filosofia (Enc. III § 385 Adendo).

Segundo a posição cristã da segunda natureza, o mundo é produto da exteriorização do espírito divino, que, ao mesmo tempo, tem que ser apreendido como um ente imediato. O mundo, entendido como produto da manifestação do espírito, é, ao mesmo tempo, exterior e autossustentado frente ao espírito. Essa alienação do espírito divino de si mesmo no mundo é, como vimos, um momento necessário de sua exteriorização e auto-efetivação.

Thomas Khurana analisa a ambiguidade do conceito hegeliano da segunda natureza:

A ambiguidade reside no fato de que tanto a segunda natureza do início como a do fim descreve uma forma da libertação da natureza, pela qual, ao mesmo tempo, a não liberdade da natureza ameaça também se reproduzir (KHURANA, 2017, p. 400; cf. MENKE, 2019, p. 41-46).

A ambiguidade expressa-se nesta contradição: de um lado, a segunda natureza é necessária, porque aqui a liberdade do espírito adquire estabilidade. De outro, a

segunda natureza ameaça recair na primeira natureza, o que conduz à perda da liberdade do espírito.

O espírito está entre o ainda-não (primeira natureza) e o não-mais do espírito (a segunda natureza que se apresenta como primeira natureza), entre a liberdade e a não liberdade. Isso significa: como exteriorização e retorno da exteriorização, ele não deve permanecer em um retorno reduzido à metade da exteriorização. Caso o retorno da exteriorização não ocorresse completamente, ter-se-ia a alienação do espírito e o parar na negatividade. O espírito precisa estar em processo de libertação, para que o lado afirmativo da segunda natureza, em que ele encontra sua estabilidade e objetividade se torne seu habitat. De outra maneira, há a ameaça da recaída na primeira natureza e, com isso, o retorno à não liberdade, ou seja, à alienação.

Esse “espírito”, contudo, não encontramos em Hegel, mas nos jovens hegelianos de esquerda¹⁰³, em seus sucessores na Teoria Crítica e em Marx. Nossa tese é que o conceito positivo da segunda natureza não é alcançado pela filosofia hegeliana, porque Hegel também afirma o momento negativo da segunda natureza e equipara o mundo objetivo com o mundo alienado.

O resgate dos momentos produtivos da segunda natureza precisa da distinção entre mundo objetivo e mundo alienado. Na Filosofia de Hegel, a apropriação teórica do mundo alienado conduz à suprassunção do mundo objetivo no pensamento filosófico. Para Marx, a apropriação do mundo alienado pela práxis social supera a alienação da objetividade sem suprassumir o mundo objetivo. Para Hegel, a filosofia é, como em Aristóteles, uma teoria pura, quer dizer, uma teoria que abstrai do seu outro, isto é, da práxis dos seres humanos como motor da realização da razão no mundo¹⁰⁴ — algo que Marx irá desenvolver, entendendo-a como emancipação das relações sociais reificadas. A função crítica da filosofia nós conduz à teoria de Marx.

2 Segunda natureza em Marx

Analisemos agora o item 4 do capítulo 1 do primeiro volume de *O Capital*, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O que procurar-se-á argumentar é que Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais, mas, à

¹⁰³ Entre os jovens hegelianos de esquerda incluem-se Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ruge, Hess etc.

¹⁰⁴ Na *Lógica do Conceito*, Hegel conhece, com efeito, também a racionalidade prática e ética, mas apenas no âmbito do desenvolvimento do conceito que se realiza a partir de si mesmo (cf. HEGEL, 2018, pp. 213-235, 309-312).

diferença de Hegel, apresenta um conceito crítico da segunda natureza. A crítica marxiana da economia política conduz, contudo, a partir do diagnóstico da irracionalidade imanente à socialização no modo de produção capitalista, a uma interpretação de suas potencialidades subjacentes, que se tornam fundamento de sua própria superação (*e.g.*, o desenvolvimento da produtividade do trabalho, a riqueza material produzida, a produção social do saber). Colocando-se de maneira distinta, na medida em que fala de uma pseudonatureza no capitalismo e reserva a segunda natureza para a sociedade dos homens livres (*Verein freier Menschen*), ele distingue entre os elementos críticos e os elementos afirmativos imbricados no conceito hegeliano de segunda natureza.

2.1 O caráter fetichista das coisas econômicas

Marx localiza a origem do caráter fetichista do mundo das mercadorias no “caráter peculiar” do trabalho que as produz. Diferentemente, por exemplo, das abordagens subjetivas para o valor, que formulam o princípio da economia por meio do recurso ao princípio da escassez (*cf.* IBER, 2013, p. 59), o argumento de Marx é que a mercadoria seria, na verdade, o oposto do valor de uso, “indiferente em relação às suas propriedades determinadas [...], visto que [...] subsume [...] a universalidade e a plenitude dos valores de uso” (*idem*, p. 59). Seu argumento, com efeito, sustenta que as “sutilezas metafísicas” e os “melindres teológicos” da mercadoria, seu caráter místico, não advém do valor de uso ou do fato de que, para sua produção trabalho humano, foi despendido, mas da forma na qual os bens produzidos existem no capitalismo: na forma-mercadoria, na trocabilidade de todos os produtos entre si.

[A] forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem [...] absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2013, p. 206).

Uma vez que, na produção privada, os produtores não entram em contato social até trocarem seus produtos, o caráter social específico do trabalho de cada produtor não se mostra senão no ato de troca, de tal modo que o trabalho do indivíduo se afirma como parte do trabalho da sociedade apenas por meio das

relações que o ato de troca estabelece diretamente entre os produtos e — indiretamente, através deles — entre produtores. A forma-mercadoria

[...] reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores MARX, 2013, p. 206).

Se, por um lado, a sociedade capitalista, na medida em que “subjugou a natureza em todas suas formas possíveis” (IBER, 2013, p. 59), livrou-se das necessidades naturais, por outro, fê-lo apenas à medida que suas leis econômicas ainda permaneceriam adstritas ao problema da escassez — na verdade, socialmente produzida, uma vez que os indivíduos precisam de dinheiro para ter acesso ao mundo das mercadorias. Ainda na análise da mercadoria — precisamente, no primeiro fator da mercadoria, valor de uso—, mostra-se que o modo de produção capitalista se baseia na dominação social da natureza e não se deixa prescrever suas regularidades pela falta dos usos de valores. À medida que entram em relações de troca, os produtos do trabalho adquirem um estatuto social uniforme, ou seja, distinto de suas variadas formas de existência como valores de uso. Todos os artigos fisicamente diferentes que são produtos do trabalho têm uma qualidade comum, valor, que converte todo produto em um “hieróglifo social”.¹⁰⁵ Para Marx, a descoberta de que “[...] produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção” não “elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho” (MARX, 2013, p. 209), porque isso “continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo” (MARX, 2013, p. 209). Ele explica:

A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*] (MARX, 2013, p. 210).

¹⁰⁵ “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 208). O trabalho abstrato caracteriza a subsunção do trabalho sob a produção do valor.

2.2 A naturalização das relações sociais na consciência do ser humano

Marx denomina as relações sociais de dominação mediadas por meio de coisas no capitalismo como “por natureza” ou “naturais” (*naturwüchsig*). Na crítica marxiana do capitalismo, contudo, as relações sociais não têm o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência de natureza (*Naturschein*). A reificação das relações sociais no capitalismo está ligada necessariamente a uma consciência falsa¹⁰⁶, ideológica, dessas relações sociais. Seu argumento é que as categorias da economia burguesa são “formas de pensamento socialmente válidas [...] dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 210).

Ao analisar o recalçamento da sociabilidade da produção nos produtos e no processo de troca na produção privada de mercadorias, Marx aponta para o modo por meio do qual fetichismo da mercadoria naturaliza as condições sociais-estruturais da produção privada, bem como transforma os sujeitos ativos em “coisas vivas” (CHAGAS, 2013, p. 30), conferindo aos produtos de seus trabalhos um poder sobrenatural que oculta sua origem no trabalho social (*idem*). Para Marx, o fetichismo da mercadoria possui tanto um sentido objetivo quanto um sentido subjetivo. Enquanto, em seu sentido objetivo, esse concerniria ao fato de que a “violência de comando dos produtores privados sobre o trabalho social recebe sua forma de [aparecimento] objetiv[o] desfigurad[o] no caráter de valor dos produtos do trabalho” (IBER 2013, p. 127), seu aspecto subjetivo diz respeito à falsa consciência que necessariamente acompanha a ideia de que o valor dos bens é uma propriedade que os compete por si mesmo, por sua natureza própria. Trata-se da “condição trágica da subjetividade no mundo”, na qual o processo de produção de mercadorias conduz à criação de “objetividade que anula os próprios sujeitos”, uma “objetividade

¹⁰⁶ Sobretudo nos *Grundrisse*, Marx desenvolve uma abordagem crítica para o processo de instrumentalização mútua dos possuidores de mercadorias no processo de troca como o de “consciência falsa” e se afasta de formulações kantiano-rousseauianas (*cf.* LANGE, 1978; HABERMAS, 1985), que tomam por base o que Michael Theunissen (1978, p. 485) denomina a “proibição da mediatização”. Em vez disso, a crítica de Marx a esse processo de instrumentalização centra-se no fato de se tornarem meios para interesses incompatíveis com os seus (IBER, 2013, p. 121). Marx não critica a reificação das “relações humanas”, a frieza social no capitalismo, mas as obrigações objetivas da produção privada de mercadorias.

sem subjetividade” e uma “subjetividade mutilada”, para qual, por sua vez, “a realidade aparece como um mundo exterior” (CHAGAS, 2013, p. 30).

Enquanto, nas formas pré-capitalistas, “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho”¹⁰⁷, no modo de produção capitalista, as relações sociais entre os trabalhos privados dos produtores aparecem “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013, p. 148). Essa reificação das relações sociais é, por sua vez, acompanhada de uma naturalização dessas relações na consciência dos seres humanos, e, em vez de determinarem-se como agentes autoconscientes em suas relações sociais, eles se deixam dominar por essas como uma potência alienada — o “enfeitiçamento” (*Verhexung*) do socialmente produzido em ente natural.

2.3 A superação da reificação das relações sociais na sociedade dos seres humanos livres

Na contrapartida, Marx propõe uma “associação de seres humanos livres” — “[...] que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (MARX, 2013, p. 214), na qual o “produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 214)¹⁰⁸ — um modelo no qual as relações sociais dos trabalhadores com seus trabalhos e com os produtos de seus trabalhos permaneceriam “transparentemente simples”, “tanto na produção quanto na distribuição”, e no qual a “distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades” (MARX, 2013, p. 215).¹⁰⁹

Para Marx, a negação dialética do modo de produção capitalista implicaria a destruição do último modo de produção que engendra os antagonismos nascidos das condições de existência social dos indivíduos (MARX, 1982). Com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, também a

¹⁰⁷ “A forma natural do trabalho, sua particularidade – e não, como na base da produção de mercadorias, sua universalidade – é aqui sua forma imediatamente social”. Por exemplo, “[a] corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despende a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (MARX, 2013, p. 213).

¹⁰⁸ “Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles” (MARX, 2013, p. 214).

¹⁰⁹ Ver também: IBER, 2013, 131, p. 493-4.

negatividade e a alienação parecem adquirir significado permanentemente negativo. Já na formulação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), o comunismo consistiria da “suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano”, a “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (MARX 2015, p. 105). Para Marx, esse comunismo seria, então, a dissolução verdadeira do antagonismo “do homem com a natureza e com o ser humano” (MARX, 2015, 105). Com a dissolução do modo de produção capitalista encerrar-se-ia a pré-história da sociedade humana (MARX, 1982).¹¹⁰

Em suma, aquilo que Hegel denomina segunda natureza situar-se-ia, para Marx, na sociedade livre (*Verein freier Menschen*, ou seja, no comunismo), estabelecida por meio do consenso racional dos produtores e constituindo-se de um processo social que almeja à racionalidade e à liberdade, mas visando a evitar os perigos da ossificação — nunca passível de conclusão, caracterizando-se, assim, como uma tarefa constante. Retomando uma formulação aristotélica, de acordo com a qual natureza é aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo e caracterizar-se-ia pela estatura própria ou pelo crescimento próprio (*Eigenwüchsigkeit*, autodesenvolvimento) (ARISTÓTELES. *Física II* 1, 192b4), Marx dissolve, então, a “ambiguidade” entre a afirmação e a crítica (KHURANA, 2017; MENKE, 2018) do conceito hegeliano de segunda natureza na medida em que distingue entre o conceito crítico da segunda natureza no capitalismo (*i.e.*, uma pseudonatureza) de sua acepção afirmativa no comunismo.

Conclusão

Na Filosofia de Hegel, o conceito da segunda natureza tem um significado positivo, na medida em que denomina a dimensão na qual a liberdade do espírito alcança sua estabilidade. O conceito da segunda natureza tem também um sentido negativo porque, nela, a liberdade do espírito também se perde, mas esse momento

¹¹⁰ “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (MARX, 2015, p. 105). Ver também: IBER; LARA; BAVARESCO, 2019, pp. 341–364.

negativo é necessário para que o espírito possa ser o que é, ou seja, livre. Hegel descreve a recaída da segunda natureza na primeira natureza como um aspecto necessário da alienação dentro do processo em que o espírito se exterioriza e retorna da sua exteriorização. Ele descobre, na economia do espírito de Deus, o mundo alienado de Deus como momento necessário do mundo objetivo criado. Hegel naturaliza o espírito em sua alienação e não critica a contradição imanente ao conceito de uma segunda natureza.¹¹¹

Especialmente no âmbito do Espírito Objetivo, esse conceito de segunda natureza adquire um sentido de acordo com o qual, na eticidade, a liberdade do espírito poderia encontrar seu acolhimento e sua pátria, porque nela fica manifestada sua efetividade no mundo social e político, mesmo que o espírito, finalmente, tenha que ir além dela a fim de poder estar completamente junto a si e ser livre (na arte, na religião e na filosofia). Entretanto, o espírito humano seria completamente livre e estaria perfeitamente junto a si no outro, apenas no pensar filosófico — que abstrai, ao mesmo tempo, da constituição contraditória do mundo. O pensar pode reconciliar-se com a efetividade apenas à medida que se separa do mundo dentro do mundo, ou seja, apenas no pensamento filosófico.

Na Filosofia de Marx, não se encontra o conceito da segunda natureza. Em vez disso, Marx trabalha com o conceito da “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais. Para a consciência falsa do ser humano, as relações sociais reificadas têm a aparência da natureza; contudo, trata-se apenas de uma aparência de natureza (*Naturschein*), porque as relações sociais não foram teoricamente perscrutadas.

Os jovens hegelianos de esquerda e seus sucessores na Teoria Crítica procuraram superar essa dialética da segunda natureza por meio da dissolução da dialética da exteriorização e do retorno do absoluto (Deus transcendente) no processo histórico imanente. Isso implica que a objetivação do espírito na eticidade, isto é, sua segunda natureza, não conduz mais a uma ossificação da eticidade. A eticidade social e política vive da atividade consciente e permanente de seus cidadãos e impede a recaída da eticidade elevada à segunda natureza na primeira natureza.¹¹²

¹¹¹ Hegel descreve a dialética negativa da segunda natureza, a partir da teoria teológica do pecado original, em que o ser humano está sempre marcado por esta ambiguidade, isto é, ele cai do estado de graça (sobrenatural) para o estado natural. E o esforço do ser humano é alcançar novamente o estado sobrenatural (segunda natureza), porém, ele sempre cai ao estado natural (primeira natureza) (cf. Hegel. *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW 16, p. 265s.).

¹¹² Isso é hoje o ponto de vista de Axel Honneth (2011). Honneth quer integrar o capitalismo na eticidade contemporânea. O capitalismo e a eticidade democrática são, segundo nossa opinião, incompatíveis um com o outro (cf. SCHÄFER, 2018).

Marx radicalizou a posição dos jovens hegelianos, na medida em que, para ele, não há uma segunda natureza na eticidade do capitalismo senão aquela da aparência de uma primeira natureza (*i.e.*, a pseudonatureza do capitalismo). Por isso, a segunda natureza e sua acepção positiva não são possíveis no capitalismo, mas apenas numa sociedade libertada desse modo de produção. Marx desloca o modelo da eticidade dos jovens hegelianos, a dissolução da dialética da segunda natureza no processo histórico, para o socialismo futuro, porque, dentro do capitalismo, considera-a uma ilusão.¹¹³

A emancipação tem sentidos diversos em Hegel e Marx. Quando o ser humano é uma essência livre? Para Hegel, ele o é quando adquire um saber filosófico abrangente; para Marx, por outro lado, o ser humano é uma essência livre apenas quando é sujeito efetivo de suas relações sociais. De fato, para alcançar esse objetivo é necessário um saber teórico abrangente, mas não é o “conceito” que reina no mundo. Em vez disso, é o ser humano que se apropria de modo teórico-prático das relações sociais como seu mundo e é, com isso, o sujeito da efetividade.

Podemos, portanto, diferenciar três posições a respeito do conceito de segunda natureza: (i) a afirmação da dialética negativa da segunda natureza por Hegel; (ii) a dissolução crítica dessa dialética no processo da eticidade moderna nos jovens hegelianos e na Teoria Crítica da escola de Frankfurt; e (iii) a demonstração de que o sentido positivo da segunda natureza apenas pode ser resgatado se seu endurecimento numa pseudonatureza no capitalismo for criticado e superado em Marx.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte [Ideia da história natural]*. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Mario Da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1999.

¹¹³ Esse processo histórico no socialismo futuro é, para Marx, a história efetiva em contraste com a história natural (*cf.* MARX 2015, p. 118, p. 128).

CHAGAS, Eduardo F. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: *Revista Dialectus*, n. 2, 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5116> Acesso em: 22 mai. 2019.

CICERO. *Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum* (lat./dt.) [*Sobre os objetivos do agir humano*]. O. Gigon, L. Straume-Zimmermann (Orgs.). München-Zürich, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Edição alemã de referência: *Theorie Werkausgabe*. K. Michel, E. Moldenhauer (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. (= TW)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses et al. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2010. (= FD)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. Vol. 3. Tradução Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016; 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses, Vol. I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução Paulo Meneses, Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

IBER, Christian. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo: Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Fi, 2013.

IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia; BAVARESCO, Agemir. Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx. In: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair Inácio. (Orgs.). *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*. Porto Alegre: Fi, 2019, 341–364.

KHURANA, Thomas. *Das Leben der Freiheit*. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017.

LANGE, Ernst Michael. Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Mar". In: *Neue Hefte für Philosophie*. Cramer, K., Bubner R., Wiehl, R. (Org.). Heft 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 1-44.

LUKÁCS, Georg. *Theorie des Romans* [*Teoria do romance*]. Neuwied: Luchterhand, 1963.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied-Berlin 3. Auflage 1967.

MARX, Karl. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. *O capital. Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução José Barata-Moura. Lisboa: Avante!, 1982.

MENKE, Christoph. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp, 2018.

NOVAKOVIC, Andreja. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge University Press, 2017.

PUZIC, Maik. *Spiritus sive Consuetudo*. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel. Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.

SCHÄFER, Márcio Egidio. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. München: Königshausen & Neumann, 2018.

SCHILDBACH, Ina. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*. [Pobreza como iniquidade. Para a atualidade da perspectiva de Hegel da auto-efetivação, pobreza e Estado social]. Bielefeld: Transcript, 2018.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein*. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

2. PRINCÍPIOS DE UMA LINGUAGEM PARA APRESENTAÇÃO FORMALIZADA DA LÓGICA DE HEGEL: O PRIMEIRO CAPÍTULO DA "CIÊNCIA DA LÓGICA" COMO ESTUDO DE CASO

*Antônio Carlos da Rocha Costa*¹¹⁴

1 Introdução

Este artigo expõe, de modo preliminar, alguns princípios para a elaboração de uma *linguagem tipada*, voltada à *apresentação formalizada* da lógica de Hegel. Adicionalmente, ele ilustra o uso dessa linguagem aplicando os elementos básicos da mesma à apresentação formalizada das noções introduzidas por Hegel no primeiro capítulo da “Ciência da Lógica” (HEGEL, 2016). O artigo está estruturado como segue. Na seção 2, expomos os princípios em que se baseia a proposta da *linguagem de apresentação formalizada* da lógica de Hegel, introduzida neste artigo. Na seção 3 introduzimos os elementos básicos dessa linguagem: a *estrutura de determinação* das noções da lógica de Hegel e as *operações e relações nicionais básicas* que determinam a progressão das noções. A seção 4 ilustra o uso da *linguagem de apresentação formalizada* mostrando como é apresentado formalmente, por meio da mesma, o conteúdo categorial desenvolvido por Hegel no primeiro capítulo da “Ciência da Lógica”. A seção 5 discute a apresentação formalizada que foi adotada para a operação de *suprassunção*. A seção 6 é a Conclusão.

