

, Leituras da LÓGICA DE HEGEL

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



Esta obra é fruto do primeiro Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel, realizado nos dias 27 e 28 de setembro de 2017, no Auditório do Prédio 5 da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande de Sul, em Porto Alegre. Esse encontro foi idealizado a fim de reunir pesquisadores, estudantes e público em geral interessados nas discussões acerca da filosofia hegeliana, em especial, daquelas que concernem à Ciência da Lógica. Essa obra está sendo traduzida, integralmente, pela primeira vez em língua portuguesa. O primeiro livro, a Doutrina do Ser, foi traduzido em 2016, e o segundo livro, a Doutrina da Essência em 2017. Trata-se de um empreendimento de iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, através do seu coordenador, professor Dr. Agemir Bavaresco e do professor Dr. Christian Iber. A tradução busca ampliar o público leitor de uma das principais obras do pensamento hegeliano, através de um trabalho em equipe que envolve convidados e colaboradores, tais como o professor Dr. Federico Orsini, também da PUCRS, e a doutoranda da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Marloren Miranda, dentre outros. Esperamos que o volume possa contribuir para que as discussões acerca da Ciência da Lógica de Hegel, e dos estudos hegelianos em geral, instiguem a pesquisa e a recepção do pensamento hegeliano.



Leituras da Lógica de Hegel



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

Comité Editorial da

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

Leituras da Lógica de Hegel

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

ϕ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni

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



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 87

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

Leituras da Lógica de Hegel. [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; José Pinheiro Pertille; Marloren Lopes Miranda; Jair Tauchen (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

363 p.

ISBN - 978-85-5696-256-0

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

1. Filosofia. 2. Teoria. 3. Interdisciplinaridade. 4. Ética. 5. Lógica. 6. Hegel. I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação 9

A totalidade e a indeterminidade do Ser como princípio da ciência, a enérgheia19

Adilson Felício Feiler

Idealismo da infinitude hegeliana e Fetichismo da finitude Marxiana35

Agemir Bavaresco

Determinação, constituição e limite na perspectiva dos sistemas complexos: a topologia como assinatura do sujeito biológico..... 59

Alexandre S. Barbosa

O que Hegel propriamente quer com sua *Ciência da Lógica*? Uma pequena introdução à *Lógica de Hegel*.....77

Christian Iber

Deus e o Absoluto 101

Denis Lerrer Rosenfield

Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel..... 121

Eduardo Luft

Do Ser à Medida, da Ontologia à Antropologia.....143

Fábio Mascarenhas Nolasco

Donde vêm os múltiplos? A análise do uno na lógica do ser para si163

Federico Orsini

O movimento da estrutura lógica da linguagem hegeliana atuante nas mediações do silogismo da necessidade (S - P - U; U - S - P; P - U - S).....183

Gonzalo Tinajeros Arce

O ser natural de Marx e o infinito de Hegel 197

Guilherme Habib Santos Curi

Sem *Lógica* e sem estado: reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel orientada para uma teoria da justiça no sentido de Rawls 225

João Gilberto Engelmann

Realidade, Efetividade, Racionalidade 245

José Pinheiro Pertille

O começo do desenvolvimento lógico do pensar 267

Júlio César Rodrigues da Costa

A escrita filosófica hegeliana: acerca da noção de narração-especulativa 299

Marloren Lopes Miranda

A Lógica do Conceito: Entre o Ser e a Essência. 317

Mirian Monteiro Kussumi

Werner Ludwig Euler

Apresentação

Esta publicação é fruto do primeiro Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel, realizado nos dias 27 e 28 de setembro de 2017, no Auditório do Prédio 5 da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande de Sul, em Porto Alegre. Esse encontro foi idealizado a fim de reunir pesquisadores, estudantes e público em geral interessados nas discussões acerca da filosofia hegeliana, em especial, daquelas que concernem à Ciência da Lógica.

Essa obra está sendo traduzida, integralmente, pela primeira vez em língua portuguesa. O primeiro livro, a *Doutrina do Ser*, foi traduzido em 2016, e o segundo livro, a *Doutrina da Essência* em 2017. Trata-se de um empreendimento de iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, através do seu coordenador, professor Dr. Agemir Bavaresco e do professor Dr. Christian Iber. A tradução busca ampliar o público leitor de uma das principais obras do pensamento hegeliano, através de um trabalho em equipe que envolve convidados e colaboradores, tais como o professor Dr. Federico Orsini, também da PUCRS, e a doutoranda da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Marloren Miranda, dentre outros.

O evento realizado em Porto Alegre visou à comemoração da realização desse trabalho inédito e ampliar o debate acerca dos temas hegelianos que fazem parte dessa obra, ainda tão pouco estudada pelo público brasileiro. O evento, assim como a publicação deste volume, contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e com a Editora Fi, e foi organizado pelos professores Dr. Agemir Bavaresco, Dr. José Pinheiro Pertille (UFRGS), pela doutoranda Marloren Lopes Miranda e doutorando Jair Tauchen (PUCRS), em uma iniciativa conjunta do PPG em Filosofia da PUCRS e do Núcleo de Estudos Hegelianos – NEHGL – da UFRGS. Agradecemos a todos os participantes do evento, vindos de diversos lugares do país e do exterior, aos convidados e àqueles que submeteram

trabalhos para apresentação, que disponibilizaram seus textos para serem publicados neste volume. Apresentamos, abaixo, segundo o critério da ordem alfabética dos autores, um breve resumo de cada capítulo do livro tal como seus autores os escreveram.

Adilson Felício Feiler (UNISINOS), em *A totalidade e a indeterminidade do Ser como princípio da ciência, a enérgheia*, escreve: “o ser pensado em sua totalidade, é a realidade 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 nada determinada. Nesta imediatidade se apresenta como poderoso antídoto contra os sistemas totalitários e deterministas. É, por essa razão, o ser indeterminado como aquele modo distinto de ser, que Nietzsche pensa, 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. É, por isso, uma atividade que não se atualiza, uma enérgheia. O fazer-se do ser, *Seiende*, como totalidade indeterminada, é a fonte de onde nasce a ciência.”

Agemir Bavaresco (PUCRS), em *Idealismo da infinitude hegeliana e Fetichismo da finitude Marxiana*, escreve: “as categorias da finitude e da infinitude são explicitadas na *Ciência da Lógica* de Hegel. Entre as duas categorias emerge uma contradição que conduz ao movimento lógico do Ser, da Essência e do Conceito. O finito torna-se infinito pela mediação do real e da ideia. A filosofia é este processo de apresentação da finitude abstrata imediata a infinitude concreta mediata. Há um debate produtivo entre a dialética hegeliana e a interpretação marxiana sobre a contradição da finitude e da infinitude. Este é o problema que abordaremos, começando pelo idealismo da infinitude hegeliana e, depois, trataremos da teoria do fetichismo marxiano. Estes dois temas serão expostos através da estruturação de textos dos dois autores e interpretação conforme o objetivo da pesquisa. O

resultado é um relevante debate para a aproximação metodológica entre Hegel e Marx.”

Alexandre S. Barbosa (UFMG), em *Determinação, constituição e limite na perspectiva dos sistemas complexos: a topologia como assinatura do sujeito biológico*, escreve: “Hegel enfatiza a topologia do algo, descrevendo a dialética de sua progressão em determinação e constituição, e que ainda considera um limite como fronteira de conflito com o outro e um espaço de alteridade dentro do próprio algo delimitado por uma barreira. A partir desses elementos, proponho uma leitura do texto de Hegel em confronto com o que é considerado a identidade biológica do sujeito, sua assinatura e marca de singularidade, definida por uma topologia singular, específica para cada sujeito, de uma rede formada por componentes do sistema imune em um processo constante de reconstrução, e que segue as leis de uma linguagem e um encadeamento lógico específicos. Nesse trabalho, o confronto com o texto de Hegel demonstra a relevância desse autor na elaboração de novas possibilidades dialéticas para a uma topologia da progressão desse sistema. Os principais aspectos dessa progressão, especialmente a produção da alteridade em sua própria estrutura e incorporação da alteridade por semelhança às suas próprias imagens internas constituem uma oportunidade privilegiada para a verificação desse movimento dialético em seus passos fundamentais.”

Christian Iber (PUCRS/Alemanha), em *O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel*, escreve: “O artigo está dividido em três momentos. Primeiramente, expõe-se a problemática: que tipo de ciência é essa *Ciência da Lógica*? Na parte principal é esboçado o programa da *Lógica* hegeliana. Tematiza-se (I) a reflexão sobre a relação da *Lógica* com a *Fenomenologia do Espírito*, (II) a reflexão sobre a relação da *Lógica* com as assim chamadas ciências filosóficas reais, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, e (III) a reflexão sobre a relação da *Lógica* com a tradição da filosofia,

isto é, (1) a relação entre a lógica dialética e a lógica formal, 2. a relação da Lógica e da filosofia transcendental e 3. a relação da Lógica e da metafísica tradicional. Numa perspectiva são abordadas as concepções filosóficas alternativas à filosofia de Hegel: a filosofia hermenêutica e a teoria crítica da sociedade no contexto do marxismo e da teoria crítica da Escola Frankfurt.”