2 Princípios de uma Linguagem para Apresentação Formalizada da Lógica de Hegel

Adotamos os seguintes princípios para a definição da *linguagem de apresentação formalizada* da lógica de Hegel.

1.1 Distinção entre Formas Endógenas e Formas Exógenas de Apresentação Formal

Consideramos que há duas formas de apresentação formal de um conhecimento, que denominamos *exógena* e *endógena*, respectivamente.

¹¹⁴ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCRS. Orientador: Norman Madrasz. Email: ac.rocha.costa@gmail.com

Na forma *exógena* de apresentação formalizada, a estrutura formal (sistema de símbolos e regras de representação) adotada para a apresentação formalizada é *escolhida* previamente e *imposta* ao conhecimento que se quer apresentar formalmente.

Na forma *endógena*, a estrutura formal adotada para a apresentação formalizada é *desenvolvida* a partir de uma *análise operatória* do conhecimento em questão.

Pensamos que a forma *exógena* de apresentação formalizada é aquela tipicamente adotada quando se quer apresentar formalmente, por meio de cálculos, como o *Cálculo Diferencial e Integral*, conhecimentos que não tiveram papel nenhum no desenvolvimento desse cálculo, como os conhecimentos da área das *Ciências Humanas*.

Quando é possível obter uma tal apresentação *exógena* de um determinado conjunto de conhecimentos, o que resulta é, em geral, uma apresentação formalizada de apenas uma parte desses conhecimentos, parte que, usualmente, é excessivamente pobre frente à riqueza do conteúdo daqueles conteúdos.

Por outro lado, quando se produz uma apresentação formalizada de modo *endógeno*, o resultado é, em geral, uma apresentação formalizada de uma parte central e relevante dos conhecimentos tratados. É o caso, por exemplo, da apresentação formalizada dos conhecimentos da Física produzida por Newton e Leibniz, que desenvolveram essa apresentação, de modo *endógeno*, a partir de uma análise operatória daqueles conhecimentos. É também o caso particular da chamada *notação de Einstein*, que Einstein desenvolveu, de modo *endógeno*, para facilitar a aplicação de noções da álgebra linear à sua Teoria da Relatividade Geral.

A noção que procuramos estabelecer de apresentação formalizada da *Lógica* de Hegel procura ter um caráter *endógeno*, derivado da análise operatória que procuramos realizar sobre tal *Lógica*, conforme esquematizamos a seguir.

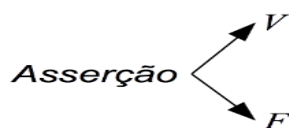
1.2 A Lógica de Hegel como um Sistema de Noções

É frequente, na literatura sobre a *Lógica* de Hegel, tomar a palavra “lógica” no sentido aristotélico, de um *sistema de asserções* (proposições, sentenças, afirmações,

etc.), elementos aos quais se pode atribuir um *valor-verdade* (ou o valor *verdadeiro* ou o valor *falso*).

Representamos uma *asserção*, de modo esquemático, como na Figura 1, onde as duas setas separadas indicam que os valores lógicos V e F constituem alternativas que se excluem mutuamente.

Figura 1: Alternativas de atribuição de valores-verdade a uma asserção



Fonte: Autor.

Neste trabalho, optamos por uma outra leitura da lógica da Hegel, uma leitura em que por “lógica” deve ser entendido um *sistema de noções* (categorias, determinações, conceitos, ideias).

Nessa perspectiva, uma *noção* é considerada como um elemento ao qual se pode atribuir uma *estrutura de determinação*, constituída por um conjunto de *componentes de determinação* (denotados, em geral, por: D_1, D_2, \dots, D_n).

Representamos a *estrutura de determinação* de uma noção, de modo esquemático, como na Figura 2, onde o arco ligando todas as setas indica que os *componentes de determinação* devem ser tomados conjuntamente.

Figura 2: Estrutura de determinação de uma noção



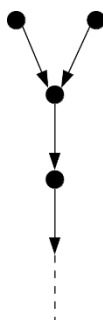
Fonte: Autor.

1.3 A *Lógica* de Hegel como um Sistema Progressivo de Noções

As noções que constituem a *Lógica* de Hegel não são apresentadas, na “Ciência da Lógica”, por meio de uma mera listagem. Elas são apresentadas por meio de um procedimento de *progressão*, que faz com que cada noção seja obtida a partir de outras noções obtidas anteriormente na progressão, e tendo por ponto de partida noções tomadas como *imediatas* (por exemplo, *Ser* e *Nada* na “Doutrina do Ser”, *Essência Indeterminada* e *Reflexão Pura*, na “Doutrina da Essência”).

Dizemos então que o sistema hegeliano de noções tem o caráter de um *sistema progressivo*, cujo modo geral de progressão mostramos esquematicamente como na Figura 3, onde os pontos representam *noções* do sistema, ou *relações* entre noções, e as setas, as *operações* da progressão.

Figura 3: Ilustração esquemática de uma progressão de noções



Fonte: Autor.

1.4 A Noção de Apresentação Formalizada

Se tomamos o texto simples:

“*João da Silva é o proprietário do carro de placas IAC1234.*”

podemos ver:

- que esse texto está de acordo com a gramática da Língua Portuguesa;

- que é possível extrair um significado dele, qual seja, o de que a pessoa de nome “*João da Silva*” é o proprietário de um objeto do tipo “*carro*”, que é identificado por placas caracterizadas pela sequência de caracteres “*IAC1234*”.

Ora, não apenas esse texto em Língua Portuguesa (ou seus equivalentes em outras línguas naturais) podem funcionar como portadores desse significado. É plenamente possível que tal significado seja apresentado por meio de uma *linguagem formalizada*, isto é, uma linguagem estruturada em bases matemáticas, tais como mostrado pela expressão:

$$\textit{João-da-silva} = \textit{proprietário}(\textit{carro}, \textit{placas}(\textit{IAC1234}))$$

cuja estrutura sintática tem a forma geral dada pela fórmula:

$$Id_1 = R(T_{Ob}, T_{Id}(Id_2))$$

onde:

- Id_1 e Id_2 indicam posições na expressão a serem ocupadas por *identificadores de objetos*;
- R indica uma posição na expressão a ser ocupada por um *identificador de relação entre objetos*;
- T_{Ob} indica uma posição na expressão a ser ocupada por um *identificador de tipo de objeto*;
- T_{Id} indica uma posição na expressão a ser ocupada por um *identificador de tipo de identificador de objeto*.

Com esse exemplo, nos asseguramos do fato de que uma expressão ter sua estrutura determinada matematicamente não é empecilho para que ela possa funcionar como portadora de um significado que não tem caráter estritamente matemático.

Dizemos que tal tipo de apresentação de significados é uma *apresentação formalizada*, em contraposição à ideia de *formalização* como tal, quer dizer, à ideia de uma *abstração* de significados.

Resumimos essa ideia através do slogan:

Formalizado não é, necessariamente, formal.

onde por *formal* deve-se entender *despido de significado*.

A linguagem cujos princípios apresentamos neste trabalho visa a *apresentação formalizada* do sistema de noções da lógica de Hegel, não sua *formalização* no sentido da abstração de significados.

1.5 Visão Semântica da “Ciência da Lógica”

Conforme discutido em (COSTA, 2018a), adotamos em nossa leitura da “Ciência da Lógica” a assim chamada *visão semântica de teorias*, proposta por Patrick Suppes (1960).

Por essa perspectiva, consideramos que a "Ciência da Lógica" é um texto que apresenta informalmente, em língua natural, um *sistema de noções* que opera como *modelo* para a constituição da *Filosofia do Real* (natureza e espírito) que Hegel elaborou separadamente.

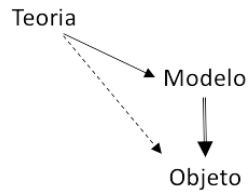
A Figura 4 esquematiza a ideia da *visão semântica de teorias*, relacionando a *teoria*, seu *modelo* e o *objeto* a que a teoria se refere. As setas mostram que a *teoria* é tomada como o se referindo diretamente apenas ao *modelo* e se referindo ao *objeto* apenas de modo indireto, a relação entre o modelo e o objeto sendo de caráter empírico.

A Figura 5 ilustra a aplicação da *visão semântica de teorias* à “Ciência da Lógica” - cf. (COSTA, 2018a).

A Figura 5 ilustra, também, o *locus* semântico em que se deve esperar a explicitação do *modelo do real*, que a *Filosofia do Real*, por sua vez, deve constituir.

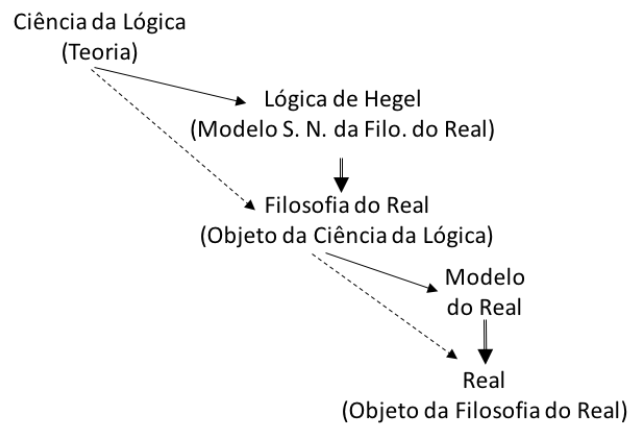
A Figura 6 mostra o *locus* semântico da *apresentação formalizada* da "Ciência da Lógica", tema do presente artigo. Mostra também o *locus* que seria semanticamente ocupado por uma *apresentação formalizada* da *Filosofia do Real* que, eventualmente, viesse a ser feita.

Figura 4: Esquema geral da visão semântica de teorias



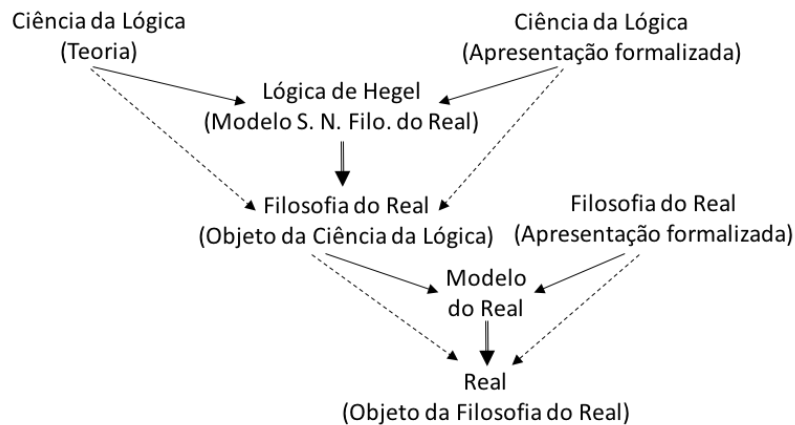
Fonte: Autor.

Figura 5: A visão semântica da “Ciência da Lógica”



Fonte: Autor.

Figura 6: Locus semântico da apresentação formalizada da “Ciência da Lógica”



Fonte: Autor.

1.6 Modelo Paralelo de Leitura da “Ciência da Lógica”

Conforme justificado em (COSTA, 2018b), adotamos o que foi ali denominado *modelo paralelo* de leitura da "Ciência da Lógica".

Quer dizer, assumimos que os três livros (Doutrina do Ser, Doutrina da Essência e Doutrina do Conceito) são *interdependentes*, a leitura de cada um assumindo como pré-requisito a leitura dos outros dois.

Desse modo, ao invés de fazermos a leitura da "Ciência da Lógica" de modo *sequencial* (isto é, conforme a estrutura sequencial do texto), fazemos essa leitura de modo *paralelo* (isto é, avançando em cada doutrina no mesmo passo em que avançamos nas outras duas).

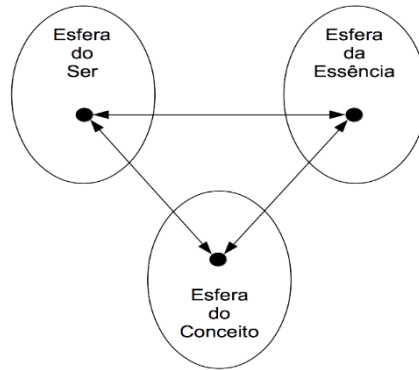
Com esse procedimento, ressaltamos a *correspondência* que Hegel estabelece entre as noções de cada doutrina. Essa correspondência é ilustrada na Figura 7.

A Figura 8, por seu lado, ilustra o modelo de leitura paralela para o caso particular das esferas do *Ser* e da *Essência*, indicando correspondências entre algumas noções das mesmas - cf. (Costa 2018b).

Na Figura 8, a seta contínua indica *progressão de noções*, a seta tracejada indica *correspondência de noções*, entre a *esfera do Ser* e a *esfera da Essência*, e a seta

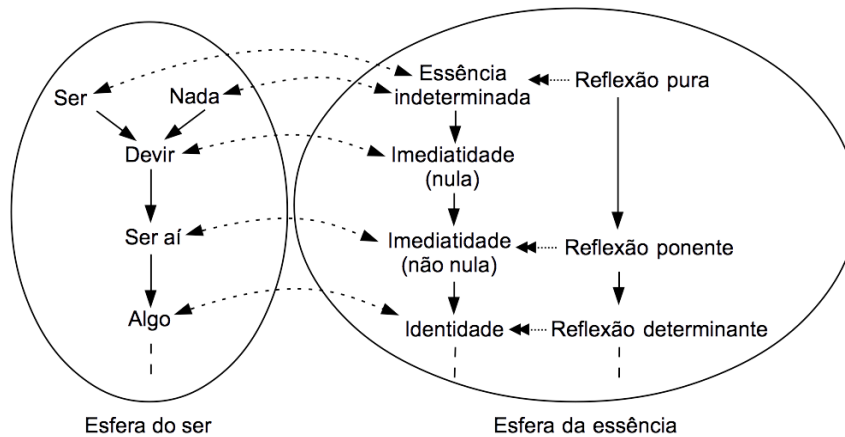
dupla indica o *aparecer* da essência dentro da *esfera da Essência* - ver (Hegel 2017, p.42-52).

Figura 7: Esquema da correspondência entre noções da "Ciência da Lógica"



Fonte: Autor.

Figura 8: Esquema preliminar do modelo paralelo de leitura, no caso das doutrinas do Ser e da Essência



Fonte: Autor.

1.7 A Intencionalidade Presente nas Noções Iniciais da “Ciência da Lógica”

Logo nas primeiras duas subseções do primeiro capítulo da “Ciência da Lógica”, intituladas respectivamente “Ser” e “Nada”, Hegel elabora argumentos a respeito das noções *Ser* e *Nada*, mostrando que (Hegel 2016, p.85):

- *Ser* não é nem mais nem menos que *Nada*;
- *Nada* é o mesmo que *Ser* é.

Porém, na terceira subseção, intitulada "Devir", no item intitulado "Unidade do Ser e do Nada", Hegel estabelece (Hegel 2016, p.86):

- que <*Ser* e *Nada*> não são o mesmo, que são absolutamente diferentes;

Só que, surpreendentemente, não apresenta nenhuma justificativa para tais afirmações, nessa subseção.

Tal justificativa é apresentada mais adiante, no corpo da "Observação 2" desse primeiro capítulo:

O resultado <o estabelecimento do *devir* entre *Ser* e *Nada*> afirma, então, igualmente a diferença entre o ser e o nada, mas como uma diferença apenas *visada* [*gemeinten*] (HEGEL, 2016, p. 95);

E complementa:

Visa-se - ou opina-se [*Man meint*] - que o ser seria, antes, o outro puro e simplesmente do nada e não há nada mais claro do que a diferença absoluta deles e não parece haver nada mais fácil do que poder indicá-la. Porém, é igualmente fácil convencer-se de que isso é impossível, de que esta diferença é *indizível*. *Aqueles que querem persistir na diferença entre ser e nada podem se sentir convidados a indicar no que ela consiste*. Tivessem ser e nada qualquer determinidade através da qual eles se diferenciasssem, então seriam, como foi lembrado, ser determinado e nada determinado, não o ser puro e o nada puro, como eles ainda são aqui. Sua diferença é, com isso, completamente vazia; cada um dos dois é, da mesma maneira, o indeterminado; ela consiste, portanto, não neles mesmos, mas apenas em um terceiro, um *visar* (HEGEL, 2016, p. 96).

Da análise desse trecho, podemos concluir que, para Hegel, de uma *noção*, somente as *determinações* podem ser *ditas*, o que ela *visa* é *indizível*.

Compreendendo essa questão desde o ponto de vista fenomenológico husserliano (HUSSERL, 2008), com a *noção* de *intencionalidade* ocupando a posição central, podemos caracterizar aquilo que Hegel trata como *o que é visado por uma noção* como sendo *o que é intencionado por ela*.

Podemos, com isso, concluir que, para Hegel:

- *Ser* e *Nada* são o mesmo, no que diz respeito aos seus conjuntos de determinações;
- *Ser* e *Nada* são absolutamente diferentes, no que diz respeito ao que cada um intenciona.

Estabelecemos, portanto, que há uma noção de *intencionalidade* que está presente no princípio da lógica de Hegel, a qual é a base para, pelo menos, a distinção entre as noções iniciais, *Ser* e *Nada*.

Neste artigo, porém, não tratamos da questão da intencionalidade das noções da lógica de Hegel, de modo que o *componente intencional* dessas noções não foi incluído na *estrutura de determinação* das mesmas, introduzida na seção 3.1.

1.8 O Devir e a Relação Geral de Devir

O termo “devir” é utilizado por Hegel em dois sentidos: um sentido geral, que denotamos por *devir*, e um sentido particular, que denotamos por *Devir*.

No sentido geral, *devir* é uma relação que está estabelecida entre duas categorias, relação que se estabelece quando *cada uma das categorias passa para a outra*.

No sentido particular, *Devir* é a relação de *devir* que se estabelece entre *Ser* e *Nada*, devido à constituição de cada um.

2 Elementos para uma Linguagem de Apresentação Formalizada da Lógica de Hegel

2.8 O Sistema de Tipos da Linguagem de Apresentação Formalizada

Um *sistema de tipos* para um dado universo de elementos é um conjunto de regras que atribui um *tipo* a cada elemento do universo.

Denotamos por $e:T$ o fato de que o sistema de tipos, adotado no um universo que está sendo considerado, atribui ao elemento e o tipo T .

Seguindo uma prática comum, consideramos os *tipos* como sendo *conjuntos*, de modo que $e:T$ pode ser entendido simplesmente como $e \in T$.

Neste artigo, estabelecemos, de modo preliminar, o seguinte *conjunto de tipos*, que podem ser atribuídos às noções da lógica de Hegel¹¹⁵:

- *Noção*, o tipo geral das noções;
- *Categoria*, o tipo particular de noções desenvolvidas na "Doutrina do Ser", o primeiro livro da "Ciência da Lógica";

¹¹⁵ A especificação detalhada das características desses tipos é dada a seguir, nas seções 6 e 7.

- $Categoria_{\perp}$, o subtipo das *categorias indeterminadas*, isto é, categorias cujos componentes de determinação são completamente indefinidos;
- $Categoria_T$, o subtipo das *categorias determinadas*, isto é, categorias com algum componente de determinação definido.

Das diversas *operações* possíveis sobre tipos, consideramos neste artigo apenas duas. Dados os tipos T_1 e T_2 , temos que:

- $T_1 \times T_2$ denota o *produto cartesiano* de T_1 e T_2 ;
- $T_1 \rightarrow T_2$ denota o *universo das funções* entre T_1 e T_2 .

Contudo, não estabelecemos explicitamente, neste artigo, nenhum conjunto de regras para atribuir tipos às noções da lógica de Hegel. Fazemos essa atribuição à medida do conveniente, por meio de indicações diretas.

Além disso, examinamos em detalhe, neste artigo, apenas a parte inicial do desenvolvimento da “Doutrina do Ser”, nomeadamente, seu primeiro capítulo. A todas as noções examinadas aqui atribuímos, por isso, o tipo geral *Categoria* (e, por vezes, algum de seus subtipos específicos).

2.9 A Estrutura de Determinação das Categorias da Lógica de Hegel

Para podermos apresentar formalmente a *operatoriedade* da *Lógica* de Hegel (isto é, o sistema de suas *operações e relações*, ver seção 3.2), precisamos antes apresentar formalmente a *estrutura de determinação* de suas categorias, isto é, a forma geral da constituição das mesmas.

A partir do conteúdo do primeiro capítulo da “Doutrina do Ser”, e levando em conta a correspondência que ele tem com o início da “Doutrina da Essência”, estabelecemos que uma categoria da lógica de Hegel tem por *estrutura de determinação*:

- um *nome*, que a identifica;
- um *conjunto de essencialidades*, estabelecido a partir da correspondência dessa categoria com as essencialidades da “Doutrina da Essência”;
- um possível *vínculo de negação* com outra categoria da “Doutrina do Ser”;
- uma *base*, isto é, a categoria a partir da qual a categoria em questão foi obtida, por alguma das operações de progressão.

Formalmente, definimos que uma *categoria* da lógica de Hegel tem uma *estrutura de determinação* dada por:

cat *Cat* =
det *Det*
neg *Neg*
cont *Cont*
base *Bas*

onde:

- cat indica que *Cat* é o nome da categoria;
- det indica que *Det* é o conjunto de determinações de reflexão (ou essencialidades) da categoria de nome *Cat*;
- neg indica que a categoria de nome *Neg* é a negação da categoria de nome *Cat*;
- cont indica o conteúdo da categoria *Cat*, isto é, o conjunto de noções que caem sob suas determinações de reflexão;
- base indica que a categoria de nome *Bas* é a base da categoria de nome *Cat*.

Por conveniência, introduzimos a chamada *notação de ponto*, para denotar os componentes de uma categoria. Dada a categoria *C*:

- *Cat.det* denota seu conjunto de essencialidades (isto é, $Cat.det = Det$);
- *Cat.neg* denota a categoria que é sua negação (isto é, $Cat.neg = Neg$);
- *Cat.cont* denota seu conteúdo (isto é, $Cat.cont = Cont$);
- *Cat.base* denota a categoria que é sua base (isto é, $Cat.base = Bas$).

Note-se que, conforme mencionado na seção 2.6, neste artigo não consideramos, na estrutura de determinação das categorias, nenhum componente de *intencionalidade*.

Quando a noção em questão é uma *relação* entre categorias, adotamos a notação:

rel *Rel* =
det *Det*
neg *Neg*
cont *Cont*
base *Bas*

2.10 As Operações e Relações da Lógica de Hegel

Toda lógica (seja assertiva, seja nocional) além de seus *elementos* (respectivamente, asserções e noções) é constituída também por *operações e relações*, que se aplicam a esses elementos.

Como discutido na seção 2.1, consideramos aqui que os elementos da lógica de Hegel são *noções*. As operações e as relações dessa lógica são, então, as *operações e relações nocionais* que promovem a progressão das noções da lógica, a partir de algumas noções iniciais, tomadas como imediatas.

Neste artigo, em que nos limitamos a examinar a parte inicial do desenvolvimento das categorias da "Doutrina do Ser", identificamos seis *operações e relações categoriais*, conforme detalhado a seguir.

2.10.1 A Operação de Adoção de Categoria Indeterminada

Denotamos por X_{\perp} o resultado da operação de *adoção* da categoria X enquanto *categoria indeterminada*. Consequentemente, atribuímos a X_{\perp} o tipo:

$$X_{\perp} : \text{Categoria}_{\perp}$$

Essa operação é utilizada apenas para constituir o *princípio* da lógica, e é aplicada apenas às noções de *Ser* e *Nada*, tomadas, desse modo, como noções *indeterminadas*:

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{ Ser}_{\perp} = \\ & \underline{\text{ess}} \perp \\ & \underline{\text{neg}} \perp \\ & \underline{\text{cont}} \perp \\ & \underline{\text{base}} \perp \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{ Nada}_{\perp} = \\ & \underline{\text{ess}} \perp \\ & \underline{\text{neg}} \perp \\ & \underline{\text{cont}} \perp \end{aligned}$$

base \perp

onde o símbolo " \perp " denota *indefinição*.

2.10.2 A Operação de Negação

A *operação de negação* determina, para uma dada categoria C , a categoria \bar{C} que é sua negação.

Formalmente, definimos:

$$neg: Categoria \times Categoria \rightarrow Categoria_T$$

onde se tem que, se $\bar{C} = neg(C, N)$, então ocorre que:

- $C: Categoria$ é tal que tem seus componentes $C.neg$ e $C.base$ são indeterminados;
- $N: Categoria$ é qualquer categoria;
- $Categoria_T$ é o tipo das categorias determinadas;
- $\bar{C}: Categoria_T$ é tal que a categoria N é tomada como seu componente $\bar{C}.neg$, e a categoria C é tomada como seu componente $\bar{C}.base$.

Mais precisamente, dada uma categoria Cat com a estrutura:

$$\begin{aligned} \underline{cat} \ Cat = \\ \underline{det} \ Det \\ \underline{neg} \ \perp \\ \underline{cont} \ Cont \\ \underline{base} \ \perp \end{aligned}$$

onde Det é um conjunto (possivelmente vazio) de essencialidades, a operação neg , aplicada à categoria Cat e à categoria Neg , produz como resultado a categoria $\overline{Cat} = neg(Cat, Neg)$ para a qual, estruturalmente, vale:

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \overline{\text{Cat}} = \\ \underline{\text{det}} \text{Det}' \\ \underline{\text{neg}} \text{Neg} \\ \underline{\text{cont}} \text{Cont}' \\ \underline{\text{base}} \text{Cat} \end{aligned}$$

para algum conjunto de determinações de reflexão Det' e conteúdo Cont' .

Note-se que a o conjunto de determinações de reflexão Det de Cat , não é necessariamente preservado em $\overline{\text{Cat}}$ pela operação neg . Note-se, também, que a operação de negação não é, em geral, involutiva. Isto é, em geral ocorre que:

$$\overline{\overline{\text{Cat}}} \neq \text{Cat}$$

A operação de negação é utilizada em muitas etapas da progressão de noções da *Lógica* de Hegel. Em particular, é utilizada para estabelecer a determinação mútua entre as noções Ser_{\perp} e Nada_{\perp} , resultando nas noções Ser_{\top} e Nada_{\top} , dadas por:

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{Ser}_{\top} = \\ \underline{\text{det}} \perp \\ \underline{\text{neg}} \text{Nada}_{\top} \\ \underline{\text{cont}} \perp \\ \underline{\text{base}} \text{Ser}_{\perp} \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{Nada}_{\top} = \\ \underline{\text{ess}} \perp \\ \underline{\text{neg}} \text{Ser}_{\top} \\ \underline{\text{cont}} \perp \\ \underline{\text{base}} \text{Nada}_{\perp} \end{aligned}$$

2.10.3 A Relação de Passagem

Dizemos que uma categoria X passa para uma categoria Y quando:

- X e Y têm as mesmas essencialidades (isto é, $X.\text{det} = Y.\text{det}$) e se diz que cada uma contém a outra;

- Y é a *negação* de X (isto é, $X.neg = Y$).

Denotamos por $X//Y$ o fato de que a categoria X *passa para* a categoria Y .

Note-se que a relação de *passagem* $X//Y$ implica em a categoria Y ser a *negação* da categoria X :

$$X//Y \Rightarrow (X.neg = Y)$$

Estruturalmente, a categoria Cat *passa para* a categoria Cat' se e somente se:

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{ } Cat &= \\ &\underline{\text{det}} \text{ } Det \\ &\underline{\text{neg}} \text{ } Cat' \\ &\underline{\text{cont}} \text{ } Cont \\ &\underline{\text{base}} \text{ } Bas \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{ } Cat' &= \\ &\underline{\text{det}} \text{ } Det \\ &\underline{\text{neg}} \text{ } Cat \\ &\underline{\text{cont}} \text{ } Cont' \\ &\underline{\text{base}} \text{ } Bas' \end{aligned}$$

2.10.4 O *Devir* e a Relação Geral de *Devir*

Denotamos por $X \rightleftharpoons Y$ a relação geral de *devir*, estabelecida entre as categorias X e Y . Com isso, temos que:

$$X \rightleftharpoons Y \Leftrightarrow X//Y \wedge Y//X$$

A relação geral de *devir* $X \rightleftharpoons Y$ indica que, estruturalmente, vale o seguinte:

$$\begin{aligned} \underline{\text{cat}} \text{ } X &= \\ &\underline{\text{ess}} \text{ } E \\ &\underline{\text{neg}} \text{ } Y \\ &\underline{\text{base}} \text{ } B \end{aligned}$$

$$\underline{\text{cat}} \text{ } Y =$$

ess E

neg X

base B'

onde B e B' são *bases* quaisquer.

Note-se que a relação geral de *devir* não exige que as duas categorias relacionadas tenham a mesma base.

Note-se, também, que a relação geral de *devir* relaciona categorias *determinadas*, tendo por isso o tipo *RelDevir*, dado por¹¹⁶:

$$RelDevir \subseteq \wp(Categoria_T \times Categoria_T)$$

de modo que:

$$\cong : RelDevir$$

A razão dessa tipagem, em termos de categorias determinadas (i.é, $Categoria_T$), está em que as categorias relacionadas pelo *devir* geral têm suas respectivas *negações* plenamente determinadas, já que X se determina, por meio de Y , como negação deste, e Y se determina, por meio de X , como negação deste.

No que diz respeito ao sentido mais específico do termo "devir": Hegel utiliza esse termo para designar o caso particular da relação de *devir* estabelecida entre as categorias de *Ser* e *Nada*.

Assim, denotando por *Devir* a relação específica de *devir* estabelecida entre as categorias de *Ser* e *Nada*, temos que, em função da tipagem especificada acima, o que *Devir* relaciona são as *categorias determinadas* Ser_T e $Nada_T$:

$$Devir = Ser_T \cong Nada_T$$

e não as *categorias indeterminadas* Ser_{\perp} e $Nada_{\perp}$, que constituem o princípio da lógica.

Na notação adotada para a estrutura das noções, a relação *Devir* assume a forma:

¹¹⁶ $\wp(X)$ denota o conjunto das partes do conjunto X .

$$\begin{aligned} \text{rel } \textit{Devir} = \\ & \text{ess } \textit{Ser}_T \Leftrightarrow \textit{Nada}_T \\ & \text{neg } \perp \\ & \text{base } \{\textit{Ser}_T, \textit{Nada}_T\} \end{aligned}$$

2.10.5 A Operação de Afirmação da Relação de Devir

Sem risco de ambiguidade, utilizamos o símbolo " \Leftrightarrow " não só para denotar a *relação geral de devir* entre duas categorias, mas também para denotar a *operação* que, dadas duas categorias, estabelece a existência dessa *relação* entre elas.

Ilustramos o uso do símbolo " \Leftrightarrow " como operação na Figura 10, onde apresentamos formalmente a *totalidade da progressão* das noções do primeiro capítulo da “Ciência da Lógica.”

2.10.6 A Operação de Encapsulamento

Por último, definimos a operação que denominamos *encapsulamento*, a qual introduz uma *nova categoria* na progressão das categorias a partir de um *devir*.

Formalmente, estabelecemos que a operação de *encapsulamento* tem tipo dado por:

$$\text{encaps}: \textit{RelDevir} \rightarrow \textit{Categoria}_\perp$$

Denotamos por $[X \Leftrightarrow Y]$ o resultado do *encapsulamento* do devir $X \Leftrightarrow Y$.

Pela operação de *encapsulamento*, um *devir* é tornado uma *nova unidade*, que tem “a forma do imediato” e que “aparece como um primeiro, do qual se partiu”, tal como Hegel explicita em relação ao caso particular do *encapsulamento* do *Devir* na noção de *Ser aí* (HEGEL, 2016, p.113-114).

Estruturalmente, então, elaboramos a definição da categoria *Ser-aí* do seguinte modo:

$$\begin{aligned} \text{cat } \textit{Ser-aí} = \\ & \text{ess } \textit{Imed} \\ & \text{neg } \perp \\ & \text{cont } [\textit{Devir}] \\ & \text{base } \textit{Devir} \end{aligned}$$

Por outro lado, note-se que, como não examinamos neste artigo a parte da “Doutrina da Essência” cujas noções correspondem às noções do primeiro capítulo da

“Doutrina do Ser”, não examinamos também a *operação de inclusão de essencialidades*, que inclui uma *essencialidade*, dada na esfera da *Essência*, no *conjunto de essencialidades* de uma categoria. Em consequência, apresentamos aqui, sem justificativa, apenas o resultado da aplicação dessa *operação de inclusão de essencialidades* à categoria *Ser-aí*, operação que inclui no *conjunto de essencialidades* da mesma a essencialidade *Imediatidade*, denotada pelo termo *Imed* na formulação mostrada acima.

Claramente, a operação de *encapsulamento de um devir* apresenta formalmente a operação que Hegel denomina *suprassunção* (sobre essa questão, ver a seção 5).

3 Apresentação Formalizada do Conteúdo do Primeiro Capítulo da “Ciência da Lógica”

A Figura 9 mostra a *totalidade do conteúdo categorial* do primeiro capítulo da “Ciência da Lógica”, apresentada, desde o ponto de vista estrutural, através da *linguagem de apresentação formalizada* introduzida neste artigo.

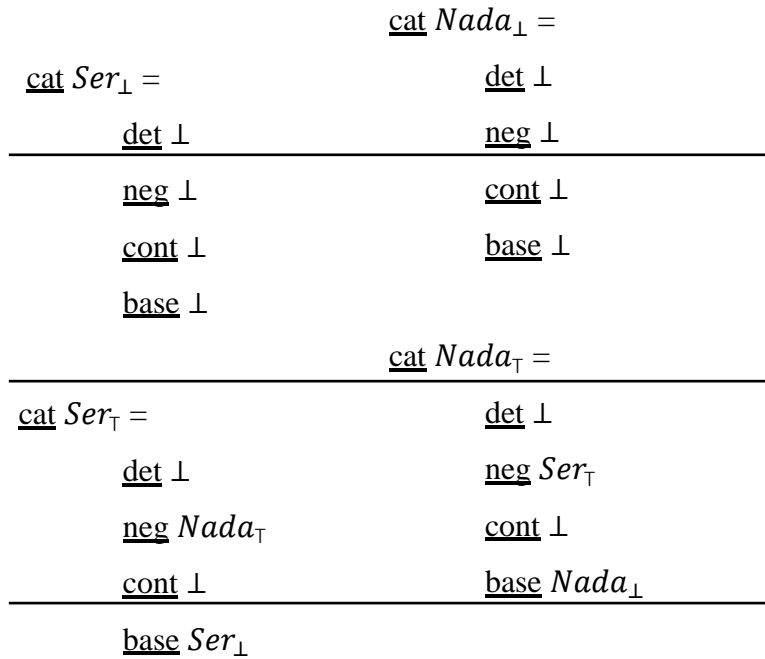
Consideramos, com isso, que qualquer outro tipo de conteúdo do primeiro capítulo da “Ciência da Lógica” é, fundamentalmente, ou um comentário sobre esse conteúdo categorial, considerado em si mesmo, ou um comentário sobre a inter-relação desse *conteúdo categorial* com o *conteúdo reflexivo* apresentado por Hegel na “Doutrina da Essência” (inter-relação que não examinamos neste artigo).

A Figura 10, por seu lado, esquematiza a *totalidade da progressão* das categorias introduzidas por Hegel naquele primeiro capítulo. São evidenciadas as operações de *negação* (*neg*), *afirmação da relação de devir* (\Leftrightarrow) e *encapsulamento* (*encaps*), cuja composição realiza aquela progressão.

Note-se que, na progressão, as duas operações de *negação* (sobre Ser_{\perp} e $Nada_{\perp}$, respectivamente) são mutuamente dependentes e realizadas em paralelo.

Figura 9: Apresentação formal da totalidade do conteúdo categorial do primeiro capítulo da "Ciência da Lógica" de Hegel

Primeiro Capítulo

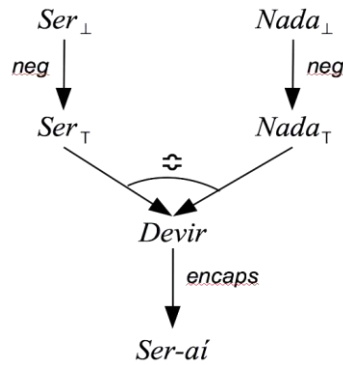


$$\text{rel } \textit{Devir} =$$

$$\text{det } \textit{Ser}_{\top} \approx \textit{Nada}_{\top}$$

Fonte: Autor.

Figura 10: Esquemática da totalidade da progressão categorial realizada no primeiro capítulo da "Ciência da Lógica" de Hegel



Fonte: Autor.

4 Discussão: A Apresentação Formalizada da Operação de Suprassunção

É amplamente sabido que a operação mais característica da lógica de Hegel é a operação de *suprassunção*. No entanto, neste artigo, não introduzimos nenhuma operação com esse nome. Na presente seção, comentamos brevemente essa questão. Muitas vezes é dito que a operação de *suprassunção* (*aufhebung*) tem na "Ciência da Lógica" três sentidos: *suprimir*, *conservar* e *elevantar*. Por exemplo, esse entendimento é apresentado, exatamente nesses termos, no início do verbete "Suprassunção" do "Dicionário Hegel", de Michael Inwood: "Aufheben" tem três principais sentidos: 1. 'levantar, sustentar, erguer'. 2. 'anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender'. 3. 'conservar, poupar, preservar'" (Cf. INWOOD. 1997);

Contudo, na "Observação" ao terceiro item da subseção "Devir", do primeiro capítulo da "Ciência da Lógica", Hegel diz explicitamente que *suprassumir* tem dois sentidos:

Suprassumir tem na língua [alemã] o sentido duplo pelo qual significa tanto guardar, conservar, quanto, ao mesmo tempo, cessar, pôr fim (HEGEL, 2016, p.111)

O mesmo é dito por Hegel na "Fenomenologia do Espírito":

O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar* (HEGEL, 2002, p. 94).

Assim, consideramos em nosso trabalho que o termo "suprassunção" tem apenas dois sentidos, *cessar* e *conservar*.

Por outro lado, parece-nos que, do ponto de vista de uma apresentação formal da lógica de Hegel, o importante não é incorporar no seu vocabulário o termo de "operação de suprassunção", como poderia ser esperado de uma tentativa de apresentação formal que visasse reproduzir *ipsis litteris* o vocabulário hegeliano.

Ao contrário, o mais importante é a apresentação formal da conjunção dos dois significados fundamentais dessa operação, tal como Hegel a expressou, combinando simultaneamente o *guardar* com o *cessar*.

Esse é o sentido, então, que dirigiu a definição da operação que denominamos de *encapsulamento*: ao encapsular uma noção *E*, na forma da unidade [*E*], *guardamos* a mesma dentro dessa unidade, e ao mesmo tempo *pomos fim* à mesma, na medida em

que o resultado da operação é uma *noção nova* que aparece como tendo o *caráter imediato*, de *noção primeira*, como indicado na seção 3.2.6.

Com a utilização do termo “encapsulamento”, ao invés de “suprassunção”, pretendemos, por um lado, possibilitar uma apresentação formal dessa operação que seja diretamente concordante com aquela afirmação de Hegel. Por outro lado, pretendemos evitar que, com o emprego do termo “suprassunção” ao invés de “encapsulamento”, a apresentação formal dessa operação fique sujeita a interpretações equivocadas, como a adotada por Inwood.

5 Conclusão

Neste artigo, introduzimos princípios básicos para uma linguagem voltada à apresentação formalizada da lógica de Hegel. Como estudo de caso, elaboramos uma apresentação formalizada das categorias desenvolvidas por Hegel no primeiro capítulo da “Ciência da Lógica”. As duas últimas figuras do artigo, Figuras 9 e 10, apresentam formalmente a totalidade dessas categorias e a totalidade da progressão das mesmas, utilizando a linguagem formalizada introduzida no artigo.