Denis Lerrer Rosenfield (UFRGS), em *Deus e o Absoluto*, questiona: “o que pode bem significar conhecer, racionalmente, o Absoluto e quais são os instrumentos de tal empreendimento? Como pode a razão, unicamente com os seus meios, alçar-se a um tal empreendimento? O que significa conhecer um tipo de existência que se subtrai aos sentidos e à experiência tal como a compreendemos no sentido filosófico não metafísico?”

Eduardo Luft (PUCRS), em *Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel*, escreve: “o artigo busca avaliar as potencialidades e limites da tentativa de trasladar o conceito de ‘espaço lógico’ de sua origem no Tractatus de Wittgenstein para o âmbito do debate contemporâneo em dialética. Cabe aplicar este conceito no contexto da interpretação da Lógica de Hegel? Este tipo de deslocamento mostra-se frutífero para atualização da Ciência da Lógica? É o que veremos.”

Fábio Mascarenhas Nolasco (UNICAMP), em *Do Ser à Medida, da Ontologia à Antropologia*, escreve: “o objetivo do presente trabalho é mostrar como a Ciência da Lógica de Hegel, e especialmente a sua Doutrina do Ser, se alinha fundamentalmente com certa crítica que Mendelssohn e Herder empreenderam, na década de 1760, à ideia leibniziana da língua racional universal (característica universal). Será o caso, aqui, de conceituar essa crítica como um tipo especial de “virada linguística” e, conseqüentemente, de mostrar como tal pano de fundo histórico-filosófico pode inaugurar uma compreensão mais cuidadosa do fundo linguístico-antropológico do conceito hegeliano do puro pensar e, portanto, do nexos entre o começo do Sistema (A Lógica) e o começo da Filosofia do Espírito (Antropologia).”

Federico Orsini (PUCRS/Itália), em *Donde vêm os múltiplos? A análise do uno na lógica do ser para si*, afirma: “minha contribuição está articulada em três partes. Na primeira parte pretendo destacar a novidade da tese hegeliana sobre o uno em relação à metafísica de Platão e de Aristóteles. Na segunda parte, analisarei o processo lógico que, na primeira seção da *Doutrina do Ser* de 1832, justifica a tese em questão. Em terceiro lugar, deter-me-ei na crítica de Trendelenburg ao conceito de negação envolvido na justificação hegeliana da categoria de repulsão e mostrarei os pressupostos tácitos dessa crítica. Na conclusão, apontarei uma abertura ulterior do campo de questionamento do uno em direção a um confronto com a ontologia matemática de Badiou.”

Gonzalo Tinajeros Arce (UFRGS/Bolívia), em *O movimento da estrutura lógica da linguagem hegeliana atuante nas mediações do silogismo da necessidade* (S - P - U; U - S - P; P - U - S), escreve: “no presente artigo será exposto o caminho que faz o pensamento lógico na linguagem hegeliana para se configurar como silogismo racional. Silogismo que é significado por Hegel como o conceito completamente posto, objetivo e racional, e que só aparece mediante as determinações do “Silogismo da necessidade – c. O silogismo disjuntivo”. Nessas determinações estão presentes as relações produzidas na suprassunção da mediação (*Aufhebung der Vermittlung*) de elementos proposicionais na qual cada termo ou elemento está em mediação interna com os outros. O resultado conceitual desta mediação é necessariamente um conceito imediato mediado.”

Guilherme Habib Santos Curi (UFMG), em *O ser natural de Marx e o infinito de Hegel*, escreve: “a crítica a Hegel elaborada pelo jovem Marx toma as ideias de Feuerbach como ponto de partida. Em 1843 em Kreuznach Marx elabora a crítica à filosofia do direito de Hegel a partir da cisão feuerbachiana de ser e pensar. Tal princípio serviu, todavia, para que o autor chegasse a importantes descobertas no que concerne à dinâmica interna

daquilo que Hegel chamou de espírito objetivo, a saber, que não apenas o Estado político, mas a sociedade civil guarda a chave para a compreensão do conjunto da sociedade. Os estudos iniciados em Kreuznach continuam em Paris, no início de 1844 Marx é apresentado à economia política e se põe imediatamente a estudá-la. Os estudos de economia política o levam a conceber, enfim, a sociedade civil como um momento autônomo e autossuficiente da sociedade, ela passava a ser reconhecida como a base sobre a qual todas as demais estruturas sociais se erguem. Esses estudos levaram o autor a rearticular toda a sua noção de ser sensível, agora ele se manifestava como ser natural. O ser não era concebido sob a forma feuerbachiana, ele caminhava, tal como o ser finito conceituado por Hegel na Ciência da lógica, em direção à infinitude.”

João Gilberto Engelmann (PUCRS), em *Sem Lógica e sem Estado: reatualização da Filosofia do Direito de Hegel orientada para uma teoria da justiça no sentido de Rawls*, escreve: “pretendo analisar brevemente o pressuposto de que a Filosofia do Direito pode ser reatualizada de modo a contribuir para as discussões contemporâneas acerca das teorias da justiça, ou mesmo que possa ser convertida em uma teoria da justiça aceitável nos dias de hoje. Para tanto, avalio, considerando a ideia evocada por Honneth (deflacionamento da Lógica e do conceito de Estado), as implicações de se afirmar que a Filosofia do Direito pode ser uma teoria da justiça mesmo que se tenha em pouca conta a Lógica e o conceito de Estado (reatualização indireta da obra de 1821). Por fim, distingo Hegel de Rawls e afirmo que é possível estabelecer relações entre ambos, mas que a Filosofia do Direito não pode ser uma teoria da justiça nos moldes rawlsianos.”

José Pinheiro Pertille (UFRGS), em *Realidade, Efetividade, Racionalidade*, escreve: “do ponto de vista da efetividade do Estado, o que significa ser ele ‘o racional’? E mais, porque seria ele o racional ‘em si e para si’? Qual é o conceito de ‘razão’ que aqui está envolvido? Para responder a essas questões é preciso analisar três

pontos fundamentais: primeiro, analisar a diferença precisa entre realidade e realidade efetiva; segundo, refletir em que sentido a realidade efetiva, em geral, é racional; e, terceiro, estabelecer de que modo o Estado, em particular, em sua realidade efetiva é racional. Essas análises devem trabalhar tanto com o registro lógico quanto com aquele das determinações próprias do espírito objetivo.”

Júlio César Rodrigues da Costa (UNESP), em *O começo do desenvolvimento lógico do pensar*, escreve: “a lógica de Hegel é a ciência do pensar, se atém com o pensamento mesmo e seus desdobramentos, que se inicia com o mais basilar ao conhecimento e ao pensar, isto é, de que as coisas são, e daí se desenvolvem ulteriormente, em três momentos: A. o Ser, puro e indeterminado, pois a determinação é já uma limitação e uma existência específica; B. Nada, pois o Nada se determina da mesma maneira, isto é, ele é puro e indeterminado, pois para possuir limitação ele precisaria ser, mas não-é efetivamente; Ser e Nada se dizem (ou não se dizem) da mesma maneira e são absolutamente diferentes, e por isso, nessa contradição, sua verdade surge nessa relação, isto é; o C. Devir, momento em que estão como unificados mas não eliminados, pois se se eliminassem eliminaria o próprio processo do Devir, que acontece em duas direções, a passagem do Ser ao Nada, o perecer, e a passagem do Nada ao Ser, o nascer ou vir-a-ser. O que vem-a-ser, também se desenrola em três momentos: A., é o ser determinado, início da existência que, porém, não é simples, pois contém em si múltiplos, Ser e Nada na sua relação como Devir, mas deve se desenvolver, se pôr no mundo, onde se depara com outros seres determinados mediante os quais retornam a si; Nesse retorno a si, ele é B. ser-em-si; que retorna a si através de seu ser-outro e, portanto, se coloca na existência mediante um limite dado por sua própria determinação, isto é, ao mesmo tempo em que é ser, existente, ele é também nada, existente até um limite, que, contudo, o define enquanto é o que é; porém, a finitude não é o bastante para abarcar o pensamento, e

por isso deve-se desenvolver ulteriormente, no; C. ser-para-si, ser existente enquanto infinitude que se coloca na finitude, isto é, é plena realização e não realidade limitada. Contudo, podemos pensar aí um problema: no desenvolvimento, ser determinado e outro são ambos determinados enquanto tal na sua relação, de maneira que cada um seja em si mesmo ser determinado e outro e, portanto, pode-se (e dir-se-á) que o desenvolvimento do ser determinado ao ser-em-si e ulteriormente ao ser-para-si mediante a relação do ser consigo mesmo, como processo, não pode por ele ser sabido e conhecido de antemão.”

Marloren Lopes Miranda (UFRGS), em *A escrita filosófica hegeliana: acerca da noção de narração-especulativa*, escreve: “o objetivo deste trabalho é introduzir, de modo ensaístico, a noção de ‘narração-especulativa’ a fim de compreender melhor o modo de escrita dos textos hegelianos escritos a partir da Fenomenologia do Espírito, como a Ciência da Lógica e a Enciclopédia das Ciências Filosóficas. A meu ver, a leitura dos textos hegelianos é um pouco mais clara se compreendemos, em primeiro lugar, que a filosofia, para Hegel, no sentido de um saber absoluto ou ciência, é uma unidade entre lógica e ontologia, isto é, uma unidade entre o pensar e o ser. Essa unidade precisa estar, então, também no modo como ela é expressa: as proposições da filosofia devem ser de forma tal que expressem por ela mesma seu conteúdo – a unidade entre ser e pensar. A unidade entre forma e conteúdo, para Hegel, é expressa por proposições que ele chama de ‘especulativas’, não apenas ‘raciocinantes’: proposições especulativas dão conta do movimento interno do conceito, e, portanto, da unidade entre ser e pensar, enquanto proposições raciocinantes expressariam apenas parte desse conceito, pois sua exposição dele é ‘estática’, sendo necessárias, mas insuficientes para a filosofia. Para tanto, defendo que Hegel escreve textos que pretendem mostrar através deles mesmos esse movimento interno do conceito, e as proposições especulativas formam um texto que não é estritamente argumentativo, no sentido que normalmente compreendemos

como argumentação, mas também apresenta traços narrativos, porque a narração permite expressar o movimento nele mesmo de forma contínua, como uma ‘contação’ de histórias – ou, neste caso, como um contar ou narrar a história do conceito. Porém, essa narração não é um mero contar, mas é preservado nisso o elemento especulativo, próprio da filosofia. Assim, essa história é narrada de forma ‘narrativa-especulativa’ ao longo das obras hegelianas, apresentando o conceito e seu desenvolvimento sob diversos aspectos, como o lógico, o ético ou o político.”

Mirian Monteiro Kussumi (PUC-Rio), em *A Lógica do Conceito: Entre o Ser e a Essência*, escreve: “a *Ciência da Lógica*, por muito tempo considerado o texto mais complexo de Hegel, parece discutir as categorias que constituem a realidade. De fato, dividida entre Ser, Essência e Conceito, a lógica expõe a constituição das coisas no real, como elas se fundam e se estruturam. Mas sendo as estruturas categoriais imanentes ao pensamento, torna-se necessário entender como haveria um movimento de autodeterminação do próprio pensar em sua tentativa de compreender a realidade. Ao se autodeterminar, o conceito aparece como a instância máxima dessa compreensão racional: é aí que o pensamento se engaja absolutamente nessa tentativa de explicar racionalmente as coisas. A partir do conceito como constructo intelectual, é essa dinâmica máxima do pensar que Hegel parece discutir. O presente artigo busca, portanto, compreender como a *Ciência da Lógica* entende o engajamento do pensamento na apreensão do real, tendo as categorias de Ser, Essência e, finalmente conceito, como horizonte. As categorias anteriormente citadas fazem parte da própria constituição das coisas ou seriam estruturas desenvolvidas no e pelo pensamento em sua tentativa de apreender o real? Buscamos, portanto, abordar essas questões tendo em vista o plano organizacional da *Ciência da Lógica*.”

Werner Ludwig Euler (UFSC/Alemanha), em *O início como razão (Grund) na Doutrina da essência da Ciência da Lógica de*

Hegel, escreve: “neste trabalho pretendo investigar, primeiro, a relação entre o problema do início da *Ciência da Lógica* de Hegel (isto é, a relação entre o *ser puro* e o *nada*, ou seja, entre o imediato e o mediato) e a exposição do fim da lógica (desenvolvido no capítulo sobre a *ideia*); segundo, a relação entre a determinação do início e o papel da *razão* (*Grund*); terceiro, a relação entre o *conhecer absoluto* e o *conhecer finito*, especialmente o conhecer matemático. No centro dessa investigação figura a estrutura complicada e a autodeterminação do conceito de razão como uma palavra chave da mediação entre o início da lógica e a progressão do conteúdo lógico. Quanto ao início, existe tradicionalmente uma dificuldade e uma incerteza na compreensão que espero poder dissolver por meio da análise da *razão* e da *ideia*. No fim da lógica, encontramos algumas reflexões importantes sobre o *método* de filosofia e a *dialética*. Ambos têm um significado diferente e servem muito para esclarecer tanto o *sistema* da lógica como o entendimento do início da lógica e da ciência.”

Esperamos que o volume possa contribuir para que as discussões acerca da *Ciência da Lógica* de Hegel, e dos estudos hegelianos em geral, instiguem a pesquisa e a recepção do pensamento hegeliano.

Agemir Bavaresco
José Pertille
Marloren Miranda
Jair Tauchen.

Porto Alegre, dezembro de 2017.

A totalidade e a indeterminidade do Ser como princípio da ciência, a enérgheia

*Adilson Felício Feiler**

Introdução

Pensar um ser imediato é pensar a indeterminidade, ou seja, pensar uma ausência de pressupostos. É, por isso, o mesmo que pensar o início da ciência, que deve ser sem nenhum pressuposto. Somente pensando o ser sem nenhum pressuposto estaremos aptos a dar início ao itinerário da ciência, que, com seus critérios de mutabilidade, falibilidade e falseabilidade, está apta a responder aos desafios que lhe são impostos. Dentre estes desafios destaca-se o fato de tematizar um mundo em constante mutabilidade. Ter o mundo, nestas condições, como objeto não objetificável requer uma capacidade de romper com os grilhões sedimentados sobre conceitos pétreos.

Assim como no campo científico, também no campo moral a imutabilidade dos conceitos atua como narcótico a imobilizar a gama de flexibilidade que requer a ação humana. Pensar um ser que tenha como princípio interno a mutabilidade e a flexibilidade, foi uma grande contribuição que Hegel tem dado ao pensamento, tanto no campo científico como no ético. Herdeiro de um pensamento assentado sobre a necessidade de pensar as mudanças oriundas no campo da ciência, em termos de reflexividade filosófica, a supremacia da égide do dever ser kantiano foi posta por Hegel em termos de mediação e reflexividade.

Para que tal modo de pensar pudesse lograr êxito tiveram que ser colocados sob suspeita todos os seus pressupostos. Pois, assentar a ciência e a ética sobre pressupostos, impossibilita sua capacidade de mediar e refletir. Assim, o quanto mais indeterminado e imediato for o ponto de partida de toda reflexão,

* Doutor em Filosofia/PUCRS. Professor do PPG/Filosofia/Unisinos. afeiler@unisinos.br

seja ela científica ou ética, tanto mais ricos serão os resultados que se podem lograr com elas. O ser, pensado em sua indeterminação e imediatidade, presta-se muito bem a isso. Uma realidade que se impõe, portanto, por sua riqueza e, ao mesmo tempo, sua pobreza. Ou seja, é rica por açambarcar a totalidade do real e existente; e é pobre, por se impor não como algo determinado e sim indeterminado e simples. Dada a importância de que sejam desconstruídos todos os pressupostos estabelecidos pela razão, sobretudo em sua versão cartesiana e positiva, apresentamos também elementos de reflexão que nos aproximam da crítica de Nietzsche à cultura ocidental. Pois, tal como Hegel que pretende iniciar a sua lógica, como forma de pensar a ciência a partir da quebra de pressupostos, também Nietzsche pretende pensar a cultura para além de pressupostos estabelecidos pela moral. Assim, resulta que um ser a nada determinado, desconstruído, despojado daqueles pressupostos da razão ocidental, se presta como base e fonte para refletir o real.

Por sua totalidade e indeterminidade o ser se caracteriza como o todo e o nada, e, por isso, como a *causa essendi*, o princípio de ser, o movimento, como algo próximo à enérgheia de Aristóteles. É pela *ενεργεια* (*enérgheia*) que Aristóteles 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). 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 pelo qual um agente se utiliza para construir a sua subjetividade. O ser, enquanto realidade originária, é, portanto, aquela realidade intermediária entre a potência e o ato; algo que contém em si o princípio da mudança. Como princípio da mudança, ele é capaz de perfazer o caminho da ciência, sempre em constante mudança.

Apresentamos nossa reflexão em torno da realidade genealógica do ser, a primeira seção da lógica da *Enciclopédia das*

Ciências Filosóficas, em seus números 84 e 85, 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, isto é, sua condição de não ser determinado a nada; de ser aberto à infinidade de mudanças e metamorfoses. Princípios, assim, a apresentar elementos que nos colocam na direção de uma aproximação com Nietzsche, no que diz respeito a uma crítica aos pressupostos da razão. Finalmente, tendo presente as dimensões anteriores, a saber, a totalidade e a indeterminidade, a riqueza e a pobreza, 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 enérgeia.