Referências

COSTA, Antônio Carlos da Rocha. *A Ciência da Lógica de Hegel desde a Perspectiva da Visão Semântica de Teorias: Um Referencial Teórico para a Comparação Formal de Variantes do Sistema Hegeliano de Noções*. Anais da Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: Editora Fi, 2018a. p.69-89. Reproduzido em (Costa 2019), p.15-32.

COSTA, Antônio Carlos da Rocha. *Caracterização da Dependência Bilateral entre a “Doutrina do Ser” e a “Doutrina da Essência”, na “Ciência da Lógica” de Hegel*. Trabalho de Disciplina - Semestre 2018/2, Prof. Dr. Eduardo Luft. Porto Alegre: PPGFil/PUCRS, 2018b. Reproduzido em (Costa 2019), p.33-44.

COSTA, Antônio Carlos da Rocha. *Para uma Leitura Operatória da Lógica de Hegel: Experimentos Iniciais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. Disponível em: www.editorafi.org/540logica.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica - Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica - Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras: 2008.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SUPPES, Patrick. A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences. *Synthese*, 12, (1960), p. 287-301.

3. BADIOU E HEGEL – UMA BREVE RECAPITULAÇÃO

Ivan de Oliveira Vaz¹¹⁷

Tem-se, aqui, a propósito da dialética hegeliana tal como ela foi apropriada por Alain Badiou, uma operação que pode ser entendida enumerar três termos. É fundamental observar, entretanto, que, se for esse o caso, esses termos de maneira alguma poderiam corresponder à velha tríade da tese, da antítese e da síntese. Digamos que os termos dessa enumeração sejam: um Hegel e dois processos – um mesmo Hegel que se divide e, na medida em que tem a sua divisão explicitada, virá a dividir também o legado daquilo que ficou conhecido como estruturalismo. A bem da verdade, trata-se de um Hegel multifacetado, se tivermos em conta a quantidade de vezes que Badiou se preocupou em pintar-lhe um retrato. Mas, quanto ao momento específico de que vamos nos ocupar, basta registrar a silhueta bifronte desse Janus que reúne num único perfil as linhas curvas e desencontradas da contradição. Em referência a esse momento, pode-se dispor dos termos como se fossem três, como fizemos acima. Porém, não se pode nunca dispô-los como se em algum instante eles deixassem de ser dois: quando a dialética for posta em causa, não haverá nenhum momento de reconciliação, nada que se assemelhe a uma síntese última e superior garantirá um acordo razoável entre os elementos em conflito.

Tendo isso em vista, localizemos melhor o nosso problema: aquilo o que nos propomos nessa breve exposição é apresentar em linhas gerais a interpretação que Alain Badiou deu à filosofia hegeliana em seu livro *Teoria do sujeito*, de 1982. Numa tentativa de apreender a originalidade dessa interpretação, de saída, nós providenciaremos, ainda que de maneira bastante sumária, as coordenadas para que possamos nos situar ante à novidade dos aportes realizados por Badiou quanto à acolhida francesa do filósofo alemão. Assim, vale lembrar que a geração anterior à consolidação do estruturalismo, na França, ficou conhecida como geração dos três H's, numa clara alusão à precedência que Hegel, Husserl e Heidegger adquiriram sobre a intelectualidade daquele país nas décadas de 30 e 40 do século passado. A reviravolta causada pelo estruturalismo, em grande medida contrária à fenomenologia então reinante, substituirá a geração dos três H's pela chamada geração dos três mestres da suspeita, quais sejam, Marx, Nietzsche e Freud. Muito

¹¹⁷ Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (Bolsista pelo CNPq). Email: ivan.oliveira.vaz@hotmail.com

embora isso tenha implicado na saída de Hegel da cena principal, o primeiro dos três nomes dos tais mestres da suspeita poderia sugerir que, após a reviravolta estruturalista, a tradição dialética conheceria um período mais favorável, e que, por conseguinte, a filosofia hegeliana talvez viesse a desfrutar de uma apreciação mais cuidadosa. Apesar disso, seremos obrigados a constatar o oposto: a interpretação dominante de Marx na década de 60, capitaneada por Louis Althusser e seus discípulos, tendo sido bastante influenciada pelo estruturalismo e pela epistemologia histórica francesa, acabou por afastar-se dos voos tardios do pensamento especulativo hegeliano para aproximar o pensamento dialético de uma concepção mais afeita às positividades do conceito. Inaugurando qualquer coisa da ordem de uma escola espinosista do marxismo, que de alguma maneira repercute em derivas posteriores, como as de Gilles Deleuze e de Antonio Negri, Althusser concebia a emergência do pensamento mais maduro e propriamente científico de Marx como sendo correlata à sua desvinculação da filosofia hegeliana: trata-se do famoso corte epistemológico, que não intenta apenas desvincular Marx de Hegel, como pretende opor, muito rigidamente, o materialismo de um ao idealismo do outro. A proposta interpretativa de Althusser relativa à importância, ou bem à falta de importância, da dialética de matriz hegeliana até poderia ter sido ignorada em nossa exposição, não fosse o fato de ela ter impactado tão significativamente o pensamento filosófico de Badiou, que, na década de 60, passou a trabalhar sob algumas de suas principais diretrizes. A essa consideração, some-se o fato, contraditório, de que Badiou, antes de sua guinada althusseriana, houvesse encontrado em Jean-Paul Sartre a sua maior referência filosófica, situando-se, então, mais proximamente do vocabulário do em-si e do para-si. Como se pode ver, as relações entre Hegel e Badiou, desde o início, foram conflitantes. Ou talvez devêssemos dizer que, por menção ao nome Hegel, nós nos reportamos a uma das tensões fundamentais a percorrer o pensamento de Badiou desde o começo de sua trajetória filosófica.

Na década de 70, em testemunho aos profundos abalos sísmicos causados por Maio de 1968, o pensamento de Badiou sofre mais uma transformação decisiva, tendo o jovem filósofo rompido com o marxismo de Althusser. Mas o efeito dessa ruptura, motivada por discordâncias político-filosóficas, não é o de devolvê-lo à tutela de Sartre e de sua filosofia. Impelido a novos movimentos, que conformam os seus *années rouges* – os famosos anos vermelhos de sua formação como filósofo

sabidamente comunista, que são anos de declarado e alardeado maoísmo –, Badiou tenta estabelecer uma nova relação com a tradição dialética. E, para tanto, ele faz menção de realizar uma nova ponderação do peso que certas obras tiveram na acolhida da filosofia hegeliana na França, objetivando deslocar, dessa maneira, o eixo dessa acolhida da *Fenomenologia do espírito* para a *Grande Lógica*. Pois – como trata de explicitar um dos dois textos introdutórios de *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* [O núcleo racional da dialética hegeliana], que é um livro de 1977, preparado e comentado por Badiou com o intuito de evidenciar a atualidade política da filosofia hegeliana para as circunstâncias daquele momento –, mesmo que a relação entre a filosofia francesa e o pensamento hegeliano fosse de longa data, sempre se obscureceu, nessa aclimação, o que de dialético, e mesmo de materialista, haveria em Hegel: "(...) emudecido, o Hegel materialista da *Grande Lógica* permaneceu tanto para Althusser quanto para Sartre" (BADIOU, pág. 209, 2012). Dentre outras coisas, isso alterava drasticamente a compreensão de como Marx deveria ser situado relativamente a Hegel, a discriminar, assim, as insuficiências tanto de Sartre como de Althusser. É o que avalia o próprio Badiou no seguinte excerto:

O Marx hegelianizado dos anos cinquenta era uma figura especulativa, mas virtualmente revolucionária. O Marx anti-hegeliano dos anos sessenta era ilustrado [*savant*], mas votado aos seminários. Ou, para concentrar filosoficamente a alternativa: o Marx-Hegel era de uma dialética idealista, o Marx anti-Hegel, de um materialismo metafísico (BADIOU, p. 209, 2012).

Com o que cabia passar a limpo o sentido geral atribuível à dialética, promovendo um novo encontro da filosofia francesa tanto com Marx, mas também com Hegel. O que pode ser constatado neste trecho:

Em verdade, deve-se retomar tudo do zero, e ver, enfim, filosoficamente, que Marx não é nem o Outro de Hegel, nem o seu Mesmo. Marx é o *divisor* de Hegel. Ele lhe atribui, simultaneamente, a validade irreversível (o núcleo racional da dialética) e a falsidade integral (o sistema idealista) (BADIOU, 2012, p. 210).

Portanto, desde a revisão conceitual a que foi submetida a dialética hegeliana pelo filósofo francês em fins da década de 60 e praticamente durante toda a década de 70, o operador fundamental é o da divisão, que reclama suas virtudes não só a propósito daquilo que Marx teria operado sobre o pensamento de Hegel, mas, igualmente, no que diz respeito ao núcleo racional da dialética presente na filosofia deste.

Contudo, falar em núcleo racional da dialética hegeliana não traz consigo a possibilidade de enxergar o idealismo como o seu falso invólucro, o revestimento ilusório que, por sua vez, seria removível e facilmente descartado. Não é que haja, um ao lado do outro, um Hegel superficial e um Hegel profundo; antes, a partilha não se dá entre duas unidades perfeitas. É como se, ao tentar tomar a cada uma dessas partes em sua respectiva integridade, elas mesmas se dividissem, desfazendo-se ou arruinando-se à medida em que invista a mão que pretenderia agarrá-las e apresentá-las em sua consistência objetiva. Ainda que a palavra alemã *Begriffe*, “Conceito”, tão importante no vocabulário hegeliano, suscite precisamente a ideia de algo que foi ou que deve ser agarrado (a partícula *griffe* sendo muito provavelmente derivada ou relacionada ao verbo *angreifen*, agarrar), observaremos, com o respaldo de Vladimir Safatle, uma tendência oposta presente na dialética:

Se “o tempo é o próprio conceito, que está-aí” (...) é porque o tempo mostra o conceito como potência negativa que nega toda determinidade imediata. Nesse sentido, basta seguir o movimento do conceito para ver como ele deixa atrás de si uma acumulação de ruínas. Ruína do ser, ruína do Um, ruína do nada etc. Como nos lembra Lebrun, o conceito hegeliano é destruição da gramática filosófica própria à representação e abertura a um falar que é reconhecimento dos objetos como temporalidade. *Ele não é instrumento de domínio da efetividade, mas reconhecimento reflexivo de si no que escorre entre os dedos da mão que queria apreender o objeto* (SAFATLE, 2006, p. 268) [Grifo nosso].

Esse movimento conceitual, como não poderia deixar de ser, reflete-se em todo o pensamento de Hegel, integrando não só o seu conteúdo, mas também a sua forma. E esse é um dos motivos pelos quais o início de *Teoria do sujeito*, que tem a sua primeira seção dedicada basicamente a uma interpretação sumária daquilo que seria o materialismo hegeliano, adverte quanto à impossibilidade de proceder a uma partilha inequívoca dos dois processos dialéticos que têm lugar na filosofia em questão: o próprio núcleo da filosofia hegeliana estaria fendido, de tal maneira que haveria duas matrizes dialéticas irreconciliáveis em seu pensamento. De maneira bastante simplificada, haveria, de um lado, um movimento que se desdobra e retorna a si mesmo para se perfazer; enquanto, de outro lado, haveria a cisão. E os dois, enredados e intrincados ao extremo, configurariam a muito conhecida (mas nem por isso reconhecida) aventura erradia da filosofia hegeliana.

*

Sob um certo aspecto, assim, reconhece-se facilmente o idealista megalomaniaco, que quer engendrar o múltiplo a partir da identidade indiferenciada do ser e do nada; o historiador do Todo que caminha na direção oposta da dos pais da Igreja, na medida em que tenta provar a criação por intermédio de Deus: em vez de evidenciar, a partir das maravilhas da natureza, a existência do criador, o filósofo alemão teria se aplicado como que a deduzi-las de Deus, que seria a maior das maravilhas. Em suma, teríamos aí um dos perfis de Hegel, em verdade, o mais conhecido deles, que é o da figura do filósofo que gostaria de tramar, de forma inédita, o Um e o Todo, como esclarece Badiou nesta passagem: “Em lugar de que houvesse criação do Todo pelo Um, Hegel mostra que o Todo é a história do Um, que o espaço do múltiplo é o efeito do tempo que se faz necessário ao conceito” (BADIOU, 1982, p. 23). Justamente esse movimento, em que o Conceito não recua de sua prerrogativa de apreensão do Absoluto, pela reiterada inscrição do Um no movimento de perfazer o Todo, esse movimento, dizíamos, estaria disseminado por toda a sua filosofia, entrelaçado muito intimamente ao seu materialismo. Por isso é que, mesmo quando tenta fazer triunfar a sua deslumbrante logomaquia, encontram-se fissuras significativas no edifício desse sólido sistema filosófico: o comentário de Badiou trata de reencontrar uma delas logo no início da *Grande Lógica*, em uma de suas categorias fundamentais, a saber, a categoria do “alguma coisa”, que Hegel define como o ser-aí enquanto este é “(...) diferenciação dele mesmo em ser-em-si e ser-para-um-outro” (HEGEL, 1972, p. 93). Na categoria do “alguma coisa”, divisa-se a cisão porque, de acordo com Badiou, Hegel teria posto, não alguma coisa por si só, mas a diferença irreduzível que o próprio alguma coisa coloca em jogo, entre alguma coisa e outra-coisa.

Sem descuidar dos limites de nossa exposição, chamaremos a atenção para o duplo movimento que pode ser detectado no comentário de Badiou sobre Hegel: no início de *Teoria do sujeito*, o filósofo francês esforça-se continuamente para mostrar os limites do estruturalismo com a ajuda de Hegel, e, seguidamente, os limites de Hegel com a ajuda da tradição marxista. Assim, a referência que o alguma coisa – que pode ser qualquer coisa – faz a uma outra coisa, ganha uma leitura bastante aparentada ao formalismo estrutural: concedendo-se chamar o alguma coisa de A, e de P o lugar do posicionamento de A, Badiou entende que a inscrição de A em P, a ser

formalizada como Ap (e lida como A em P), fornece a diferença mínima colocada em causa pela categoria hegeliana do “alguma coisa”, pois essa diferença não tem substância, dizendo respeito apenas à discrepância entre a coisa em si e essa mesma coisa enquanto é inscrita como um certo valor num dado sistema. Ou, como o diz Badiou: "Isso não difere daquilo senão pelo enunciado da diferença, pela posição literal" (BADIOU, 1982, p. 24). Lembremos, em boa hora, que a ortodoxia do estruturalismo já previa uma diferença de natureza não-substancial, baseada apenas no formalismo dos elementos com que se propunha lidar: desde Ferdinand de Saussure, trabalha-se com elementos cuja “(...) característica mais exata é ser o que os outros não são” (SAUSSURE, 2006, p. 136). Ou seja, o estruturalismo se fundamentava na descoberta de algo muito próximo de P, que é o sistema ou bem o lugar de posicionamento de alguma coisa (digamos, por exemplo, dos graus de filiação de um certo agrupamento humano, em referência às estruturas elementares do parentesco, ou dos pares fonéticos tais como seriam estruturados numa dada língua): trata-se de uma totalidade sistemática que faz valer para cada um de seus elementos um ser, não em função da essência intrínseca destes ditos elementos, mas em conformidade com o lugar ocupado por eles relativamente aos demais. De sorte que, para o estruturalismo, o alguma coisa tende a ser reduzido à componente relacional, ao seu “ser-para-um-outro”. Mas a categoria hegeliana do alguma coisa teria apontado, segundo Badiou, para o que se chama de uma “estase indicial”¹¹⁸: a mera diferença de inscrição – como A e como Ap, ou como “ser-em-si” e como “ser-para-um-outro”, os dois momentos de que o alguma coisa é a unidade dialética –, essa diferença autoriza falar numa movimentação para fora do Todo, a qual dá margem para a temporalização do ser. Em fuga às determinações estritamente “totalitárias” (o que, para Badiou, tem importantes consequências políticas), a “estase indicial” permitiria entrever que tudo “(...) o que está num todo lhe faz obstáculo na medida em que ele aí se inclui” (BADIOU, 1982, p. 30).

Logo, com Hegel, começa-se a afirmar que “há o Dois”. Mas, como indicará o marxismo, em seu sistema filosófico há também o perigo de que a só referência, mesmo que dupla, à coisa por si e à coisa em sua posição, reconduza a um círculo (Cf. BADIOU, 1982, p. 41): se bem que haja movimento na dialética de Hegel, esse

¹¹⁸ Note-se que *estase* refere-se tanto à estabilidade, a qual seria resultante do cancelamento do antagonismo de forças opostas atuantes numa determinada circunstância, como à tensão subjacente a essa circunstância que, se ligeiramente desequilibrada, pode destruir inteiramente um dado estado.

movimento muitas vezes não passa de uma simples reiteração, um movimento de aspecto visivelmente circular, que leva de novo sempre ao mesmo lugar, a saber, ao início, porque “o resultado é somente o mesmo que o começo”, e “o começo é fim”, como declara o próprio Hegel no prefácio à *Fenomenologia do espírito* (Cf. HEGEL, 2002. p. 37). É bem verdade que, na compreensão de Badiou, a indicação da estase indicial, que seria o conflito latente entre A e Ap, lhe permitirá entrever dois termos antagônicos: designados em francês por dois neologismos de sua própria lavra, eles seriam o *esplace*, ou o espaço que designa a cada elemento o seu devido posto (sendo a palavra original formada pela combinação dos termos correspondentes a espaço, *espace*, e posto, *place*); e o *hors-lieu*, ou o fora-do-lugar, que, sendo o elemento considerado em sua diferença para com o seu posicionamento no *esplace*, conseguirá tematizar o movimento através do qual alguma coisa franqueia um limite imposto a ela de fora, fazendo-o por meio da determinação daquilo que nela excederia o seu posicionamento.

Para Badiou, de certa forma, a vertebração desse problema (que é o problema quanto ao antagonismo presente na cisão) estaria muito bem contida na própria filosofia hegeliana: as ideias de *Bestimmung*, determinação, e de *Grenze*, limite, teriam a virtude de impulsionar os desenvolvimentos da dialética. À medida em que a determinação explora a cisão e chega a deparar-lhe um limite, os desenvolvimentos da dialética tornam-se apreciáveis não só quando se expõe onde ela vingaria, mas também ao dar a ver os seus desdobramentos malsucedidos, ou bem aquilo o que Badiou chama de seus “braços mortos”. Inclusive, isso que Badiou chama de braços mortos da dialética – que nada mais são que o retorno, através de sua determinação, de um dado elemento ao seu posicionamento geral em P –, eles atenderiam, no vocabulário hegeliano, pelo nome de *Ruckfall*, podendo ser traduzidas como as recaídas no espaço de sua determinação indicial. Valendo-se do aparato conceitual hegeliano, Badiou permite-se dizer que a recaída nada mais é que “o negativo inerte da determinação”, a conduzir inevitavelmente de volta ao *esplace*, “a não ser que esse aqui [isto é, a determinação de Ap em A] (...) inclua uma resistência específica do termo A a se deixar determinar exaustivamente por sua instância indicial, Ap” (BADIOU, 1982, p. 29). Do contrário, a determinação de Ap em A se deixaria engolir em Ap, e nada haveria senão recaída, o que Badiou diz ser o princípio do estruturalismo em todas as suas formas (Cf. BADIOU, 1982, p. 29). Determinação e limite viabilizariam, pois, falar num todo que se afirma “sem se fechar”, bem como

num “elemento que se inclui sem se abolir” (Cf. BADIOU, 1982, p. 30). O problema, entretanto, é que Hegel, cedendo ao seu idealismo, tentaria reiteradamente escamotear as falhas desse Todo, abolindo a singularidade dos elementos que não se conformam a ele ao se aplicar à laboriosa tarefa de “(...) indexar retrospectivamente cada sequência [dialética]” (BADIOU, 1982, p. 32).