1. A totalidade, a riqueza do ser

Pensar a riqueza de uma realidade é tomá-la como realidade capaz de, por seu intermédio, pensar o todo. Imergir na totalidade equivale a mergulhar em uma realidade na qual não há espaço para divisões e segmentações. No todo a parte perde a sua força e razão de ser. E é justamente deste todo pensado em sua riqueza e infinitude que tem lugar o ser como início da lógica. É, por isso, um início sem divisões e partes isoladas. Contudo, essa mesma parte já é pensada como totalidade.

O todo cabe no ser, ou seja, contém seu sentido no ser. Por isso, o conceito de ser só ganha em consistência e razão na medida em que nada se compreenda fora do ser. Isso não impede, evidentemente, de que o conceito de ser não se vá tornando mais rico em termos de determinações, ou seja, se esclarece, clarifica, se diz de si mesmo, desdobrando-se nesta riqueza que concentra em si mesmo enquanto totalidade. É, assim, um ser que é, e, ao mesmo tempo, está sendo *Seiende*. O ser, enquanto está sendo, se

caracteriza como determinação dialética, ou seja, uma passagem, um ser de outra forma. A cada forma pela qual se passa, mais determinado ele se torna. Porém, para podermos falar sobre determinação de ser, só é possível na medida em que se tematize em sua imediatidade. Quanto mais imediato for, mais despido de atributos, que escondem sua realidade genealógica, ele será capaz de explicitar-se em sua riqueza de ser.

Todo o início é início desde a totalidade do ser pensado em si mesmo. Esta totalidade imediata, mediante a qual não se pode prescindir, sob o risco de operar toda sorte de determinações indevidas e apressadas, é o princípio, a chave, a fonte para o desdobramento de toda a sorte de riquezas manifestas pelo desdobramento dialético. Um desdobramento que se apresenta, por um lado, como um “pôr-se para fora”, ou seja, uma determinação progressiva e gradual, em que se vai expressando a riqueza outrora oculta no interior do ser e, por outro, um “pôr-se para dentro de si”, ou seja, uma reflexividade e um reconhecimento da riqueza do que é o ser. Neste vaivém dialético, o ser vai mostrando sua riqueza, sempre como passagem, ou seja, como desdobramento e explicitação do ser como totalidade.

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

Toda a referência ao ser traz, também, a sua diferença, ou seja, falar de totalidade é incluir tudo o que nele faz parte: a igualdade e a diferença. Assim, quando falamos em totalidade, falamos da imensa gama de diferenças que podem estar contidas no ser. E é, justamente, pela imensa diversidade presente junto ao conceito de ser, que estamos aptos a falar de totalidade. Esta imensa diversidade de determinações, tanto as determinações do ser como as determinações lógicas em geral, compõe a totalidade

que denominamos de absoluto, aquelas que usamos para empregar como “definições metafísicas de Deus.” Embora falar de determinações metafísicas do absoluto implique uma natureza de pensamento enquanto tal, também se pode incluir todos os pensamentos de uma forma geral, pertencentes à lógica em geral. Assim, não somente as determinações do infinito, mas também as determinações do finito fazem parte da imensa variedade de determinações que, juntas, compõem a totalidade do ser.

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

2. A indeterminidade, a pobreza do ser

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

depende, pois, de sua capacidade de indeterminar-se frente à realidade das leis, dos dogmas e mandamentos.

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

Eis, portanto, o sentido para que o ser mantenha a sua dimensão de indeterminidade, o ser o começo da ciência, o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: o fundamento da ciência. O começo é lógico, o puro pensar. Este começo, como pura imediação, só é possível apartir da crítica daqueles pressupostos da razão kantiana, porque se lidamos com pressupostos, caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que se deriva mediante este. Nesta altura de nossa reflexão, em que nos debatemos com a problemática dos pressupostos frente à questão da imediatidade do ser, consideramos importante trazer alguns aspectos da leitura que Hegel faz já em seus escritos de juventude, bem como ver que Nietzsche, em seus escritos de maturidade, comparte em grande parte como essa leitura. O pressuposto fere o rigor da ciência, de uma: “[...] Gaia Ciência do experimento destemido e a boa vontade

de aceitar novas evidências e abandonar posições prévias.”¹ Ao invés de fundar uma nova fé, é nessa Gaia Ciência que Nietzsche estabelece os fundamentos de seu pensamento alegre, desvinculado daquele caráter sombrio do pensamento de Schopenhauer, desvencilhado dos antigos valores, aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade). Hegel, por sua vez, traz esboçados, de maneira não sistemática, os pilares desta luta contra o dualismo, no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, que se expressa, principalmente, em duas dimensões: uma leitura arbitrária e irrefletida da *lei judaica*, considerada pelo filósofo como algo estranho, ou seja, como incapaz de retornar sobre si como espírito auto refletido; e o *dualismo kantiano* entre sujeito e objeto, de modo que o sujeito, pelas suas faculdades do entendimento, realiza o movimento do conhecimento, um conhecer, portanto, limitado por essas mesmas faculdades do entendimento, e, por isso, dual. Estes rasgos de dualismo são constatados por Hegel na cultura judaico-cristã, com o intento de ultrapassar o determinado para atingir o indeterminado, mediante o projeto de reconciliação. Nietzsche, por sua parte, supera o dualismo em seu manifesto anticristão, rompendo as tábuas antigas e fossilizadas de valores que respondem, segundo a visão do autor, pela decadência na qual tem mergulhado a cultura. Por essa razão, tanto Hegel como Nietzsche, enfatizam a importância do Judaísmo para a origem do Cristianismo, no sentido de negar, no Judaísmo, o seu estranhamento moral da lei em nome de uma ética que é uma prática, um projeto de transvaloração dos valores. Portanto, pela reconciliação ou pela transvaloração, ambos os autores procuram ultrapassar o dualismo da cultura ocidental para, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), abrir-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). Por ser dual, esta cultura incorre na dificuldade de enfrentar o destino, sob o perigo de resignar-se a este último. Diante de tal situação, Hegel enfatiza o aparecimento de Jesus

¹ KAUFMANN, 1968, p. 86.

como aquele que enfrenta o destino², com espírito não resignado, mantendo-se fiel ao seu projeto. Jesus é aquele que, pelo amor, reconcilia o que uma determinada concepção de lei separou. É nesta esteira da reconciliação que queremos mostrar como Hegel, já neste período, abraça a tarefa dialética da superação do dualismo no Ser, que é a unidade sujeito e objeto, passando pelo desdobramento e oposição na *Vielfältigkeit* (diversidade).

A reconciliação hegeliana, no amor, se apresenta, em Nietzsche, como acolhida jubilosa ao destino, partindo de uma afirmação que é potencialidade, o grande intento de Nietzsche, mas que só terá efeito se contar com um momento posterior: a passagem pela negação, que destrói as antigas tábuas. Por isso, a negação se abre ao diferente e múltiplo para, num terceiro momento, afirmar novas tábuas, novos valores transvalorados, já refletidos, que irão restituir à cultura o seu diferencial e valor: a vida, que torna gaia a ciência.

Tanto Hegel como Nietzsche, em seu esforço de partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: “[...] um *ser* de outro modo” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade), a fim de constituir uma cultura fundada em novos valores. Esta é uma “[...] perfeita “manifestação do ser” e uma “profundidade de felicidade”, não como oposição dolorosa e sombria, mas como pintura necessária de uma luz que atua além do rio. Insiste-se, assim, na recordação da visão de Damasco de Paulo”³: de que é possível e necessário atingir um outro modo de ser, do qual se desprende um ser imediato, indeterminado. Um modo de ser que

² Hegel tem, na figura do Jesus histórico, aquele que traz Deus para a história, ou seja, introduz a contingência (entendida como aquilo que é possível) em Deus que, até então, era tida como entidade estranha. Por assumir a contingência histórica, Jesus é aquele que parte da realidade mais imediata, do próprio contexto então vivido: “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

³ BISER, 2003, p. 276

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). Este modo de ser também se expressa como eterno retorno, como 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. Tal modo de ser, que se atinge ao se negar o que nele é inautêntico, se traduz, em Nietzsche, como um fazer, ou seja, uma ação, uma prática, um ethos original que se abre para a *Vielfältigkeit* (diversidade), por onde a ciência procura se pautar a fim de se tornar gaia, isto é, uma boa nova frente à má nova. Aquele ser puro, imediato e potencial se exterioriza em sua negação, como um outro dele mesmo, abrindo-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). É o momento da distância, da crítica, do pôr-se em marcha frente ao estranho, ao decadente, ao baixo e indefeso. É o momento do esvaziar-se dos pressupostos que todo um conjunto de leis e mandamentos pode condicionar. Pergunta-se: diante disso, como se empreende essa luta? Como se mostra esse ser imediato que se exterioriza? Como se resolve o encontro entre o ser que se mostra como totalidade e riqueza e como indeterminidade e pobreza?

3. O movimento, o ser como enérgheia

Pela trajetória realizada em torno da questão relativa tanto à totalidade do ser como à 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, podendo corresponder melhor à condição de ser o princípio da ciência que tem como critério, em seu estatuto, o de ser mutável e falseável. Ela está entre o ser e o nada, e, por essa

razão, o movimento caracteriza melhor o seu chamado pressuposto.

Esse pressuposto necessita ser a nada pressuposto, ou seja, um estágio intermediário entre a potência e o ato que 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, - o que já vimos -, 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, ou seja, 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.”⁴ Mais adiante, Aristóteles diz que “potência e atualidade se estendem para além de casos que envolvem uma referência ao movimento”⁵; culminam, por isso, na *enérghēia*. Esta é comparada com a *δυναμις* (potência)⁶ e com a *ἔξις* (condição ativa, estado)⁷, e às vezes com a *κίνησις* (movimento ou certa mudança)⁸. 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 a *enérghēia* como *Wirklichkeit*, atividade,

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica VIII.vi.* 1045b, p. 820

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica IX,* 1046a, p. 820

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica V. ix.* 1019a, p. 765

⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica Ética a Nicômaco I.vii.* 1098b, p. 944

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica IX.iii.*1047a, p. 812

aplicada a tudo o que muda, não a uma realidade finalizada, mas em processo incessante de construção da subjetividade que põe em ação os pensamentos, vinculando-os com as paixões e impulsos. Trata-se de 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 visando um novo retorno, cujos movimentos sucessivos constituem “[...] a energia vitoriosa do artista” (NIETZSCHE, FP Outono 1997-9, 9, 43 (33), p. 21). A *énérgheia*, como realidade que atua em forma de atividade, segundo a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que engaja as paixões e os impulsos, aproxima Hegel e Nietzsche porque ambos estão interessados na forma como a tensão mantém juntos o que parece serem dois termos opostos. No entanto, eles se diferenciam um do outro no acento dado nesse processo: em Hegel, *énérgheia* é reconciliação no amor, mediante o cumprimento do destino exibido pela harmonia do todo do universo que inclui pensamento, paixões e impulsos, portanto um acento racional metafísico; em Nietzsche, pela sublimação de dois pólos contrastantes (Apolo e Dionísio), que só pode ser realizada mediante a arte: um acento estético. Logo, tanto a estrutura universal do agir humano racional, como a estética, se constituem em estruturas universais abertas a uma lógica não puramente racional, que acompanha esse desenvolvimento, por ser influenciada pelas paixões, isto é, pela plenitude vital.

A *énérgheia*, como estrutura universal dos agentes humanos, culmina numa lógica que inclui a razão e as paixões, o gosto pelo devir e suas consequências, sua abertura à plenitude da vida, a liberdade em acolher o inevitável em todo o fato pela fórmula: *amor fati*⁹. A lógica que acompanha a *énérgheia*, em Nietzsche, se aproxima da relação de amor e ódio, ou seja, a lógica das paixões; por isso, em Hegel e Nietzsche, quando uma forma de viver se torna insuportável, ela sucumbe e dá espaço para uma

⁹ RICHARDSON, 1996, p. 210

nova forma: um processo de plenitude de vida que, a cada forma que assume (*enérghēia*), atinge novos pontos culminantes e novos ciclos se completam (*entelécheia*). Pode-se perguntar, diante disso, a dialética hegeliana pode ser pensada como antecipação da filosofia trágica nietzschiana? Não estaria implícita, à dialética, o movimento contínuo de forças, não sendo concebida como um ponto final, mas como oscilações que caracterizam a vida e suas vicissitudes?

Como tratamos em nossa reflexão do jovem Hegel, que não possui ainda uma dialética sistematizada, mas apenas um esboço vitalista da mesma, não é, por isso, nossa intenção uma aproximação do sistema dialético de Hegel e Nietzsche, mas apenas aqueles conceitos e elementos de caráter metodológico fundamentais, que são base para a sua crítica à moral cristã.

Pensar a ciência implica em proporcionar um caminho que afaste todos aqueles pressupostos que impedem a trajetória da flexibilidade e do movimento próprio do conhecimento. É que a base, em que se assenta a reflexão, é o todo, no qual não pode haver divisões; um todo que se mostra em sua realidade genuína, indeterminada e sem pressupostos, e que tem a força como atividade, sempre em processo como seu destino.

Considerações finais

Ao realizarmos estas análises sobre a realidade do ser na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, ficou bastante evidente, desde logo, que tratar sobre a questão do ser em Hegel implica considerar a sua obra em seu conjunto, razão pela qual também trouxemos elementos de seus escritos de juventude. Além disso, ousamos apresentar alguns pontos de aproximação com Nietzsche em torno a algumas problemáticas que circundam o ser, a saber, a quebra da sua dogmaticidade e inflexibilidade. Para obter seu estatuto científico o ser não pode enrijecer-se em dogmatismos e legalismos, pelo contrário, deve estar aberto a sua dimensão de

universalidade e indeterminidade, requisitos necessários para que o ser salvasse a sua dimensão de atividade, de capacidade, quer dizer, de potencialidade.

Como totalidade, o ser se expressa em sua realidade de nada excluir, ou seja, no ser, o todo se encontra em sua mais perfeita magnitude. E nesse todo o ser se mostra como riqueza tal que nele não habita divisão alguma. O todo, que é o ser, se apresenta como um conjunto unitário de diversidades que se implicam mutuamente num sistema em redes, que se expressa em se pôr para fora e em se recolher para dentro, refletindo-se. Neste movimento de pôr-se para fora e recolher-se para dentro, o ser vai se constituindo como ser, pois assim como o ser já é uma realidade completa, também, vai-se fazendo enquanto tal. Por essa razão, além de ser uma riqueza total, o ser é também uma indeterminidade, e, por isso, uma pobreza. E graças a essa dimensão de pobreza e indeterminidade, o ser é capaz de sempre ir-se fazendo, de não estar determinado a nada, livre de sistemas dogmáticos e totalitários. A pobreza do ser revela a sua inocência, e, por isso, a sua liberdade, quebrando e desconstruindo os muros dogmáticos que a civilização ocidental ousou edificar, tal como Nietzsche, anos depois de Hegel, refletiu. O quanto mais indeterminado for o ser, tanto mais capaz será de transpor os diversos limites que dogmas e ideologias têm imposto sobre a cultura e a sociedade. Abre-se, 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, indeterminidade que a nada se determina, movimento, disposição potencial para ser, *Seiende*.

Como força a nada determinado e a tudo aberto, o ser é liberdade. E só como liberdade é capaz de ser base e fonte para a ciência, respondendo aos seus requisitos de mutabilidade e falseabilidade. O ser se revela, assim, como uma totalidade indeterminada em rede. Ou seja, um todo que, embora completo

em si, está aberto a determinar-se, já que, como realidade indeterminada em seu começo, não está atrelado a nenhum sistema dogmático e ideológico.

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

BISER, Eugen. *Paulus: zeugnis, begegnung, wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. IN: HEGEL, G. W. F. *Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994.

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

_____. *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.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____. *Genealogia da moral: uma Polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

_____. *A gaia ciência*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

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

Idealismo da infinitude hegeliana e Fetichismo da finitude Marxiana

*Agemir Bavaresco**

Introdução

Há uma contradição entre infinitude e finitude, que em Hegel recebe sua elaboração na forma de um idealismo realista, enquanto Marx a elabora como um realismo idealista ou racional. Para Hegel, toda a filosofia é um idealismo pois a finitude alcança a infinitude na mediação da ideia, ou seja, o finito se torna infinito através de um processo de suprassunção que o torna conforme ao seu conceito. Para Marx, a filosofia do fetichismo da mercadoria explicita a finitude dos objetos produzidos pelo trabalho humano. Uma mercadoria finita, produto da mão humana, torna-se, por assim dizer, um fetiche infinito ao ingressar na rede das mercadorias. O realismo racional de Marx explicita em *O Capital* que o fetiche da infinitude da mercadoria é finito, ou seja, demonstra a finitude da mercadoria. Em que sentido uma mercadoria, que é finita por definição, torna-se infinita ao inserir-se numa rede de mercadorias, quer dizer, no mercado? De que tipo de infinitude se trata? Por que essa infinitude tem um caráter de fetiche da mercadoria? *O Capital* descreve a idealidade do mundo das mercadorias que se tornam fetiches infinitos na sociedade capitalista, porém, Marx prova sua finitude, na medida em que apresenta sua articulação interna e os mecanismos de produção e circulação das mercadorias. Apresentamos, em primeiro lugar, o idealismo da infinitude em Hegel, e, depois, o idealismo da mercadoria como fetiche e a racionalidade da finitude da mercadoria em Marx.¹

* Doutor em Filosofia pela Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Professor de Filosofia/PUCRS. <abavaresco@puhrs.br>

¹ Registramos nossos agradecimentos aos colegas Christian Iber e Federico Orsini pelos comentários e observações feitas sobre o texto.