Em Hegel, vislumbra-se a necessidade de referir toda contradição a uma cisão: nenhum dos dois termos através dos quais a contradição se manifesta, nem A e nem P, são oponíveis um ao outro se tomados isoladamente. Uma contradição só existe por referência à cisão, que, por conseguinte, não se confunde com a oposição estanque entre A e P, afirmando-se, em vez disso, por ocasião do processo de cisão dos próprios termos concernidos, tanto do *esplace* quanto do *horlieu*. Muito astutamente, Badiou mostra que isso é válido para a teodiceia cristã tal como assimilada pela filosofia de Hegel: admitindo-se que P é o par mundo finito/homem e A o par infinitude/Deus, as determinações de A em P resultariam numa sequência dialética que teria na encarnação do filho de Deus a sua cisão inicial (Cf. BADIOU, 1982, p. 33-34). Onde seguiriam: em primeiro lugar, a determinação de A em P, correspondente à Paixão de Cristo; em oposição a essa determinação, uma primeira recaída, a saber, a do arianismo, que entende que o Filho definitivamente morre na cruz; respondendo ao arianismo, viria a determinação estrita do concílio de Niceia, ao estabelecer que o Filho é consubstancial ao Pai; por sua vez, a limitação dessa determinação estrita, que seria a Ressurreição, a qual consiste em deparar à Paixão o limite que o finito pode impor ao infinito, ao excluir Cristo do domínio da morte; na sequência, uma segunda recaída, a da Gnose, a defender que o Filho jamais desceu ao mundo finito, nem conheceu nenhum calvário; e, por fim, o limite franqueado, com a Ascensão, que reintegra a glória do Pai no Filho. Porém, a adesão a esse esquema representa igualmente uma limitação decisiva, que impede essa dialética de franquear os limites do idealismo, a saber, porquanto o paradigma da filosofia hegeliana continue a ser o do cristianismo. Em sendo cristão, o esquema hegeliano realmente se mostra circular, porque, no final das contas, “(...) tem-se somente a cisão pura do Pai e do Filho como conceito integral do absoluto redentor” (BADIOU, 1982, p. 36). Esse repouso final, alcançado na redenção em que Filho e Pai finalmente se equivalem, anula a dissimetria que habita toda cisão, posto que toda cisão compreende um termo que inclui e, de outro lado, um termo que é incluído. E, de

acordo com Badiou, como os efeitos de sujeito concerniriam especialmente às cisões do *horlieu*, que é o termo incluído, ao aderir ao paradigma cristão, Hegel teria se colocado em posição de ignorá-los quase que por completo.

*

Diga-se que a nossa é uma exposição descarnada, que não conta com o estofo da matéria política a propósito da qual Badiou explicita, em *Teoria do sujeito*, as divisões da dialética, tanto em sua versão hegeliana como em sua versão marxista. É fundamental notar isso porque, sob um certo aspecto, é pelo viés da política que os cortes simétricos de Hegel têm a sua inclinação idealista assinalada. Segundo o que tenta explicar Badiou, faltaria a Hegel aquilo que a tradição marxista chamou de primado da prática (Cf. BADIOU, 1982, p. 37). Desde o primado da prática, pode surgir a consideração de processos irreconciliáveis, que jamais fariam conduzir de volta ao começo, não logrando esgotar, pois, a divisão na reiteração do Mesmo. Em oposição à circularidade hegeliana, tem-se uma visada periodizante, ou espiralada, que estabelece, de maneira descentrada, a passagem de uma etapa a outra, a dar-se pela cumulação do ápice teórico da primeira; mas esse ápice só seria alcançado por uma instância prática, a nova contradição resultante vindo a ser a portadora da inteligibilidade do momento anterior. Ou seja, como é a prática que intervém e dispõe de uma nova maneira dos elementos em jogo na cisão, chegando mesmo a autorizar a inteligibilidade dos momentos anteriores, não haveria possibilidade de deduzir logicamente a totalidade de uma sequência dialética. O ápice resultante da cumulação, do ponto de vista da teoria, é insubmisso a quaisquer esquemas, implicando uma descontinuidade radical. E esse é o passo em falso da filosofia hegeliana: ao falhar em acusar a dissimetria da cisão, faz-se com que a contradição não seja mais do que uma simples correlação de opostos, que é uma condição que de certa forma contraria a própria contradição, por rejuntar esses opostos numa unidade (Cf. BADIOU, 1982, p. 47), mesmo que seja uma unidade móvel.

Mas, para Badiou, a verdadeira dificuldade com que tem de se haver a dialética, em seu aspecto materialista, é a que decorre, pois, de que a correlação do heterogêneo não pode ser esquematizada (Cf. BADIOU, 1982, p. 48): toda representação das forças atuantes no processo de cisão como se se tratasse, por exemplo, de forças a serem classificadas e dispostas enquanto ativas e passivas

redundaria numa submissão do alguma coisa ao seu Outro. Ao ultrapassar a limitação hegeliana, no entanto, chega-se à conclusão seguinte: "(...) que isso que me dispõe reativamente contra o ativo do Outro deve também ser o ativo de uma força em que o Outro não é mais representado" (BADIOU, 1982, p. 50). Portanto, uma força que não pode ser mais considerada nem simplesmente ativa e nem puramente reativa, por não ter no *esplace* as coordenadas de sua inteira situação, uma vez que a "(...) essência do reativo deve ser a interioridade ativa" (BADIOU, 1982, p. 50). E, avançando nesse sentido, Badiou se aventura a explicitar o truque de prestidigitação hegeliano: "Assim, acrescentando de súbito a força, ele [, Hegel,] finge engendrá-la por meio do embate, quando ela nada mais é que a sobredeterminação essencial, originária, não dedutível" (BADIOU, 1982, p. 52).

Nas seções posteriores de *Teoria do sujeito*, o autor passa de Hegel a Stéphane Mallarmé e a Jacques Lacan, como se a encontrar nestes a referência de pensadores que, até um certo limite, poderiam suplementar a dialética do filósofo alemão. O objetivo dessa suplementação, bastante claro a essa altura de nossa exposição, é o de dar a ver que uma certa concepção de dialética é insuficiente, porque, no que diz respeito às concretudes a que ela deveria fazer frente, uma tal concepção "(...) denega toda autonomia do ativo, toda independência real, toda virtualidade política afirmativa" (BADIOU, 1982, p. 49). Mas isso, claro, não impede Badiou de reconhecer que se Hegel "(...) ignora, por princípio, as retroações diferidas", ele as tolera "insidiosamente no detalhe" (BADIOU, 1982, p. 65). O que, repisemos, é a explicação para a sua maneira ambivalente de relacionar-se com Hegel, ao enxergá-lo tanto como um operador da divisão como o nome de uma doutrina a ser dividida.

Referências

BADIOU, Alain. *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* in *Les annés rouges*. Le Prairies Ordinaires. 2012.

BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Éditions Seuil. 1982.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulos Meneses. Vozes. 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La science de la logique - premier tome. premier livre: l'être (édition de 1812)*. Tradução Pierre-Jean Labarrrière e Gwendoline Jarczyk. Aubier Montagne, 1972.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo*. Editora Unesp. 2006.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Bilkstein. Editora Cultrix. 2006.

4. A OPACIDADE LINGUÍSTICA DO PENSAMENTO: UMA CRÍTICA À INTERPRETAÇÃO DERRIDIANA DA SEMIOLOGIA DE HEGEL

Régis de Melo Alves¹¹⁹

"Apesar das aparências, o lugar da semiologia teria sido, pois, no centro, não à margem ou em apêndice da *Lógica* de Hegel" (DERRIDA, 1991, p. 107). É com esta frase que Derrida inicia seu ensaio *O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel*, apresentado em janeiro de 1968 em um seminário organizado por Jean Hyppolite consagrado à *Lógica* de Hegel. Neste ensaio, Derrida analisa detidamente a teoria hegeliana do signo, exposta na Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*, a fim de mostrar como nela encontramos um recalque da escritura que revelaria uma orientação implícita de toda sua filosofia, a inserindo na história da metafísica compreendida como metafísica da presença. Para Derrida, em toda a história da metafísica, de Platão a Hegel, o Logos, enquanto significado conceitual ao qual se atribuiu a origem da verdade, foi compreendido sob o modelo da voz como significante privilegiado, encetando, assim, um modelo de significação baseado na presença e proximidade a si do sentido na palavra falada. Por isso, em *Gramatologia*, o livro que funda seu método desconstrutivo como estudo da escritura, do *grama*, Derrida (2013, p. 4) caracteriza a história da metafísica como a do "rebaixamento da escritura e seu recalque para fora da fala 'plena', já que a dimensão não fonética da escritura figuraria como elemento ameaçador à presença a si desta fala. O recalque da escritura como condição de possibilidade da linguagem se daria, principalmente na filosofia moderna, por meio do conceito de signo, tornado explícito com a separação entre significado, definido como conceito, e significante, definido como imagem acústica, na linguística de Saussure (2006, p. 80-81), onde o significado é compreendido como decalque da palavra falada como modelo para a imagem acústica. É por isso que Derrida busca revelar a centralidade "recalcada" da teoria hegeliana do signo para a *Lógica* e, com isso, para toda filosofia de Hegel, para a qual o signo seria mero momento transitório, um meio transparente de passagem e retorno ao estar junto de si do espírito, cujo modelo de presença seria o do sentido na fala plena.

Contudo, procurarei mostrar que a abordagem hegeliana do signo não teria a centralidade pretendida por Derrida, ao menos não como aquilo que o alinha à

¹¹⁹ Mestrando em Filosofia – FFLCH-USP e bolsista FAPESP, regis.alves@usp.br

metafísica da presença. Primeiro, porque a consideração da teoria do signo como reveladora da verdade implícita sobre o conceito especulativo tem que passar ao largo da passagem da representação ao pensamento e à ponderação sobre a necessidade da superação do caráter ainda representativo do signo pelo pensamento nas seções seguintes à teoria do signo da *Enciclopédia*, não analisadas por Derrida. Segundo, porque a concepção de linguagem peculiar à metafísica da presença, como meio transparente e transitório de expressão de um sentido cuja presença e identidade se manteriam intactos após o retorno de sua exteriorização, dificilmente pode ser defendida como sendo a concepção hegeliana de linguagem. Não só a linguagem para Hegel não pode ser compreendida como um meio transparente de expressão para o conceito especulativo, como sua concepção é baseada em uma crítica da metafísica que, assim como a crítica derridiana à metafísica, se orienta a uma crítica das categorias do pensamento naturalizadas por conta de suas pressuposições. A crítica hegeliana da metafísica é, assim como em Derrida, uma crítica da metafísica implícita às estruturas linguísticas que o pensamento, denominado por Hegel como representativo ou finito, manteve como pressupostas, sem crítica, mesmo na filosofia kantiana. Neste sentido, a crítica derridiana à metafísica da presença articulada a partir da crítica do conceito de signo teria em Hegel seu maior precursor, com a diferença de que no lugar da categoria de signo, Hegel visaria a estrutura predicativa da proposição judicativa como a estrutura gramatical que engendraria a metafísica subjacente ao pensamento representativo, diferença que exploraremos em outro trabalho.

Exporemos brevemente a crítica derridiana ao conceito hegeliano de signo para, a partir do texto da *Enciclopédia*, apontar os problemas desta leitura. Derrida identifica o conceito à representação, algo que, como veremos, entra em conflito direto com a caracterização hegeliana do conceito especulativo e que só é possível devido ao privilégio injustificado que Derrida confere à seção específica sobre o signo, já que, caso tivesse seguido no texto da *Enciclopédia*, na análise da memória, como momento que realiza a passagem da representação ao pensamento, teria que se haver com a mudança de figura que a representação sofre ao ser superada no pensamento. Por fim, analisaremos, então, qual o sentido da *Aufhebung* da representação ali em vista da acusação de que o negativo, a morte e a perda, como elementos perturbadores da transparência do significado linguístico, são sempre reapropriados

por uma lógica teleológica, já que, para Derrida (1974, p. 29, tradução nossa), o espírito é aquilo que “de antemão interioriza todo conteúdo”.

Na introdução de *O poço e a pirâmide*, Derrida retoma seu diagnóstico, primeiramente formulado a partir de seus estudos sobre o signo na fenomenologia husserliana, sobre o tratamento do signo pela metafísica, compreendida como metafísica da presença.

Determinando o ser como presença (presença sob a forma de objeto ou presença a si sob a espécie da consciência), a metafísica só podia tratar o signo como uma passagem (...) passarela entre dois momentos da presença plena, o signo só funciona, desde então, como o retorno provisório de uma presença a outra (DERRIDA, 1991, p. 108).

A determinação do signo como passagem atesta o referido recalque da escritura como elemento exterior, de perda absoluta, não apropriável, frente à presença do ser no Logos. A provisoriedade da passagem operada pelo signo demonstra que a concepção de linguagem própria à metafísica da presença é a da linguagem como meio transparente de expressão para o significado, já que este é pensado sob o modelo da voz como significante privilegiado, e assim, participando em uma unidade sem perda ou opacidade. Daí afirmações como a de que “a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente” (DERRIDA, 2013, p. 25). No entanto, veremos como a defesa derridiana de que a concepção de signo de Hegel revelaria uma noção de conceito como significado, que se expressaria sem perda ou opacidade na linguagem, será posta em cheque pela função da memória mecânica, na passagem da representação ao pensamento na *Enciclopédia*.

Ao longo de *O poço e a pirâmide*, Derrida analisa detidamente as poucas páginas que Hegel dedica ao conceito de signo. Ele o apresenta como parte de sua teoria da imaginação, que no interior do sistema se localiza no terceiro e último momento do Espírito Subjetivo, a Psicologia, que trata do Espírito propriamente dito, após a consideração da alma na Antropologia, e da consciência, na Fenomenologia. A Psicologia se divide na consideração do espírito teórico, do espírito prático e do espírito livre. O Espírito Teórico tem por objeto a inteligência, cujo saber “consiste em pôr, como próprio seu, o que é encontrado” (HEGEL, 1995, § 445). Este processo de autoposição da inteligência passa pelos momentos da intuição (*Anschauung*), representação (*Vorstellung*) e pensamento (*Denken*). A representação se segue ao

desenvolvimento da intuição, que se realiza na passagem da sensação (*Empfindung*) que, ao ser separada e fixada pela atenção, torna-se intuição propriamente dita, conteúdo que servirá de base aos desenvolvimentos da representação. A análise de Derrida inicia-se com a passagem do primeiro momento da representação, a rememoração (*Erinnerung*), para o segundo momento, a imaginação (*Einbildungskraft*). O processo de rememoração, *Erinnerung*, que traduzida literalmente é interiorização, parte da transformação da intuição sensível em imagem, descrita por Derrida (1991, p. 113) como “passagem à conceituação”, uma vez que enquanto imagem a intuição se liberta da imediatidade e singularidade de sua existência exterior ao se interiorizar e se conservar inconscientemente na inteligência. Derrida ressalta a caracterização hegeliana da inteligência como “esse poço noturno em que se conserva um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência”¹²⁰ (HEGEL, 1995, § 453), pois a trajetória de seu texto será a que parte deste “poço noturno, silencioso como a morte” (DERRIDA, 1991, p. 113), até a pirâmide, metáfora do signo como uma tumba significativa que abrigaria o significado como uma alma, a ela alheia e arbitrária. Com a passagem para a imaginação, a imagem se torna a representação propriamente dita, “síntese da imagem interior com o ser-aí rememorado [*erinnerten Dasein*”¹²¹]” (HEGEL 1995, § 454). Na imaginação a inteligência dispõe das imagens, que não se conservam mais apenas de modo inconsciente no poço noturno da inteligência.

Contudo, a imaginação é primeiramente reprodutora, cuja atividade maneja apenas um conteúdo ainda dado ou encontrado, ou, como afirma Derrida (1991, p. 114), “esta imaginação não produz, não imagina, não forma seus próprios *Gebilde* [formações imaginárias]”. É só com a imaginação produtora, a “fantasia produtora de signo [*Zeichen machende Phantasie*]” (HEGEL, 1995, § 457), que adentramos a teoria hegeliana do signo, onde a inteligência sinaliza um conteúdo produzido por ela mesma, a representação autônoma, por meio de uma intuição que lhe serve de significativa. Derrida identifica aqui o motivo kantiano da unidade entre conceito e

¹²⁰ Esta metáfora da inteligência como poço noturno já prefigurava-se na poética descrição da inteligência na Filosofia do Espírito de Jena (1806) como sendo “este nada vazio que contém tudo em sua simplicidade – uma riqueza infinita de muitas representações e imagens (...) a terrível noite do mundo que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos” (HEGEL, 1987, p. 172, tradução nossa).

¹²¹ Derrida traduz o *erinnerten Dasein* de Hegel como “presença interiorizada pela lembrança [*présence interiorisée par le souvenir*]” (DERRIDA, 1991, p. 114), o que manifesta seu ardil ao traduzir *Dasein* por presença, expediente bastante justificado no caso da tradução do *Dasein* husserliano em *A voz e o fenômeno*, mas que aqui é empregado sem a menor justificativa.

intuição, espontaneidade e receptividade, já que, assim, como em Kant, a imaginação é o momento que medeia a intuição e o pensamento no desenvolvimento do espírito teórico. Hegel, em *Fé e Saber* (2011b, p. 39-40), já identificava a imaginação transcendental kantiana como o momento da unidade especulativa entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da intuição. Na *Enciclopédia* esta compreensão é reformulada na medida em que adiciona que a imaginação produtora de signos é a instância que faz essa mediação na forma da *Aufhebung* da exterioridade da intuição e da imagem no signo, com isso, desenvolvendo sua crítica de longa data à subsunção do sensível pelo conceito por meio do esquematismo transcendental em Kant.

Derrida, por sua vez, afirmará que a retomada do motivo kantiano da unidade entre conceito e intuição “não comporta nenhuma crítica implícita a Kant” e que “o debate com Kant parece mais uma explicação e menos uma ruptura” (DERRIDA, 1991, p. 115). Neste ponto, Derrida parece querer ignorar a crítica corrente de Hegel à universalidade abstrata do conceito em Kant pensado sob o modelo da esquematização da intuição, aproximando sub-repticiamente a própria concepção hegeliana do conceito especulativo àquela representativa de Kant. O fazer-se coisa da inteligência na unidade entre representação e intuição do signo por ela produzido, relação descrita por Hegel como exteriorização (*Äusserung*), é caracterizado por Derrida nos termos da clássica relação de “expressão, o pôr para fora de um conteúdo interior” (DERRIDA, 1991, p. 115). A caracterização da exteriorização da inteligência no signo como relação de expressão se acentua quando Derrida define a relação sígnica em seus próprios termos: “O signo une uma ‘representação independente’ e uma ‘intuição’¹²² em outros termos, um conceito (significado) e a percepção sensível (de um significante)” (DERRIDA, 1991, p. 118).

Esta transposição literal da divisão saussuriana entre significado como conceito e significante como percepção sensível, esta homóloga à imagem acústica na definição de Saussure, facilita imputar à Hegel a pressuposição do senso comum moderno quanto à linguagem, a de que a palavra falada exterior exprime um pensamento interior, como um significado. Mas, este modelo de linguagem como expressão de um pensamento ou significado interior pré-existente é incompatível com afirmações de Hegel como a de que “querer pensar sem palavras (...) aparece

¹²² Os termos entre aspas mencionados por Derrida referem-se aos conceitos formulados por Hegel de *selbständiger Vorstellung* e *Anschauung*.

como uma desrazão [*Unvernunft*]” (HEGEL, 1995, § 462) ou a de que “se a palavra e a Coisa entram em oposição, a palavra é o mais elevado; pois a Coisa não expressa [*die nicht ausgesprochene Sache*] é apenas algo irracional; o racional existe somente como língua [*Sprache*]” (HEGEL, 1986, p. 527, nossa tradução). Assim, a localização da teoria do signo no sistema como momento da representação deve aqui fazer sentir todo seu peso contra Derrida.