1 – Idealismo da Infinitude hegeliana

O idealismo de Hegel afirma que tudo está suprassumido no pensar, inclusive o próprio sujeito pensante. Não apenas o finito é ideal, mas também o ser para si é ideal, no qual o finito é ideal ou está suprassumido. Tudo está no pensar. O ser para si é um ser que apenas pensa a si mesmo.² O ser para si puro é o ser que apenas é como ideal, como suprassumido em si mesmo. Não há nada real fora do pensar. O real deve ser, portanto, reconstruído, ou se quisermos conquistado a partir do pensar. O idealismo de Hegel é para Marx um niilismo consumado, como Jacobi já acusava o idealismo transcendental de Fichte de ser um niilismo. Ao contrário, Marx pretende manter a natureza não eliminável do finito, conforme afirma Iber (2013).

O idealismo de Hegel é também um realismo, mas um realismo a partir do idealismo, ou seja, um idealismo absoluto. Parece-me, diz Iber, que o materialismo de Marx não é simplesmente uma inversão do idealismo. Marx defende, também, uma unidade do realismo e do idealismo. Talvez se possa dizer, um realismo que contém em si a dimensão idealista, um materialismo racional. Nesse caso, o que é um materialismo racional? A grande questão é, segundo Iber, como se pode relacionar a discussão sobre o idealismo e realismo de Hegel e Marx com a crítica de Marx ao fetichismo dos objetos econômicos no capitalismo? Para elucidar esse problema reconstruímos a Observação 2, sobre o Idealismo, na segunda edição da *Doutrina do Ser* de Hegel (2016, p. 160 -162).

² Federico Orsini (2017) faz o seguinte esclarecimento a respeito do ser para si como pensamento de si mesmo: do ponto de vista da Lógica, todas as formas do ser pensam a si mesmas, porque a Lógica é pensamento conceituante de pensamentos (as categorias). O que caracteriza o “ser para si” na Lógica é a suprassunção da relação de alteridade entre ser finito e ser infinito. No âmbito da filosofia como sistema (Lógica e filosofia real), pode-se dizer que “ser para si” é o ponto de vista do espírito, especificamente, do espírito consciente de si, que traz à tona as categorias que atuam de modo inconsciente na natureza. Nesse sentido, o espírito é ser que pensa a si mesmo, ou seja, reflete, enquanto a natureza é ser que ainda não reflete sobre seu agir. Mas, do ponto de vista da Lógica, o “ser” que age na natureza e no espírito é a Ideia, não apenas o ser que constitui o objeto da *Doutrina do Ser*.

1.1 - Estrutura do texto: O idealismo

O texto é composto de dois parágrafos que se localiza na 1ª seção, no 2º capítulo: O ser aí, do item C: A infinitude. O idealismo pode ter três expressões, segundo Hegel, o idealismo na filosofia, na religião e como espírito subjetivo.

1º parágrafo, p. 160 – 161: *A filosofia é um idealismo*

a) Finito e ideal: o idealismo tem sua constituição nesta afirmação: “O finito é ideal”. Em outras palavras isto significa que “o finito não é um ente verdadeiro”. Então, “a filosofia é essencialmente idealismo”. Este é o princípio da filosofia e ela precisa verificar em que medida ele está efetivado.

b) Idealismo X realismo: a oposição entre filosofia idealista ou realista não tem importância. A filosofia não pode atribuir a um ser aí imediato a verdade, pois ele precisa ser elevado ao seu ideal. Os princípios da filosofia antiga (água, átomos) ou moderna “são pensamentos, universais, ideais” e não coisas e/ou algo sensível que podem ser encontrados imediatamente.

c) Coisas singulares e ideias: as coisas singulares e sensíveis na medida em que são postas na sua idealidade precisam ser suprassumidas conforme o seu princípio ou conceito. A teoria da infinitude mostrou que o ideal é o concreto verdadeiro, porém, ele passa por um processo de idealização através de seus momentos suprassumidos na ideia.

2º parágrafo, p.160 – 161: Idealismo subjetivo

a) Ideal e representação: Hegel afirma que o uso do termo ‘ideal’ se refere ao nível da representação e da imaginação.

b) Idealismo subjetivo: o Eu tem o ser aí real, o ser externo de modo ideal na consciência, sob a forma da representação, isto é, um conteúdo de um sujeito.

c) Idealismo sistemático da subjetividade: este idealismo afirma a subjetividade como sendo a única forma verdadeira em oposição a forma objetiva ou a realidade do ser aí externo. Hegel afirma que este idealismo é formal, pois ele não leva em

consideração o conteúdo do ato de representar. Isto reduz o seu conteúdo à finitude.

d) Subjetividade X objetividade: esta oposição da forma conduz à finitude. Porém, o conteúdo como é assumido na sensação, intuição, representação, contém as finitudes que ainda não foram eliminadas. A oposição na forma subjetividade e objetividade exclui seu conteúdo e com isso permanece na finitude.

1.2 – Idealismo da infinitude

Para Hegel a filosofia é um idealismo na medida em que ela precisa reconhecer que o finito em si não é o verdadeiro, mas precisa conformar-se à ideia. Nesse sentido, o idealismo hegeliano é próximo ao de Platão, porque o finito não pode ser absolutizado, mas precisa de mediação para tornar-se outro, isto é, infinito. Em outras palavras o finito não contém apenas a realidade, mas a idealidade, no sentido, de que “ele não tem sua verdade em seu subsistir por si, mas no interior do infinito em que ele mesmo se suprassume. O finito é uma determinação diferente, mas não independente, do infinito” (ORSINI, 2017, p. 3). Por isso Hegel, critica tanto a filosofia idealista moderna representada por Kant e Fichte, como a filosofia realista em Jacobi. O ideal é o concreto que engloba em si os momentos do finito e do mau infinito incluídos no todo.

O idealismo na filosofia através da Lógica hegeliana supera o dualismo moderno entre ontologia e epistemologia. Kant com seu idealismo subjetivo e formal separa o ser do pensar. Para Hegel o ser e o pensar estão unidos na idealidade do finito. Isto não significa que o não ser do finito implique que as coisas não existam. O capítulo sobre o ser aí explicitou as estruturas lógicas de todas as coisas finitas. Assim, nas demais partes da *Lógica*, a finitude – que é a estrutura lógica de qualquer coisa finita – terá novas determinações e novas categorias: existência, fenômeno, contingência, objetividade.

O problema da separação entre ontologia e epistemologia é resolvido por Hegel ao elaborar um modelo que não fica mais dependente da pressuposição de que o pensamento está preso à consciência ou a um “eu penso”. Isto não significa eliminar o problema do acesso mental ao mundo empírico através da consciência ou das ciências finitas, porém, isto já foi resolvido com a *Fenomenologia*.

A filosofia especulativa hegeliana não aceita como um pressuposto autoevidente que as coisas finitas como objetos estão desde sempre contrapostas a nós, obrigando-nos a atravessar a distância que nos separa daquilo que eles são em si. “O filósofo especulativo compreende que as coisas são objetos reais, independentes da ‘mente’, cuja estrutura ontológica é idêntica ao pensamento objetivo de ‘ser algo’, ‘ser finito’ e ‘ser espaço-temporal’” (ORSINI, 2017, p. 4). Não há necessidade de ter acesso às coisas, diz Orsini, para descobrir suas estruturas ontológicas, basta apenas tornar explícitas as estruturas que estão implícitas no pensamento do ser puro. De fato, a “descoberta” das categorias pressupõe que haja um intercâmbio entre sujeito e objeto, consciência e mundo. Mas o ponto é que esse pressuposto genético da consciência finita não pode ser absolutizado, tornando-se o ponto de vista que rege a Lógica.

O estudo da Lógica tem certamente como suas pré-condições o surgimento da consciência e sua abertura constitutiva ao mundo efetivo, mas, uma vez que o sujeito finito resolve considerar as estruturas do mundo efetivo, as ditas pré-condições precisam ser suspensas e progressivamente reconstruídas por meio da Lógica. Por causa disso, elas não estabelecem o fundamento determinante da verdade das categorias que a Lógica vem apresentando. Em outras palavras, as pré-condições genéticas do estudo da Lógica não são “condições de possibilidade” do conteúdo da Lógica, afirma Orsini.

O pensamento não está mais preso à exterioridade da separação entre forma e conteúdo. Hegel abandonou esta

pressuposição de que as coisas se contrapõem ao pensamento; isto enreda o pensamento aos problemas tradicionais epistemológicos do ‘acesso’ ao real; ao contrário esses problemas recebem uma solução definitiva na “Lógica ontológica de Hegel” (ORSINI, 2017, p. 4).

2 - Fetichismo da mercadoria em Marx: Da Infinitude à Finitude

Na teoria do fetichismo da mercadoria, Marx apresenta como emerge o aparecimento da mercadoria. Ou seja, o fetichismo é uma forma de aparecimento da mercadoria que gera simultaneamente uma aparência. Ele mostra que a mercadoria, o dinheiro e o capital apresentam relações sociais entre pessoas que se realizam por meio de coisas. Trata-se de relações sociais estabelecidas entre objetos naturais e objetos produzidos. Elas geram a aparência que esses objetos são o fundamento das relações. Esse fenômeno é mediado objetivamente, ou seja, as relações estão objetivamente mediadas. Por isso surge a objetivação das relações sociais, isto é, relações de dominação social aparecem como obrigações objetivas. A tese de Marx em síntese é a seguinte: as relações sociais são relações de dominação que geram o aparecimento das coisas que dominam as pessoas. Ou seja, a mediação objetiva da dominação social pela mercadoria/dinheiro é um aparecimento objetivo. E as relações do modo de produção capitalista são, portanto, objetivadas ou coisificadas (ver Iber, 2013).

2.1 – Estrutura do texto: O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo³

Aqui é decisiva uma distinção conceitual, para a qual chamou a atenção o estudioso italiano de Marx, Riccardo Bellofiore, entre “caráter de fetiche” (*Fetischcharakter*) da mercadoria e “fetichismo” (*Fetischismus*). O caráter de fetiche da mercadoria é a natureza objetiva, reificada e alienada da realidade da sociedade capitalista. O “caráter de fetiche” é o aparecimento do capitalismo, uma “Erscheinung” de sua essência, que é simultaneamente lógica e histórica.

Ao contrário, o “fetichismo” diz respeito à possível atitude mental dos agentes envolvidos na sociedade capitalista. Fetichismo é a atribuição de propriedades sociais às coisas como se fossem propriedades naturais das próprias coisas. O “como se” aponta que o fetichismo é uma aparência enganosa, um “Schein” que esconde a essência social das propriedades das mercadorias.

Porém, Bellofiore destaca que a aparência é enganosa, apenas se a troca de propriedades sociais por propriedades naturais pretende colocar-se fora da relação social do capital ou naturalizar as relações capitalistas, considerando-as como formas universais (iguais em todos os tempos) da sociedade. Dentro da realidade capitalista, as propriedades sociais tendem a tornar-se efetivamente propriedades das coisas. Em outras palavras, o fetichismo é 'objetivo' (ou seja, impõe-se por trás das costas dos agentes sociais), porque é induzido pelo próprio "caráter de fetiche" das mercadorias (BELLOFIORE, 2014, pp. 164-188).

Balibar propôs uma leitura ontoepistemológica do item 4. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, do Capítulo 1 – A

³ O filósofo francês Étienne Balibar que foi aluno de Louis Althusser do qual recebeu influência na leitura das obras de Marx, coordenou um seminário em homenagem aos 150 anos da publicação de O Capital, vol. I, em Londres junto à Kingston University, no “Centre for Research in Modern European Philosophy” (CRMP), de janeiro a março de 2017. Nós participamos deste seminário e, por isso, algumas das ideias, aqui apresentadas, são o resultado dos debates instigantes de tal curso.

mercadoria, da seção I. Mercadoria e dinheiro. O ser da essência do capital aparece num modelo ontológico de estrutura de relações sociais. Há uma inversão que ocorre entre a intersubjetividade e a interobjetividade, isto é, na intersubjetividade temos diferentes seres humanos em trabalho social em que a dimensão comum articula uma comunidade de relações. Enquanto que na interobjetividade social a relação dá-se entre o mercado e a circulação de objetos. Há uma inversão do polo intersubjetivo para o interobjetivo, pois passa-se de relações comunitárias entre sujeitos para relações de inversão do real em que a relação se dá entre indivíduos isolados como propriedade privada (Ver Marx, 2013, §§ 3 e 4, p. 147).

Apresentamos a seguir a estruturação do texto marxiano que para melhor compreensão o dividimos em vinte e dois parágrafos.

1º parágrafo, p. 146: Aparência da mercadoria

- A mercadoria aparenta ser imediatamente algo óbvio, porém, é uma coisa complexa de sutilezas metafísico-teológicas.

- Propriedades da mercadoria: Ela é o produto do trabalho humano para satisfazer as necessidades humanas, ou seja, trata-se de um valor de uso.

- O ser humano muda as formas da matéria natural segundo o que lhe é útil. A mesa continua a ser madeira, porém, quando emerge como mercadoria, ela se transforma como uma coisa que transcende os sentidos: uma “coisa sensível-suprassensível” (§ 1, p. 146).

2º parágrafo, p. 146-147: Mercadoria é o produto do trabalho

- O caráter místico da mercadoria não decorre da natureza da determinação do valor e nem de seu valor de uso.

1) Os tipos de trabalhos úteis são um fato fisiológico ou funções do organismo humano.

2) A determinação quantitativa do valor é sua duração ou quantidade de trabalho para produzir os meios de subsistência. A qualidade do trabalho é diferente de sua quantidade.

3) Quando as pessoas trabalham umas para as outras, o trabalho assume uma forma social.

3º parágrafo, p. 147: *Enigma da mercadoria*

- O enigma da mercadoria surge da própria forma da mercadoria assim construída:

- A medida da força humana de trabalho é a quantidade de trabalho transferido para os produtos, isto é, as mercadorias, que expressam a igualdade dos trabalhos materializada na igual objetividade de valor dos produtos do trabalho.

- As relações entre produtores aparecem sob a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.

4º parágrafo, p. 147-148: Fetichismo ou a autonomia do mundo das mercadorias

- A forma da mercadoria é caracterizada por Marx como "misteriosa" e com a analogia do "nebuloso mundo da religião".

- A mercadoria reflete duas dimensões: (i) reflete o trabalho social objetivo dos trabalhadores; (ii) reflete a relação social dos produtores e a soma total do trabalho, ou seja, a relação social entre os objetos. Essa relação existe separada e fora dos produtores. Temos aqui uma substituição ou inversão entre as relações sociais do trabalho e a relação dos objetos, de acordo com Marx, "os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis e, ao mesmo tempo, suprassensíveis ou sociais" (ver p. 147). As relações sociais entre os seres humanos nos seus trabalhos são mediadas pelas relações entre os seus objetos produzidos: as mercadorias. As relações pessoais são mediadas objetivamente através das mercadorias.

- O conhecimento humano e a mercadoria: O processo de conhecimento é a relação entre objetividade e subjetividade. Marx compara como as coisas naturais se refletem na percepção sensível

e como os produtos do trabalho enquanto mercadorias aparecem na consciência do ser humano.

- A analogia com o mundo nebuloso da religião: Os produtos do cérebro humano aparecem como figuras autônomas no mundo da religião. O mesmo processo ocorre no mundo das mercadorias: Marx afirma: “a isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (ver p. 148).

5º parágrafo, p. 148: O fetichismo e a sociedade capitalista

- O fenômeno do fetichismo do mundo das mercadorias surge na sociedade capitalista ou na relação de trabalho capitalista.

6º parágrafo, p. 148: Mercadorias e relações reificadas

- Objetos de utilidade, mercadorias e produtos do trabalho: os objetos de utilidade se tornam mercadorias porque são produtos do trabalho de indivíduos privados. O trabalho de todos os indivíduos forma a totalidade do trabalho da sociedade.

- Trabalho privado, mediação e produtos de intercâmbio: a característica social específica do trabalho privado aparece apenas na troca dos produtos pelos produtores. O trabalho do indivíduo particular aparece no ato de troca entre produtores, mediado através dos seus produtos.

- Pessoas, coisas e relações sociais reificadas: a relação social entre o trabalho privado não aparece como relação social direta, mas sim como relações sociais reificadas, isto é, “entre pessoas e relações sociais entre coisas” (§ 6, p. 148).

7º parágrafo, p. 148: A medida comum - Trabalho abstrato

- O produto do trabalho torna-se uma objetividade pela troca, o qual adquire a objetividade social uniforme como valor. O trabalho do produtor individual adquire o caráter social: a) Por um lado, o tipo útil de trabalho satisfaz uma necessidade social no ramo da divisão social do trabalho; b) Por outro lado, todo tipo particular de trabalho privado útil pode ser trocado com todos os

outros tipos de trabalho privado útil. Ou seja, os trabalhos particulares satisfazem uma necessidade social, apenas se eles são trocáveis com outros tipos de trabalho que tenham o mesmo valor.

- A medida da troca é a igualdade entre diferentes tipos de trabalho. A única característica que eles têm em comum é a “força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (ver p. 149).

- O caráter socialmente útil do trabalho privado é refletido na forma em que o produto do trabalho deve ser útil para outros. O caráter social da igualdade dos vários tipos de trabalho se reflete na forma do caráter de valor comum. Essa qualidade comum como valor é transferida em coisas diferentes como produtos do trabalho.

8º parágrafo, p. 149: *Valor e Trabalho*

1) A troca de mercadoria tem sua equivalência no trabalho humano homogêneo, ou seja, valor. Os seres humanos estão inconscientes dessa realidade, porque o valor transforma todos os produtos do trabalho como hieróglifos sociais. Eles tentam decifrar o segredo de seu próprio produto social.

2) O valor como o trabalho humano gasto para produzir as mercadorias marca o modo de produção capitalista.

9º parágrafo, p. 9, p. 149 – 150: Grandeza do valor pelo tempo de trabalho – um segredo

1) Em que proporções os produtos podem ser trocados? O valor dos produtos é estabelecido pela magnitude do valor. A magnitude varia de forma contínua, independentemente, da vontade dos trocadores. “Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (p. 150).