A representação é a forma moderna por excelência do pensamento para Hegel. A oposição, seja ela entre sujeito e objeto, pensamento e coisa, conceito e ser, ou significado e significante, seria seu traço elementar, de Descartes a Kant. A posição dupla de Hegel frente à representação reside entre o elogio e a necessidade de superação de suas oposições. A *Entäusserung*, extrusão de si que a inteligência realiza no signo não é uma simples exteriorização ou expressão de um significado interior em um significante exterior. O momento representativo da inteligência é essencial, pois a *Entäusserung* opera um esvaziamento da subjetividade como abertura para aquilo que é não idêntico a ela, à exterioridade que habita seu interior: “o caminho das representações consiste tanto em interiorizar a imediatidade (...) quanto em superar a subjetividade da interioridade, em extrusar-se [*sich entäussern*] dela nela mesma e ser em si em sua própria exterioridade” (HEGEL, 1995, § 451). Somente com a passagem da representação para o pensamento que a inteligência alcança esse ponto máximo de esvaziamento e exterioridade dentro de si mesma com a memória mecânica. Procurarei mostrar agora brevemente, por fim, como a *Aufhebung* da representação pelo pensamento, longe de meramente reapropriar esta exterioridade e negatividade como aspectos já determinados teleologicamente de antemão pelo espírito, que se manteria incólume nessas passagens, se dará, ao contrário, por meio da perda de significado do nome na memória mecânica. Tal perda alterará a figura representativa da inteligência na medida em que insistirá, sem ser reapropriada pelo sentido, nas formas do pensamento enquanto tal.

Em seu ensaio *Da economia restrita à economia geral*, Derrida afirma que

A noção de *Aufhebung* (o conceito especulativo, diz-nos Hegel, aquele do qual a língua alemã detém o privilégio intraduzível) é risível na medida em que significa o *afã* de um discurso que se esfalfa em reapropriar-se de toda negatividade, em elaborar a colocação em jogo como *investimento*, em *amortizar* o dispêndio absoluto (*dépense absolue*), em dar um sentido à morte (DERRIDA, 2010, p. 376).

A crítica de Derrida ao teleologismo da dialética hegeliana une este tema da reapropriação do negativo e da perda na presença do sentido que retorna a si no espírito com o motivo da linguagem como meio transparente de expressão do pensamento na medida em que o retorno a si do espírito a partir da exterioridade simplesmente reafirma o que este sempre já é. Em *Glas*, Derrida (1974, p. 32, tradução nossa) escreve que “espírito é sempre – já – livre como espírito, mas resta ao espírito ser aquilo que terá sido”. No entanto, a *Aufhebung* da representação pelo pensamento não simplesmente se reapropria da exterioridade e da perda de significado do nome na memória mecânica, mas redimensiona a figura da inteligência a partir desta perda como fundamento do pensamento. Como afirma Houlgate (1996, p. 82, tradução nossa), a interpretação de Derrida “não admite a possibilidade de que o espírito possa tornar-se, não o que sempre terá sido, mas algo novo, algo constituído apenas por meio da abertura de si à morte e à perda”.

Derrida encerra sua discussão sobre a semiologia hegeliana em *O poço e a pirâmide*, com uma consideração sobre o problema do trabalho do cálculo, da máquina e da muda escritura matemática como momentos nos quais se perderia de vez o sentido, de uma exterioridade e negatividade que não se deixariam ser reapropriadas, por uma *Aufhebung*, ao trabalho do sentido.

O que Hegel, intérprete relevante de toda a história da filosofia, *nunca pode pensar*, é uma máquina que funcionasse. Que funcionasse sem ser, nisto, regulada por uma ordem de reapropriação. Tal funcionamento seria impensável enquanto inscreve em si mesmo um efeito de pura perda (DERRIDA, 1991, p. 146).

No entanto, Derrida termina sua análise do texto hegeliano antes de passar ao terceiro e último momento da representação, subsequente à rememoração e à imaginação: a memória. Nela a inteligência dispõe integralmente de suas representações na medida em que os signos são apreendidos como nomes. A inteligência alcança seu máximo ponto de extrusão (*Entäusserung*) no nome, ele “é a exterioridade da inteligência nela mesma” (HEGEL, 1995, § 462), que suspende qualquer recurso a um referente externo à linguagem, suprimindo intuição e imagem. Primeiro, a memória é reprodutora, identificando o nome à Coisa mesma e criando um espaço de nomes interligados através dos quais pensamos. Mas, “enquanto a conexão dos nomes reside no significado [*Bedeutung*], a ligação deste com o ser, como nome, é ainda uma síntese” e a superação da diferença entre significado e

nome, então, se dá na memória mecânica como ponto de extrusão máxima da inteligência ao se pôr como ser, como “laço vazio” (*leere Band*) que liga a série de nomes enquanto “palavras sem sentido” (HEGEL, 1995, § 463). A inteligência, reduzida à identidade entre significação e objetividade exterior no nome, sofre um esvaziamento de sua subjetividade, tal como a entendemos, enquanto intencional e representativa.

Essa identidade extrusada da subjetividade com a objetividade da palavra sem sentido na memória mecânica se mostra como o elemento na base da atividade do pensamento. “A *memória*, dessa maneira, é a passagem para a atividade do *pensamento*, que não tem mais *significado* [*Bedeutung*]” (HEGEL, 1995, § 464). Esta afirmação que facilmente poderia passar batida deve ser compreendida literalmente: a perda do significado, como aquilo que sustentava a riqueza interior da subjetividade, é o elemento crucial na passagem ao pensamento. Com isso, certa opacidade e intransparência do nome revelam-se características fundamentais da linguagem no âmbito do pensamento. Para que haja pensamento é necessária a passagem por um momento de dispêndio absoluto com a perda do significado como algo claro e garantido pela subjetividade interior. Esta perda é permanente e altera aquilo mesmo que entendíamos por inteligência como figura do espírito até então, contrariando a compreensão teleológica na qual o espírito se manteria sempre já o mesmo após o retorno de sua exteriorização. Com isso, o conceito especulativo, como aquilo que orienta o pensamento, nada tem a ver com um significado ou esquema categorial como na concepção ainda representativa de Kant. Sua linguagem, como afirma Lebrun (2006, p. 89-90), “em oposição à da misticidade, abole toda profundidade (...) é a auto-supressão da expressão”. E, se é possível falar em *telos*, fim do espírito em Hegel, é somente como a abolição da ilusão de profundidade em um significado último, como nos diz o último parágrafo da *Fenomenologia* sobre o fim (*Zweck*) do espírito: “Seu fim é a revelação da profundidade [*die Offenbarung der Tiefe*], e essa é o conceito absoluto: esta revelação é, com isso, a supressão de sua profundidade” (HEGEL, 2011a, p. 544).

Referências

DERRIDA, Jacques. “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel”, in: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner, 1987.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III - A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 2011a.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fé e Saber*, São Paulo: Hedra, 2011b.
- HOULGATE, Stephen. Hegel, Derrida, and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 34, n. 1, p. 79-93, 1996.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Unesp, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHÜLEIN, Johannes-Georg. *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida* (Hegel- Studien Beiheft 65). Hamburg: Meiner Verlag, 2016.

5. O TORTUOSO CAMINHO DA CONTRADIÇÃO: NOTAS SOBRE A IDEIA NA LÓGICA DE HEGEL

Wécio Pinheiro Araújo¹²³

Introito

Conforme descreve Lima Vaz¹²⁴, “A *Fenomenologia do Espírito* é, reconhecidamente, a mais genial das obras de Hegel, assim como a grande *Ciência da Lógica* (...) é, sem dúvida, a mais poderosamente inovadora. No entanto, o acesso ao sistema hegeliano na sua forma acabada só se dá com a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (...)”. Sob esta orientação, o objetivo neste artigo é contribuir para compreender na *Lógica* de Hegel, a ideia (*Idee*) como simultaneamente processo (*Prozeß*) e unidade (*Einheit*) estabelecidos entre subjetividade e objetividade no desenvolvimento lógico do conceito (*Begriff*), ou seja, a ideia como o percurso por meio do qual o conceito alcança a congruência com a objetividade. Pretendemos desenvolver esta exposição a partir de uma leitura sincrônica entre as três obras supramencionadas, apresentada aqui na forma de três notas. Neste itinerário, iremos explorar um ponto fundamental para a compreensão da ideia como simultaneamente processo e unidade: a questão do tratamento lógico que Hegel dá à contradição (*Widerspruch*) ao nível do conceito, sob o cariz da negatividade dialética, encontrada na mediação (*Vermittlung*) enquanto tortuoso caminho de desenvolvimento lógico da união entre o universal (*Allgemein*) e o singular (*Einzel*), sob a inferência do particular (*Besondere*)¹²⁵. A mediação é o negativo, “por isso ela inclui dentro de si seu próprio outro e é, assim, como a contradição, a dialética posta de si mesma” (HEGEL, 2018, p. 324). Trata-se da unidade composta pelos momentos que se suprassumem no movimento do conceito e seu autodesenvolvimento enquanto “modos de apresentação da negatividade que se relaciona consigo no terreno da autorrelacionalidade afirmativa do conceito¹²⁶”.

¹²³ Professor adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em filosofia pelo Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, com estudos doutorais na Alemanha (HGB-Leipzig) mediante bolsa CAPES/PDSE. Este artigo é oriundo da sua pesquisa doutoral. E-mail: weciop@hotmail.com

¹²⁴ Cf. LIMA VAZ, 1996.

¹²⁵ Cf. INWOOD, 1997, p. 303.

¹²⁶ Neste aspecto, Christian Iber e Federico Orsini são nossos credores ao explicarem que: “Pelo fato de ser o universal que é, ao mesmo tempo, um singular, o conceito é necessariamente o particular. Seus três momentos são, com isso: universalidade, particularidade e singularidade. **Universalidade**,

A negatividade [...] constitui o ponto de virada do movimento do conceito. Ela é o ponto simples da relação negativa consigo, a fonte íntima de toda atividade, de todo automovimento vivo e espiritual, a alma dialética que todo o verdadeiro tem nele; pois unicamente sobre essa subjetividade repousa o suprassumir da oposição entre o conceito e a realidade e a unidade que é a verdade. - O segundo negativo, o negativo do negativo, [...] é aquele suprassumir da contradição, mas tão pouco quanto a contradição ele é um atuar de uma reflexão externa, mas sim é o momento mais interior e mais objetivo da vida e do espírito, através do qual é um sujeito, uma pessoa, algo livre (HEGEL, 2018, p. 325).

Conforme explica Hegel no capítulo sobre a ideia na Doutrina do Conceito¹²⁷ da *Enciclopédia*, o conceito é o princípio e o conteúdo da ideia como o retorno negativo de si a si mesmo; e “A ideia é a verdade, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito” (HEGEL, 1995, p. 348-349). É esclarecedor este trecho encontrado na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, o qual relacionamos com a Lógica:

Se chamarmos o saber (*Wissen*), conceito (*Begriff*); e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente (*Seyende*) ou o objeto (*Gegenstand*), então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. [...] Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial (*wesentliche*), no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos [...] segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência (*Bewußtseyn*) mesma. (HEGEL, 2008, p. 78-79; 1999a, p. 59).

Sabemos que a vasta discussão sobre qual seria o lugar da *Fenomenologia* no sistema hegeliano não é uníssona. No entanto, nos amparamos aqui na leitura¹²⁸ de que, a jornada que na *Fenomenologia* aparece como as figuras do processo de formação (*Bildung*) da “consciência em seu movimento progressivo, desde a oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto” (HEGEL, 2016, p. 51), se refere justamente à dedução daquilo que é pressuposto na Lógica enquanto ciência da ideia pura, a saber: o tortuoso caminho da contradição no qual o conceito, sob o tempo lógico, realiza na ideia enquanto processo (ideia da vida e ideia do conhecer), o

particularidade e singularidade são modos da apresentação da negatividade que se relaciona consigo no terreno da autorrelacionalidade afirmativa do conceito. Entre os momentos do conceito não existe nenhuma diferença rígida. A universalidade é autorrelacionalidade afirmativa, na qual se assenta a negatividade que se relaciona consigo, a particularidade é a primeira negação ou a negação simples implicada nessa negatividade autorrelacionante, a singularidade é a negatividade autorrelacionante que está posta enquanto tal.” (In: HEGEL, 2018, p. 9, grifo meu).

¹²⁷ Mais a frente traremos essa passagem completa, pelo que poderemos comentá-la melhor.

¹²⁸ Na *Ciência da Lógica*, o próprio Hegel afirma na Introdução da Doutrina do Ser: “O conceito da ciência pura e a sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo” (HEGEL, 2016, p. 52).

percurso rumo à “libertação da oposição da consciência¹²⁹” (na ideia absoluta), isto é, a unidade na qual “Ela contém o pensamento, na medida em que ela é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro” (Ibidem, p. 52). Assim, chegamos à consciência como unidade dialética semovente constituída pelo saber do objeto (o conceito ou o para si) e o próprio objeto (a coisa ou o em si). Ou ainda, nas palavras do próprio Hegel na *Ciência da Lógica*: “Como ciência, a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve e tem a figura do Si (*Selbst*), a saber, que o ente em e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em e para si” (Ibidem, loc. cit.). Christian Iber e Federico Orsini nos ajudam a esclarecer um pouco mais a questão no tocante à Doutrina do Conceito, ao destacarem que:

O que a Coisa em questão é em si e para si, ela não é por outro, mas sim pura e simplesmente. [...] A unidade do ser em si e para si e do ser posto consiste no fato de que a Coisa está certamente mediada, mas não por algo externo, e sim por si mesma. Com isso, a Coisa em questão, ou seja, a verdade das coisas, não é mais apreendida em categorias da lógicas da essência, tais como a substancialidade e causalidade, mas no seu conceito. O conceito revela que a Coisa em questão contém em si mesma o seu fundamento e está fundamentado por si mesmo. [...] Como unidade do ser em si e para si e do ser posto, o conceito é autodeterminação completa ou liberdade, que experimenta sua realização plena na ideia absoluta enquanto saber de si mesma¹³⁰.

Desse modo, o que denominamos como o tortuoso caminho da contradição diz respeito a como a lógica tradicional, que vê a contradição enquanto sintoma de falsidade, é retorcida pela lógica de Hegel que, ao contrário, reivindica a contradição como critério de verdade na sinuosa trilha da mediação. Destarte, o movimento do conceito revela como a Coisa se constitui entre o universal e o singular sob a inferência do particular, de maneira que ela altera suas propriedades particulares, justamente para permanecer a mesma em sua universalidade; o que permite à contradição afirmar um algo lógico por meio do “não-lógico”, ou seja, a afirmação autorrelacionante que acontece por meio da sua própria negação no autodesenvolvimento do conceito.

[...] a necessidade da conexão e o surgimento imanente das diferenças têm de se encontrar no tratamento da própria Coisa, pois ela cai na própria determinação progressiva do conceito. Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o negativo, que ele tem em si mesmo, é isso que constitui o verdadeiramente dialético. A dialética, que foi considerada como

¹²⁹ Cf. Ibidem, loc. cit.

¹³⁰ In: HEGEL, 2018, p. 9.

uma parte separada da lógica e em consideração à sua finalidade e ponto de vista, pode-se dizer, foi completamente ignorada, adquire, com isso uma posição inteiramente diferente (HEGEL, 2016, p. 58).

Assim, na Lógica de Hegel, a contradição dialética é muito mais do que o puro contrário¹³¹, pois se trata da negatividade constituinte do conceito como uma totalidade racional e efetiva que se realiza, desde a ideia da vida, passando pela ideia do conhecer, até o seu corolário na ideia absoluta. O caminho da contradição retorce a lógica tradicional, à medida que tenta estabelecer de forma lógica, a união entre o universal e o singular sob a inferência do particular, ou seja, o negativo ou a mediação. Na sua Lógica, Hegel busca depurar a contradição voltando-se para o trabalho e o movimento do conceito entendido conjuntamente, como produção e progressão das suas próprias determinações na forma da ideia. Afinal, para Hegel, a lógica é o nível mais complexo e intenso no qual se apresenta esta depuração, que só poder ser alcançada na ideia enquanto “verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (HEGEL, 1995, p. 348).

Diante disso, o argumento que iremos desenvolver ao longo dessas notas, pode ser assim introduzido: como ciência da ideia pura, a Lógica de Hegel diz respeito ao pensamento que se volta para o movimento (*Bewegung*) da essência (*Wesen*) e da efetividade (*Wirklichkeit*), isto é, do espírito (*Geist*) como o retorno da ideia a si mesma. Na lógica hegeliana, é por meio da ideia que ser e pensar em movimento compõem ao mesmo tempo, a unidade ontológica e o processo por meio do qual, a forma do agir intencional do conceito (o trabalho), se constitui no sujeito que, por meio do trabalho (*Arbeit*), produz o conteúdo que define a sua própria realidade como realidade consciente, juntamente com as formas dessa mesma consciência reconhecer e vivenciar este conteúdo como real. Cumpre ressaltar que, se o trabalho não produz apenas conteúdo material, mas produz também as formas desse conteúdo ser vivenciado; logo, toda realidade é, ao mesmo tempo, subjetividade objetivada e objetividade subjetivada. É por isso que, como descreve Hegel na *Fenomenologia* o ser humano é autoprodução que se exterioriza no mundo e, portanto, “A obra é a realidade (*Realität*) que a consciência se dá¹³²” (2008, p. 283).

Para esta unidade entre realidade e consciência que se autoproduz, o lógico (*das Logische*) não é o pensamento lógico em si, mas o ser revelado no e pelo próprio pensamento que pensa a si mesmo e, se de um lado, se expressa no discurso (*logos*) por meio da linguagem, de outro se materializa no objeto como exteriorização

¹³¹ Cf. Gadamer (2012, p. 60-61).

¹³² „Das Werke ist die Realität, welche das Bewußtseyn sich gibt.“ (HEGEL, 1999a, p. 220).

(*Entäußerung*) do próprio sujeito por meio do seu agir (*Thuns*) como atividade (*Tätigkeit*) consciente objetiva realizada no trabalho, que é, por definição, negatividade produtiva que se constitui sob o signo da contradição.

Em sua totalidade, este ser se revela como o ser que se faz à medida que se pensa, o que lhe permite pensar sobre a sua própria capacidade de pensar. Em Hegel, não só essa perspectiva ontológica, mas também a reconstrução linguística dela, permite superar a tradicional dicotomia da filosofia no pensar lógico, conforme explica Inwood (1997, p. 28, grifo meu):

Uma das dicotomias que Hegel procura superar é aquela entre subjetividade e objetividade, ou entre pensamento e coisa. A filosofia distingue tradicionalmente entre termos aplicáveis a coisas (“ser”, “causalidade” etc.) e termos aplicáveis a nossos pensamentos ou discurso: “verdade”, “dialética”, “contradição”, “conceito”, “juízo”, “inferência” etc. Uma característica impressionante da reconstrução linguística de Hegel é a sua transferência ampla de termos subjetivos para o domínio objetivo: coisas, assim como conceitos, podem ser verdadeiras, contraditórias, juízos etc. Essa transferência tem antecedentes, por exemplo, no neoplatonismo [...], assim como em nossa aplicação cotidiana de “racional” (*vernünftig*) tanto a pensamentos quanto a estados de coisas. Mas em Hegel ela é muito mais sistemática e deliberada [...]. **É uma consequência de um dos traços centrais do seu idealismo a crença de que o pensamento não é distinto das coisas, mas está inserido nelas e é responsável por sua natureza e desenvolvimento.**

Portanto, dizer que existe uma racionalidade imanente à realidade humana, e que essa realidade se constitui por essa racionalidade, é o que Hegel sintetiza no famoso aforismo: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999b, p. 14; 1999c, p. 44). Desse modo, o real, em sua efetividade é sempre racional, mesmo que essa racionalidade se manifeste afirmando-se pela sua própria negação¹³³, entre rupturas e continuidades, o que Hegel identificou como contradição (*Widerspruch*).

A seguir, apresentamos três notas para tentar explorar melhor alguns aspectos do tratamento que a contradição recebe na Lógica de Hegel, sobretudo ao nível do conceito sob o tempo lógico, isto é, o tempo da ideia enquanto processo e unidade.

¹³³ Por isso a racionalidade do real também produz e inclui irracionalidade – aliás, a história está aí para comprovar isto.

1 Ideia, conceito e efetividade: o sujeito-objeto

Para Hegel, a ideia é a forma de como se constitui concretamente o mundo humano na e pela relação entre realidade e consciência, determinada pela mediação do trabalho e da linguagem na urdidura da negatividade enquanto autoprodução que só se realiza sendo dita. No mundo humano, tudo passa pela sua mediação como processo e unidade entre subjetividade e objetividade. Neste sentido, a constituição da ideia é concreta e é a própria constituição do real; por isso ela jamais pode ser reduzida a mera representação.

A ideia é o conceito adequado, o verdadeiro [num sentido] objetivo ou o verdadeiro enquanto tal. Se algo tem verdade, ele a tem através da ideia, ou algo tem verdade somente enquanto é ideia. - De resto, muitas vezes na filosofia, assim como na vida comum, a expressão ideia tem sido utilizada também para o conceito, até mesmo para uma mera representação; “eu ainda não tenho nenhuma ideia desta disputa judicial, deste edifício, desta região”, não pretende expressar aqui nada mais senão a representação (HEGEL, 2018, p. 237).

Por sua vez, o princípio da ideia e também o seu conteúdo é o conceito. Não obstante, o exame desta requer exatamente o trabalho do conceito em suas determinações de reflexão (*Reflexionsbestimmungen*) decorrentes da própria dinâmica do real em sua essencidade (*Wesenheit*¹³⁴). “Mas o real, para Hegel, não se reduzia ao existente. A palavra que o filósofo usa, *wirklich*, vem de *wirken*, que significa atuar, efetuar”, conforme explica Konder (1991, p. 66, grifo meu):

A *Wirklichkeit* é a efetividade, a realidade apreendida em sua dinâmica, em seu movimento profundo, que nunca se restringe ao meramente dado. A razão se expressa na atividade realizada, mas também na atividade que está se realizando e na que ainda vai se realizar. **O sentido do real provém do movimento que passa a se realizar pela atuação dos homens.**

A efetividade é a realidade como unidade concreta, e não mais fragmentada em abstrações fora dela. É a própria totalidade viva – inclusive, não raro, Hegel usa a expressão „Die Totalität oder Wirklichkeit“ [“A totalidade ou efetividade”] (HEGEL, 1999a, p. 341; 2008, p. 431), a exemplo de quando trata do mundo ético (*sittlichen Welt*) no sexto capítulo da *Fenomenologia*. Já no § 142 do primeiro volume da *Enciclopédia*, lemos o seguinte:

¹³⁴ Segundo Inwood (1997, p. 120), “Hegel usa o plural *Wesenheiten* como equivalente de *Reflexionsbestimmungen*, ‘Determinações-da-reflexão’, ou seja, aquelas determinações que constituem a essência das coisas e são geradas por, e/ou acessíveis à reflexão, e são consideradas na Doutrina da Essência, a segunda seção da Lógica”.

A efetividade (*Wirklichkeit*) é a unidade (*Einheit*), que veio-a-ser imediatamente, da essência (*Wesen*) e da existência (*Existenz*), ou do interior e do exterior. [...] Anteriormente se apresentaram, como formas do imediato (*Formen des Unmittelbaren*), ser e existência. O ser é, em geral, imediatez não-refletida, e o ultrapassar para Outro. A existência é a unidade imediata do ser e da reflexão (*Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seyns und Reflexion*), portanto fenômeno (*Erscheinung*); vem do fundamento (*Grunde*) e vai para o fundamento (HEGEL, 1995, p. 266; 1999c, p. 164, grifo meu).

A efetividade é realidade (*Realität*) mediatizada, que se interioriza por meio da mediação, que estabelece na negatividade, o ponto de virada entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*), que se constitui na urdidura da contradição. Neste tortuoso caminho lógico, o efetivo (*Wirklich*) só se completa ao nível do essencial (*Wesentlich*), que só poderá ser captado a partir da lógica da essência. Afinal, semelhante à essência, o conceito é a autodeterminação do pensar lógico; embora, diferente dela, o conceito dissolve o fundamento da alienação da autorrelação negativa tal como ela é na essência¹³⁵, e assim, alcança a unidade com a objetividade realizada na ideia. Portanto, aquilo que Hegel entende por realidade, se desdobra em dois níveis lógicos (leia-se: ser e essência), que estabelecem entre si uma conexão ontológica ineliminável, conforme explica Pertille:

[...] a efetividade (*Wirklichkeit*) de algo possui um sentido diferente de considerá-lo em sua realidade (*Realität*). A realidade de algo se apresenta de acordo com a lógica do ser, ou seja, no nível das primeiras determinações do pensar o ser. [...] A efetividade se apresenta de acordo com a lógica da essência, isto é, no âmbito do pensar o ser a partir de uma reflexão sobre ele. O movimento geral da essência parte de uma busca do conhecimento sobre o que seria o ser em sua verdade, daquilo que o ser é em si e para si mesmo, para além de seus aspectos imediatos e de suas determinações dadas. Essa reflexão procura pela essência que estaria então atrás (*hinter*) desse ser como algo mais que o ser mesmo, e que constituiria a verdade desse ser. Esse conhecimento caracteriza-se assim como um conhecimento mediado, porque não começa diretamente com a essência, mas parte de um outro, do ser, e ao curvar-se sobre ele se percorre um caminho que sai do ser com vistas a chegar à sua essência. [...] No entanto, o que se mostra nesse percurso é que a essência não é algo que está por trás do ser, ou para além dele, mas que a essência do ser é o próprio ser imediato que se *interioriza* (*sich erinnert*), e que chega à essência justamente através dessa mediação (*Vermittlung*). Configura-se assim que a ordem do ser é a ordem do imediato, e a ordem da essência a da mediação pela reflexão (*Reflexion*). O ser vai se

¹³⁵ Mais uma vez, Christian Iber e Federico Orsini são nossos credores: “À diferença da essência, que foi introduzida como relação negativa consigo, o conceito é a relação afirmativa consigo mesmo na sua negatividade absoluta. Ele permanece, portanto, junto de si mesmo na sua relação negativa consigo mesmo. Com o conceito, o pensar lógico tem a estrutura do ser junto de si mesmo no outro e alcança a sua finalidade, que é a verdade. Tal como a essência, o conceito é autodeterminação do pensar lógico. Todavia, enquanto a essência se perde nas determinações que ela se dá a partir de si mesma, o conceito permanece idêntico a si mesmo em suas determinações e se produz constantemente no seu outro sem cair sob a dominação de seus produtos, tal como foi o caso na essência” HEGEL, 2018, p. 8).

determinando como essência ao negar todo o determinado, tudo o que nele é finito ou dado, através da reflexão que age em busca da essência do ser. A essência é assim sua negatividade própria, afastando as instâncias exteriores de sua determinação, correspondendo a um aprofundamento do ser em busca de suas determinações intrínsecas. [...] Nesse contexto, a efetividade é um nível de realidade mais elaborado, mais determinado do que o ser-aí existente, pois contém em si os aspectos da existência e também os da essência (PERTILLE, 2011, p. 13).

Nesta direção, a ideia não é uma entidade meramente subjetiva e mental, que possa ser reduzida à mera representação no plano subjetivo das realidades psicológicas; ao contrário, uma ideia é a plena realização de um conceito em sua efetividade¹³⁶. “Uma ideia não é um ideal que devemos realizar: ela é real no presente” (INWOOD, 1997, p. 169). E o conceito, também tão pouco pode ser identificado com a mera representação mental, mas é o produto da crítica da realidade apreendida em suas contradições como totalidade (*Totalität*), por meio da razão (*Vernunft*). Esta última, sob a lógica dialética hegeliana (enquanto razão consciente de si, e não apenas razão como realidade dada¹³⁷), deve buscar reconstituir as mediações entre o universal e o singular sob a inferência do particular, partindo da negatividade enquanto motor do real reabilitada ao nível da autoconsciência (*Selbstbewußtseyn*), por meio da contradição apreendida no movimento do conceito, tanto a partir do objeto como a partir do sujeito. No pensar lógico, a consciência se descobre como o seu próprio conceito (como razão) que adquire realidade no processo e na unidade entre subjetividade e objetividade alcançados na ideia. Assim, não há objetividade ou materialidade ausente de subjetividade; sob uma ligação ineliminável, sujeito e objeto se revelam como sujeito-objeto (*Subject-Object*).

A ideia se mostrou como o conceito novamente libertado desde a imediatidade (*Unmittelbarkeit*), na qual ele está mergulhado no objeto, para a sua subjetividade (*Subjectivität*), conceito que se distingue de sua objetividade (*Objectivität*), mas a qual do mesmo modo por ele é determinada e apenas tem sua substancialidade naquele conceito. **Essa identidade, por isso, foi com razão determinada como sujeito-objeto (*Subject-Object*), o fato de que ela é igualmente o conceito formal ou subjetivo bem como o objeto como tal** (HEGEL, 2011, p. 235; 1999d, p. 176, grifo meu).

¹³⁶ Cf. INWOOD, 1997, p. 72-75; p. 168-17.

¹³⁷ No prefácio da sua *Filosofia do Direito*, Hegel destaca a distinção “entre a razão como espírito consciente e a razão como realidade dada”, e explica: “o que separa a primeira da segunda e a impede de encontrar aí a sua satisfação, é o fato de estar ligada à abstração sem que se libere para alcançar o conceito” (1997, p. 36).

Desse modo, não é mais aceitável reconhecer a subjetividade ou a objetividade de maneira unilateral ou isolada; esta unilateralidade como oposição – a exemplo da dicotomia sujeito e objeto – é suprassumida (*aufgehoben*), de ambos os lados, e de maneira que, o movimento que ocorre de um lado provoca efeitos e altera inversamente o estado do outro, isto é, o impulso de um lado se afirma pela sua própria negação no outro. Esta é a vereda pela qual trilhamos o tortuoso caminho da contradição depurada em sua constituição lógica profunda, como uma dinâmica ontológica que une subjetividade e objetividade pelas suas próprias diferenças, formando um todo no qual a oposição (*Gegensatz*) é suprassumida no movimento dialético de desenvolvimento do conceito. Na lógica de Hegel, pelo seu refinamento, a contradição revela seu peso como cúmplice e testemunha da suprassunção (*Aufhebung*) das oposições que, se no imediato significavam antagonismos intransponíveis em sua positividade; agora, ao nível do mediatizado, se revelam como a lógica do negativo (o conceito) decorrente da própria determinação ontológica do suprassumir como negatividade imanente ao ser.

Na Lógica, sujeito e objeto ocorrem sempre juntos (ou não ocorrem) e, portanto, somente podem ser concebidos em um só ato intelectual; eis o sentido profundo da relação como autorrelacionalidade para o movimento que constitui o conceito como o retorno negativo de si a si mesmo. Seu pressuposto ontológico está no saber e sua formação na *Fenomenologia*, na qual a consciência não é apenas o sujeito que conhece e percebe um determinado objeto – o que reforçaria a dicotomia sujeito e objeto da lógica formal –, mas é o próprio modo de ser da vida consciente para a qual a sua realidade enquanto objeto é obra da sua própria atividade como sujeito, seja como exteriorização subjetiva na linguagem, seja como exteriorização objetiva no produto do trabalho – que é inseparável da linguagem, tendo em vista que o trabalho só acontece sendo dito. Estamos diante da consciência como relação que se desdobra enquanto interação ineliminável com seu ambiente na produção da sua própria realidade, como simultaneamente saber (*Wissen*) e obra (*Werke*) que ela mesma se dá em sua efetividade na forma da ideia.

Esta concepção dialética da ideia encontrada na Lógica, coloca diante de nós a unidade entre subjetividade e objetividade como sujeito-objeto. E essa unidade dialética é o que Hegel denomina na ideia enquanto unidade do conceito e da objetividade na constituição ontológica da realidade (*Realität*) em sua efetividade (*Wirklichkeit*). Por isso, acerca da ideia como unidade que abarca aparência e

essência, diz ele que “Essa identidade, por isso, foi com razão determinada como o sujeito-objeto” (HEGEL, 2011, p. 235).

2 Lógica e ideia: o tortuoso caminho da contradição trilhado na mediação

„Die Idee ist wesentliche Prozeß.“

Hegel¹³⁸

Quando Hegel diz que “A ideia é essencialmente processo” (tradução da epígrafe acima), ele se refere a uma compreensão mediatizada e condensada das determinações de reflexão decorrentes da própria dinâmica do real em sua essência (*Wesenheit*). Concebida como processo constituído por uma relação ativa e ineliminável entre subjetividade e objetividade, a ideia deixa de ser um objeto separado do sujeito e apenas concebido por ele, e passa a ser uma progressão imanente do sujeito-objeto. Como processo, a ideia se revela como a forma que adquire o conceito na depuração lógica da contradição, por meio da qual se estabelece a unidade pelas diferenças. Portanto, como uma contradição em processo, o corolário da mediação se realiza na ideia como unidade dos momentos que se suprassumem no movimento do conceito estabelecido, entre, de um lado, o conteúdo efetivo da realidade enquanto produto deste próprio ser consciente (*bewußte Sein*), e de outro, a forma desse conteúdo ser vivenciado pela consciência como saber (o ser-para-si) em face do objeto (o ser-em-si-mesmo). Por isso, na lógica de Hegel, a ideia se constitui pela possibilidade que tem, nela mesma, a sua efetividade em ser a união do ideal e do real pelas suas próprias diferenças. A ideia é tanto o imediato como o mediatizado constituídos no processo, como também é o seu próprio resultado na unidade sujeito-objeto.

Como vimos, na sua lógica, Hegel não se fixa na noção reducionista da ideia como mera representação abstrata do mundo material na forma de “ideias”. Ao contrário, ele formula a ideia como processo imanente ao ser como um todo (*Ganze*), superando o aprisionamento na lógica formal esquematizada em dicotomias duras como sujeito e objeto ou causa e efeito. Logo, a ideia se constitui como a lógica do próprio ser que se manifesta acerca de si mesmo na unidade do conceito e da realidade; isto é, como uma progressão imanente ao ser em sua efetividade.

¹³⁸ Cf. HEGEL, 1999c, p. 218; 1995, p. 352.

Como podemos ler na epígrafe desta segunda nota, o termo alemão *wesentliche* (“essencialmente”) não aparece por acaso, mas remete a uma compreensão rigorosa e profunda. Este termo deriva do alemão *Wesen*¹³⁹, que aqui podemos entender por “essência” enquanto natureza profunda do ser (*Sein*), a qual Hegel contrasta com o termo *Schein*, que corresponde as variáveis fenomênicas de algo em sua aparência. Esta última denota a imediatez do fenômeno (*Erscheinung*) tomado ainda ausente de suas mediações, ou seja, ainda não abordado em sua efetividade. A essência (*Wesen*) diz respeito à natureza real de algo em sua efetividade, ou o essencial de uma coisa em contraste com o que parece ser em sua aparência (*Schein*). Para Hegel, o real é um concreto mediatizado, portanto, é neste escopo que ele define a ideia em sua lógica, na qual, sob um tempo lógico, e não cronológico, ele sintetiza a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência na Doutrina do Conceito, que tem o seu corolário na ideia absoluta como “verdade que se sabe” (HEGEL, 2018, p. 313). Gadamer esclarece que:

Os conceitos de ‘ser’ e de ‘essência’ se completam na doutrina do ‘conceito’. Consequentemente, o que se realiza é uma unidade do pensamento e do ser que corresponde, por um lado, à concepção de Aristóteles da categoria, e por outro, a de Kant. [...] Hegel procura dar à lógica um novo caráter científico, desenvolvendo o sistema universal dos conceitos do entendimento em um ‘todo’ [...]. Seu ponto de partida é a teoria tradicional de Kant. Mas enquanto o sistema de categorias de Hegel é extraído do reflexo do pensamento sobre si mesmo, as categorias não são, no entanto, meras determinações da reflexão. O próprio Kant, na verdade, chegou a chamar as determinações da reflexão de “anfibólicas” e as excluiu de sua tabela de categorias porque elas têm uma função ambígua na determinação dos objetos. [No entanto,] Categorias não são simplesmente determinações formais de declarações ou pensamentos. [...] A concepção de lógica de Hegel unifica essa doutrina tradicional das categorias como conceitos básicos da realidade, constituindo os objetos do entendimento com as determinações puras da reflexão, que são as determinações meramente formais do pensamento. Em outras palavras, ele tenta restaurar a função objetiva original do conceito de “forma”, que a princípio tinha na metafísica de Aristóteles. É desse modo que a lógica de Hegel, que sintetiza a doutrina do Ser e a doutrina da Essência na doutrina do Conceito, deve ser entendida (1976, p. 80-81, tradução nossa).

Ao refazer o analógico¹⁴⁰ e retilíneo caminho kantiano da dedução transcendental, Hegel o retorce sob a força lógica da negatividade enquanto razão

¹³⁹ Segundo Inwood (1997, p. 120), “O verbo alto-alemão *wesen* (“ser”) tornara-se obsoleto nos dias de Hegel, mais ainda fornecia os pretéritos do verbo *sein* (ser), especialmente o seu particípio passado, *gewesen*, e o substantivo verbal (das) *Wesen*.”

¹⁴⁰ Dizemos analógico no sentido de que, em Kant, as categorias estão agrupadas pelas afinidades de sentido existentes entre elas na formação do raciocínio lógico. Por isso Kant classifica as determinações de reflexão como ambíguas, em face do seu caráter “contraditório”. O que Hegel resolve

ontológica recuperada ao nível do conceito sob o tempo lógico da ideia, que passa a trilhar o tortuoso caminho da contradição na mediação. O tempo lógico (da essência) se distingue do tempo cronológico (da aparência); enquanto neste último, a racionalidade do real é conhecida em suas manifestações objetivas na história; no primeiro, trata-se do movimento do conceito como autodeterminação do processo lógico do pensar que pensa a si mesmo em sua efetividade. Porém, o lógico em questão não é algo exógeno ao ser, situado em uma *episteme* – como determina a lógica formal –, mas, ao contrário, o lógico se dá a partir do próprio ser revelado no discurso pelo pensamento que pensa a si mesmo por meio do exame das suas próprias determinações de reflexão, sob o método que ascende do abstrato ao concreto. Neste procedimento lógico, a contradição é suprassumida por meio de uma progressiva operação de identificação ontológica entre ser e pensamento através da razão, que desemboca no pensar puramente conceitualizante, carregado da verdade ontológica seminal: tudo que é pode ser pensado, porque tudo que é detém racionalidade. E a razão do conceito se dá na contextura lógica da ideia como simultaneamente processo e unidade, situada na efetividade. Por isso o tempo lógico transcende a pobreza abstrata da imediatidade (*Unmittelbarkeit*) rumo ao concreto mediatizado na efetividade da ideia, revelada como a unidade absoluta do conceito e da objetividade: o verdadeiro concreto.

Concebida como processo constituído por uma relação (*Verhältnis*) ineliminável entre subjetividade e objetividade, a ideia deixa de ser um objeto separado do sujeito e apenas concebido por ele, e passa a ser, como diz o próprio Hegel no § 215 da *Enciclopédia*:

[...] **o percurso (*Verlauf*)** em que o conceito (*Begriff*), enquanto é a universalidade (*Allgemeinheit*) que é singularidade (*Einzelheit*), se determina em objetividade (*Objektivität*) e em oposição à objetividade; e essa exterioridade (*Äußerlichkeit*), que tem o conceito por sua substância (*Substanz*), se reconduz, por sua dialética imanente (*immanente Dialektik*), à subjetividade (*Subjektivität*)” (1995, p. 352; 1999c, p. 218, grifo meu).

A tradicional atitude epistemológica da lógica formal é suprassumida por uma compreensão ontológica da razão, para a qual a ideia é o movimento do conceito entre objetividade e subjetividade que, por sua dialética imanente, se realiza ao

reivindicando a contradição como critério de verdade fundamentado ontologicamente na negatividade do suprassumir, que é imanente ao ser consciente.

mesmo tempo que constitui a realidade como unidade entre universalidade e singularidade por meio da mediação, ou do negativo encontrado na particularidade.

Em Hegel, a ideia se refere ao processo lógico do saber ontologicamente mediatizado no e pelo agir dotado de consciência que se produziu como ser consciente (*Fenomenologia*), e se percebeu a si mesmo na unidade do conceito com a objetividade (Lógica). A ideia não apenas resulta, mas ela se constitui, por meio do conceito, como o processo simultaneamente de autoprodução e progressão imanentes do agir que se sabe somente à medida que se põe como agir, ou ainda, como atividade que ganha realidade pela sua própria racionalidade consciente para a qual a realidade é obra sua. Por isso é que na *Fenomenologia*, Hegel situa a categoria chave na consciência concebida como atividade consciente objetiva a partir do trabalho. A consciência, na totalidade (*Totalität*) do seu movimento alcançada na ideia, detém, enquanto uma determinação imanente (ontológica), o seu próprio padrão (que ela mesma estabelece) para medir o seu saber; saber que no pensar lógico se expressa no conceito. Portanto, sob a perspectiva da razão, o lógico é sempre movimento “ontológico”. Conforme explica Brunelli:

Hegel, dentro da situação criada por Kant, quer recuperar todas as experiências da consciência em termos de razão e constituir uma visão coerente do mundo. [...] Hegel mostra o pensamento pensante pensando-se a si mesmo mediatizado por todo objeto possível. O Eu penso tem como conteúdo o próprio sujeito pensante. **O pensamento não é instrumento para pensar alguma coisa, mas pensa-se a si mesmo. Seu conteúdo é o desenvolvimento da própria atividade do Eu.** Portanto, antes de unificar o diverso da experiência, desenvolve o seu conteúdo imanente. O problema fundamental de Hegel é realizar a passagem do Eu penso, enquanto unidade sintética da apercepção, ao Eu penso enquanto conceito, enquanto dinamismo imanente do próprio pensamento. O conceito se desenvolve a partir de si mesmo. **É, ao mesmo tempo, progressão e produção imanente das suas determinações.** Assim, pode identificar pensamento e ser: **tudo que é pensado é ser, tudo que é pode ser pensado.** O fim da Filosofia não é provar que o mundo tem sentido, mas que a racionalidade imanente às coisas pode ser explicitada no conceito; é a tomada de consciência dessa racionalidade. A realidade é pensável e o pensamento só é pensamento enquanto pensando a realidade (BRUNELLI, 1985, p. 75, grifo meu).

Desta forma, não se pode mais sustentar qualquer rígida separação entre sujeito e objeto, embora, a figura fragmentadora do entendimento (*Verstand*), continua sendo indispensável para se chegar ao plano lógico dialético da razão (*Vernunft*), no qual o efetivo (*wirklich*) se revela como o racional (*vernünftig*). Não obstante, ressalta Brunelli (1985, p. 74, grifo meu) que:

O verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para a sua determinação racional através da sua negação. Tudo que é real, na medida em que pode ser pensado, apresenta três aspectos: o *abstrato*, que é a consideração do lógico do ponto de vista do entendimento, em que cada coisa pensada logicamente é pensada separadamente, o *dialético* e o *especulativo*, que são a consideração do lógico do ponto de vista da razão, captado, respectivamente, do ponto de vista negativo e do ponto de vista positivo. O pensamento, enquanto entendimento, fixa o caráter diferencial das coisas, mas é apenas o ponto de partida. Não existe pensamento que não seja diferenciador e classificatório no início, não significando, entretanto, que não é possível reelaborar nova síntese. Segundo Hegel, sem passar pelo entendimento, não é possível chegar ao dialético, ficando sempre no sensível. **O entendimento é momento essencial, mas a logicidade do real não se esgota ao nível do entendimento.** A supressão das determinações finitas do entendimento é movimento intrínseco a esta determinação do pensar dialético. O momento dialético é a forma do pensamento que nos permite superar a limitação do entendimento e pensar o movimento como tal. Toda realidade é dialética.

A lógica em Hegel não descarta a lógica formal, mas a engloba pela sua própria suprassunção. A contradição é fundamental, pois dos antagonismos imanentes ao seu tortuoso caminho, decorrem as determinações de reflexão enquanto encadeamento lógico soerguido a partir da própria mediação constituída entre o universal e o singular sob a inferência do particular no autodesenvolvimento do conceito. Gadamer clareia de forma certa:

Todos sabemos que a identidade não teria qualquer significado autônomo, se na mesmidade também não estivesse implicada a diferença. Identidade sem diferença seria algo absolutamente nulo. Assim, as determinações reflexivas são o argumento mais convincente em favor do encadeamento interno das ideias umas com as outras (2012, p. 99).

Consciente dos equívocos em tomar a ideia sob o esquema da lógica formal – para a qual, já desde de Aristóteles, a contradição é tida como sintoma de falsidade –, no primeiro volume da *Enciclopédia*, Hegel abre o capítulo sobre a ideia, com a seguinte explanação:

Com frequência, a ideia é tomada por algo lógico, puramente formal, na medida em que não tem uma existência como seu ponto de partida e de apoio. Semelhante maneira de ver deve ser deixada para aqueles enfoques, para os quais a coisa existente e todas as demais determinações, que ainda não penetraram até a ideia, ainda contam como realidades – assim chamadas – e como verdadeiras efetividades. Igualmente falsa é a representação como se a ideia fosse somente o abstrato. Certamente, ela o é, enquanto como um todo o não-verdadeiro nela se consome; mas a ideia é nela mesma essencialmente concreta, por ser **o conceito** livre que se determina a si mesmo, e assim se determina para [tornar-se] realidade. Só seria a ideia formalmente-abstrata, se **o conceito**, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, **tal como ele é, como o**

retorno negativo de si a si mesmo, e como a subjetividade (HEGEL, 1995, p. 349, grifo meu).

O conceito é a unidade dialética entre conteúdo e forma, que se totaliza na ideia; é o indivíduo ou a coisa reconhecida enquanto parte de um todo definido pela interação entre as partes; que nem pode ser tomada apenas como forma, nem muito menos unilateralmente apenas como conteúdo. A realidade profunda e efetiva deste todo é a razão enquanto totalidade semovente desses lados (conteúdo e forma) em relação contínua e ininterrupta, marcada por rupturas e continuidades (contradições) entre realidade e consciência, e determinada pelo próprio ser em suas manifestações objetivas na história, que se urdem pelo negativo. E este último não é outra coisa senão a mediação.

Assim, conforme explicamos, a mediação diz respeito à união de dois termos por um terceiro termo na formação do conceito, isto é, a união do universal e do singular sob a inferência do particular. Sendo assim, a negatividade dialética como negatividade do suprassumir, se refere tanto à uma **afirmação** e aos conceitos quanto as coisas e à **realidade**; pois a separação entre ser e pensamento não se sustenta mais. Inclusive, Hegel costuma contrapor *Negativität* (negatividade), tanto com *Realität* (**realidade**) quanto com *Affirmation* (**afirmação**). Por sua vez, a mediação se constitui como um processo de passagem de um momento ao outro por meio da negatividade; ou seja, a mediação é o negativo. Mas essa passagem ocorre de maneira tal que, o seu tratamento lógico representa um tortuoso caminho entrecruzado pela subjetividade e pela objetividade, que leva à unidade destas pelas suas próprias diferenças estabelecidas entre conteúdo e forma. Neste processo, se estabelece uma relação ineliminável de autorrelacionalidade, na qual um dos lados remete sempre ao outro, ao mesmo tempo que cada um contém em si a expressão de uma propriedade do outro afirmada pela sua própria negação; eis aquilo que rigorosamente expressa o espinhoso significado hegeliano de *Widerspruch* (contradição).

5 A ideia como processo e unidade

Seguindo a trilha do conceito no tortuoso caminho da contradição por meio da negatividade autorrelacionante, é na ideia que realmente encontramos o concreto enquanto condensado subjetivo-objetivo mediatizado; isto é, o concreto imediato

suprassumido e alcançado pela razão; ou o concreto racional. Por isso a ideia, para Hegel, é o mais concreto, é o racional (*vernünftig*) e é o efetivo (*Wirklich*) ou a efetividade (*Wirklichkeit*). Mesmo que, inicialmente, o imediato pareça ser um conteúdo “concreto”, por ser tangível, visível e rico de determinações à primeira vista; na verdade, após ser mediatizado pelo suprassumir, se revela abstrato pelo seu vazio de mediações e determinações de reflexão. Porém, Hegel não rejeita esse abstrato para imergir em um concreto “resignificado dialeticamente”, é mais complexo: sua dialética se eleva da abstrata positividade do concreto imediato até o concreto mediatizado por meio do negativo. Este segundo é o verdadeiro concreto, posto que se apresenta carregado de mediações e determinações advindas da união dialética das diferenças entre o universal e o singular sob a inflexão negativa do particular; o que, no pensar lógico, seria a verdade alcançada na ideia absoluta como a relação dialética e consciente de si entre o todo e os seus momentos. Vejamos como discorre Hegel na terceira seção da *Ciência da Lógica* sobre a ideia enquanto algo efetivo e concreto no presente:

Mas, na medida em que se revelou o resultado de que **a ideia é a unidade do conceito e da objetividade (*die Idee die Einheit des Begriffs und der Objectivität*)**, o verdadeiro, então ela não tem de ser apenas considerada como um alvo ao qual temos de nos aproximar, e que permanece ela mesmo sempre como uma espécie de além, **e sim que tudo que é efetivo somente é na medida em que tem a ideia em si e a expressa**. O objeto, o mundo subjetivo e objetivo em geral, não devem meramente ser congruentes com a ideia, e sim eles mesmos são a congruência do conceito e da realidade [...] (HEGEL, 2011, p. 233; 1999d, p. 174, grifo meu).

Em sua totalidade dialética, a ideia é simultaneamente o processo e a unidade que se constituem na forma geral de como se dá a relação entre realidade e consciência na formação do ser como razão no mundo enquanto produto social da urdidura entre o trabalho e a linguagem. Como simultaneamente processo e unidade, a concepção da ideia na lógica de Hegel não é puramente abstrata no sentido apreendido pelo senso comum; mas, ao contrário, a ideia tem um fundamento ontológico na realidade humana, que é marcada pela negação determinada enquanto movimento dos modos de ser e pensar deste ser consciente. Não só essa perspectiva ontológica, mas também a sua reconstrução linguística (lógica) é o que permite a Hegel superar a tradicional dicotomia da filosofia entre subjetividade e objetividade, ou entre o pensamento e o ser. O próprio Hegel nos dá uma descrição ainda mais

complexa da formulação ontológica da ideia como processo e unidade imanentes ao próprio movimento concreto do ser em sua efetividade.

Esse processo (*Proceß*) é, em geral, o conhecimento (*Erkennen*). Em si, está nele suprassumida (*aufgehoben*) em uma atividade (*Thätigkeit*), a oposição; a unilateralidade da subjetividade (*Subjektivität*) com a unilateralidade (*Einseitigkeit*) da objetividade (*Objektivität*). Mas esse suprassumir (*Aufheben*) acontece, antes de tudo, em si: o processo, enquanto tal, é por isso afetado pela finitude dessa esfera, e se decompõe no movimento (*Bewegung*) duplo, posto como diverso, do impulso [1] de suprassumir a unilateralidade da subjetividade da ideia (*Idee*), por meio da aceitação do mundo essente (*seyenden Welt*), em si mesmo: (ou seja) no representar e no pensar subjetivos; e de preencher a certeza abstrata de si mesmo com essa objetividade que enquanto conteúdo vale como verdadeira; [2] e, inversamente, [impulso] de suprassumir a unilateralidade do mundo objetivo, que assim só conta aqui, ao contrário, como uma aparência (*Schein*), uma coleção de contingências e de figuras em si nulas; e de determiná-lo mediante o interior do subjetivo, que aqui conta como o objetivo verdadeiramente essente, e em configurar o objetivo à imagem desse interior (HEGEL, 1995, p. 358; 1999c, p. 222).

Se considerados como um todo, esses momentos têm na negatividade sua forma de movimento imanente no qual o universal suprassume sua própria unilateralidade e alcança o singular, também produzido neste mesmo processo, ambos (singular e universal) transpassados pelo desenvolvimento do particular entre subjetividade e objetividade. Isto se esclarece quando a ideia é abordada em três graus, entre os quais, Hegel não relega o imediato das condições objetivas; ao contrário, ele começa pelas condições objetivas, mas este nível, por não ser suficiente, é suprassumido pela mediação que busca no conceito, as relações entre o universal e o singular sob a inferência do particular.

A ideia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da ideia é a vida, isto é, a ideia na forma da imediatez. A segunda forma é da mediação ou da diferença, e isso é a ideia enquanto conhecimento, que aparece na dupla figura de ideia teórica e de ideia prática. O processo de conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade pela diferença; e isso dá a terceira forma da ideia, por isso, absoluta – último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro [...] (HEGEL, 1995, p. 353).

Neste movimento e por meio das suas mediações enquanto passagens de um momento ao outro, o indivíduo se estabelece como o conceito enquanto princípio e conteúdo da vida como ideia imediata, que se mediatiza como processo que representa o seu próprio desenvolvimento na vivência e no conhecimento produzido

por esta vivência ao longo das relações que se manifestam objetivamente na história enquanto família, sociedade, Estado, etc.

Por exemplo, na elaboração da ideia de vida, uma divisão notável é empreendida por meio da abstração – a saber, em paráfrase a Marcuse¹⁴¹: embora as determinações dadas do ser da vida estejam relacionadas por seu significado à ocorrência da vida em sua historicidade material; no entanto, na *Ciência da Lógica*, todas as categorias da historicidade aparecem suprassumidas. A vida supera, por assim dizer, sua própria historicidade na ascensão à figura essencialmente universal e a-histórica do saber absoluto: ela ultrapassa sua própria história e se põe em um tempo lógico, e não apenas cronológico, no qual se pode então pensar o próprio ato de pensar, ou pensar sobre o pensamento, tendo em vista que este agora suprassumiu o imediato, mas sem descartá-lo, isto é, o incorporou ao mesmo tempo que o negou, e pela negação desta negação chegou à ideia como “o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (HEGEL, 1995, p. 348). A contradição ocorre justamente pelas rupturas (negação) e continuidades (conservação) imanentes ao suprassumir enquanto natureza dessa negatividade entre aparência e essência, ou entre realidade imediata (*Realität*) e realidade mediatizada (*Wirklichkeit*). Isso ocorre no interior das mediações compreendidas enquanto momentos de passagem entre o universal, o particular e o singular.

Segundo Hegel, coisa alguma é puramente imediata ou mediatizada, pois cada fenômeno que compõe a realidade é sempre simultaneamente imediatez e mediação, isto é: realidade imediata (*Realität*) como aparência (*Erscheinung*), e também efetividade (*Wirklichkeit*) mediatizada como essência (*Wesen*). Neste sentido, a verdade é o desenvolvimento do conceito mediatizado que se realiza plenamente na ideia absoluta (o todo que se sabe como todo), e nunca em fragmentos abstratos que carecem das mediações. Conforme lemos no prefácio da *Phänomenologie*: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ [“O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através do seu desenvolvimento.”] (HEGEL, 1999a, p. 19; 2008, p. 36). Assim, “o verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para sua determinação racional através da sua negação” (BRUNELLI, 1985, p. 74).

¹⁴¹ Cf. MARCUSE, 1970, p. 13.

Considerações finais

No seu sistema, Hegel não concebe a relação entre idealidade e realidade reduzida à lógica formal de causa e efeito, ou de um tempo cronológico no qual a ideia seria a causa primacial de tudo. Ao contrário, o tempo da ideia é o tempo lógico, que diz respeito à esfera que corresponde à efetividade na constituição da unidade entre o universal e o singular sob a inferência do particular, que o sujeito vivencia desde a certeza sensível, mas somente sabe efetivamente quando se sabe na unidade do conceito com a objetividade alcançada no saber absoluto para a consciência (tempo cronológico), ou ainda, realizada plenamente na ideia absoluta para o conceito (tempo lógico).

Um exemplo que talvez o leitor julgue simplório, porém nos parece pertinente para ilustrar uma explicação mais didática à guisa de conclusão, é o seguinte: pode-se construir uma casa por meio do processo de trabalho, mas esta só é vivenciada como uma realidade concreta, na forma da ideia de casa realizada no mundo, que ganha realidade como exteriorização do sujeito que constrói a casa, não somente enquanto conteúdo material (produto do trabalho), mas também como formas subjetivas deste conteúdo ser vivenciado sendo dito (linguagem). Explicamos melhor: uma casa jamais será pura objetividade (apenas parede, teto, portas, janelas, etc.), é mais complexo: a casa é, ao mesmo tempo, subjetividade objetivada (conceito como saber materializado por meio do trabalho, ou razão objetiva) e objetividade a ser vivenciada subjetivamente (conceito como uma racionalidade imanente e invisível, ou razão subjetiva). Poderíamos dizer que a nossa casa tem espírito, não em sentido sobrenatural como uma entidade que paira, mas enquanto razão socialmente produzida no próprio processo que a produziu; ao produzir uma casa, o ser humano produz também uma ciência da casa, e uma linguagem que diz respeito ao modo de vivenciar a casa. Tudo isso está impregnado na casa, mas sem materialidade tangível em si, posto que é uma racionalidade imanente, ou ainda, um espírito que diz respeito ao conceito de casa que se realiza na e pela ideia de casa, por meio do agir intencional do conceito (o trabalho).

É como uma ideia enquanto a plena realização do seu conceito, que a casa ganha realidade no mundo, isto é, com um sentido elaborado como coisa e também como linguagem – o que os gregos chamavam de *logos*. A realidade da casa depende do seu conceito realizado no mundo, isto é, da ideia de casa; e isso ocorre

simultaneamente como trabalho e linguagem, ou ainda, no plano lógico do pensamento puro, como síntese do ser e da essência no movimento do conceito que se realiza na e pela ideia. Sem o processo subjetivo-objetivo (trabalho/linguagem) que alcança unidade concreta na ideia, a nossa casa seria idêntica aquela feita pelo pássaro conhecido como João-de-barro, por fazer seus ninhos com barro em formato de forno, como se fosse uma “casa” – cumpre ressaltar que o motivo aqui das aspas é exatamente porque o ato do pássaro carece de racionalidade enquanto processo social imanente, isto é, não envolve uma dimensão subjetiva consciente de si. Enquanto resultado da atividade do pássaro, a “casa” do João-de-barro não se põe no mundo como um conteúdo objetivo a ser vivenciado subjetivamente pelos pássaros. Rigorosamente, não há realidade para o João-de-barro, pois este é uma unidade bruta com sua condição vital e animalesca: não sabe que é pássaro, e nem sabe que não sabe.

Diferente do João-de-barro, a produção humana de uma casa não diz respeito apenas à produção de uma coisa, mas diz respeito à produção de realidade; a casa surge não apenas como conteúdo (uma coisa ou um objeto no mundo), mas sobretudo na forma desse conteúdo ser vivenciado pelo próprio sujeito consciente que a produziu e se objetivou nela, não apenas como materialidade, mas sobretudo como idealidade enquanto racionalidade imanente – seja como indivíduo ou como sociedade; seja como senso comum ou como ciência. Todo produto do processo de trabalho tem em si objetivado consciência e espírito. É por isso que, no mundo humano, todas as coisas tem espírito enquanto razão imanente socialmente produzida, que adquire autoconsciência na forma da ideia, simultaneamente como processo (vida e saber) e unidade (síntese da vida com o saber como saber que se sabe, ou ainda, “a unidade da ideia teórica e da ideia prática¹⁴²”). Essa consciência que se autoproduz, tem no seu código genético ontológico a contradição, que no plano lógico, se constitui entre as rupturas e continuidades imanentes ao movimento do conceito sob a mediação do negativo. Por sua vez, a negatividade é o tortuoso caminho da contradição por meio do qual se dá a urdidura deste reino de espíritos, ao qual Hegel se refere citando os versos de Schiller em sua ode à Amizade ao final da *Fenomenologia da Espírito*: “do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude” (HEGEL, 2008, p. 545).

¹⁴² Assim Hegel se refere, na *Lógica*, à ideia absoluta. Cf. HEGEL, 2018, p. 313.

Referências

BRUNELLI, Marilene Rodrigues de Mello. *Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel*. In: Revista Síntese, n. 33, 1985, p. 73-76.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic Five Hermeneutical Studies*. – New Haven and London: Yale University Press, 1976.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica (excertos)*. – São Paulo : Bacarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1 A doutrina do ser*. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 3 A doutrina do conceito*. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume I: A ciência da Lógica*. – São Paulo: Loyola, 1995. – (O pensamento ocidental).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. - Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. - Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. - Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999c.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik (Die Subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff)* - Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999d.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionário de Filósofos).

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Círculo do Saber Filosófico*. In: Folha de São Paulo, 12 de abril de 1996. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/4/12/caderno_especial/6.html Acesso em 05. Jun. 2019.

MARCUSE, Herbert. *Ontologia de Hegel*. – Editora Martinez Roca, 1970.

PERTILLE, José Pinheiro. *O Estado racional hegeliano*. In: Revista Veritás. Porto Alegre, v. 56, n. 3, set./dez. 2011, p. 9-25.