2) Os diferentes tipos de trabalho privado são reduzidos às proporções quantitativas, isto é, “o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe”, e “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” (p. 150).

10º parágrafo, p. 150: Modo de apresentação e forma de Dinheiro

1) A reflexão sobre o modo de apresentação do capitalismo: A análise científica sobre as formas da vida humana segue o oposto do movimento real ou histórico. As mercadorias e a sua circulação estão historicamente prontas: A análise dos preços das mercadorias - determinação da magnitude do valor – é a expressão comum de todas as mercadorias em dinheiro. Agora, a reflexão começa “após a festa” (*post festum*), afirma Marx.

2) Forma de dinheiro ou forma equivalente: esta forma final do mundo das mercadorias, a forma de dinheiro, esconde o aspecto social do trabalho privado e as relações sociais entre os trabalhadores. Portanto, essas relações aparecem como relações entre objetos materiais. O dinheiro é a encarnação universal do trabalho humano abstrato: “É justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados” (§ 10, p. 150). Quando os produtores de casacos trazem essas mercadorias em relação ao linho, ou com o ouro ou a prata que é o equivalente universal, a relação entre o trabalho privado e o trabalho social da sociedade aparece como forma de dinheiro.

11º parágrafo, p. 151: Categorias econômicas e produção de mercadorias

1) As categorias da economia burguesa consistem nessas formas: as formas de pensamento que validam as relações de produção ou o modo de produção social historicamente determinado, isto é, a produção de mercadorias. As categorias econômicas são, portanto, formas de pensamento objetivas e não meras projeções subjetivas da consciência.

2) O misticismo do mundo das mercadorias e as mágicas dos produtos do trabalho com base na produção de mercadorias desaparece se nos reportarmos a outras formas de produção, em que os produtos não têm o caráter de mercadorias.

12º parágrafo, p. 151-152: *Robinson Crusoe e valor*

1) Marx compara a economia política a Robinson Crusoe em sua ilha enquanto executa trabalhos úteis, diferentes modos de trabalho humano e o tempo de trabalho que as quantidades de produtos custaram em média.

2) As relações entre Robinson Crusoe e os objetos contêm todos os determinantes essenciais do valor, mas não o de produção de mercadorias.

13º parágrafo, p. 152: Relações sociais de dependência pessoal

1) O romance de Robinson Crusoe é diferente da Europa medieval. Aqui temos relações de dependência pessoal (servos e senhores). As transações da sociedade como serviços são formas de pagamento. A corveia pode ser medida pelo tempo, assim como o trabalho que produz mercadorias, mas a medida gasta a serviço de seu senhor é uma quantidade de sua própria força de trabalho pessoal.

2) Nesta sociedade, todas as relações sociais aparecem como relações pessoais e não são disfarçadas como relações sociais entre as coisas e os produtos do trabalho.

14º parágrafo, p. 152-153: Trabalho comum X Mercadorias

1) O trabalho em comum encontra-se na indústria rural patriarcal de uma família camponesa, que produz milho, gado, linho etc. para uso próprio. Estas coisas defrontam-se com a família como muitos produtos de seu trabalho comum, mas eles não se defrontam como mercadorias.

2) A força de trabalho é medida pelo tempo de trabalho, que é regulada por diferenças de sexo e idade, bem como por variações sazonais nas condições naturais do trabalho como característica social do próprio trabalho que atuam como instrumentos da força de trabalho conjunto da família.

15º parágrafo, p. 153: Produto individual (R. Crusoe) e social (Associação)

Marx toma um exemplo de uma associação de pessoas livres, trabalhando em conjunto com os meios de produção realizados em comum. Todas as características do trabalho de Robinson Crusoe são repetidas aqui, mas com a diferença de que são sociais em vez de individuais. A produção total de associação é produto social, tanto na produção como na distribuição.

16º e 17º parágrafos, p. 153- 154: *Sociedade de mercadorias e religião*

1) A sociedade dos produtores de mercadorias consiste em uma relação social de produção, ou seja, eles tratam seus produtos como mercadorias, portanto como valores, que é um "trabalho humano igual" ou trabalho abstrato.

2) As religiões mais apropriadas para o desenvolvimento burguês são a versão do cristianismo no protestantismo, por causa do culto religioso da pessoa em abstrato. A ideia de igualdade e liberdade das pessoas humanas surgiu com o cristianismo, que fundamentou essas categorias na comunidade.

18º parágrafo, p. 154: *Economia Política e a categoria valor*

1) A economia política descobriu a categoria valor, mas analisou o valor e a sua grandeza de forma incompleta. Nunca perguntou por que o trabalho é expresso em valor e por que a medida do trabalho é expressa na grandeza do valor do produto.

2) Para os economistas políticos, essas categorias parecem evidentes e a sua consciência burguesa não percebe que o processo de produção domina os seres humanos. Por isso eles entendem isso como uma necessidade natural evidente como o trabalho produtivo.

19º parágrafo, p. 154-156: *Economistas clássicos e fetichismo*

- Os economistas clássicos são enganados pelo fetichismo ligado a mercadoria e a aparência objetiva da determinação do valor dos produtos. Esse valor aparece como propriedade natural

dos produtos do trabalho, ou seja, uma naturalização do produto social do trabalho.

20º parágrafo, p. 157: A forma da mercadoria e seu fetiche

1) A forma da mercadoria é a forma mais geral e a menos desenvolvida da produção burguesa, no entanto, seu caráter fetichista ainda é fácil de penetrar. No entanto, quando chegamos a formas mais concretas, essa aparência de simplicidade desaparece.

2) Marx coloca muitas questões, por exemplo, de onde surgiram as ilusões do Sistema Monetário? Este não vê ouro e prata representando o dinheiro como uma relação social de produção, mas apenas como forma de objetos naturais.

21º parágrafo, p. 157-158: Categorias e confusão dos economistas

1) A forma da mercadoria é um objeto de valor de uso, porque a mercadoria interessa as pessoas. O que pertence aos objetos é o valor e se torna um meio de valor de troca.

2) Marx ironiza os economistas através de um diálogo em que eles expressam a alma das mercadorias.

22º parágrafo, p. 158: Valor de uso, Valor, Valor de troca

1) Os economistas pensavam ter descoberto que o valor de uso dos objetos fosse inerente aos próprios objetos. Ou seja, que o valor de uso das coisas se realizasse sem a troca, isto é, numa relação imediata entre coisas e seres humanos. No entanto, seu valor é realizado apenas na relação de troca, ou seja, em um processo social.

2) Marx critica esta teoria dos economistas, pois, o valor do uso apenas se realiza na relação do ser humano e o objeto. O valor faz parte dos objetos enquanto são o produto de um processo social de produção. Os economistas naturalizam o valor e com isso tornam a mercadoria infinita. Ora, isso é uma aparência falsa que surge na consciência dos economistas, pois eles defendem que a produção capitalista é a forma natural da produção. Por isso, costuma-se dizer, que o capitalismo é o fim da história, ou seja, o capitalismo não é uma totalidade finita, mas infinita. A teoria do

fetichismo explicita, ao contrário, que a mercadoria é finita, embora os economistas construam o fetichismo da mercadoria como infinita.

A estruturação do texto de Marx sobre o fetichismo da mercadoria teve a finalidade de apresentar o conteúdo deste texto programático, pois ele sintetiza os desdobramentos de *O Capital*. Nosso objetivo é focar apenas na análise dos cinco primeiros parágrafos como uma amostra da teoria do fetichismo.

2.2 - Fetichismo da Mercadoria e suas oposições

Oposição sensível x suprassensível: Marx começa descrevendo o fetichismo da mercadoria na sua imediatidade sensível como um produto do trabalho humano a fim de satisfazer suas necessidades básicas como um valor de uso. Porém, aqui surge uma primeira oposição entre a ‘coisa sensível’ que é útil ao ser humano e a ‘coisa suprassensível’. Quando surge esta oposição? No momento em que o objeto é transformado em mercadoria. Marx fornece o exemplo da mesa que ao se tornar mercadoria ela transcende os sentidos, ou seja, torna-se algo metafísico (ver § 1). O fetichismo é descrito como algo cheio de “sutilezas metafísicas e melindres teológicos e misterioso”. O fetiche incorpora-se no objeto sensível que se torna, misteriosamente, um objeto suprassensível e eleva-se teologicamente como a deusa mercadoria.

Oposição entre qualidade de trabalho x quantidade de tempo: as qualidades do trabalho implicam o dispêndio da força de trabalho humano. Esse trabalho torna-se abstrato, isto é, qualitativamente igual nas diferentes mercadorias. A qualidade do trabalho difere, apenas, na sua quantidade, pois, um trabalho é medido pela quantidade de tempo para produzir uma mercadoria. Então, a oposição entre qualidade e quantidade ocorre assim: a medida do trabalho pela quantidade de tempo pressupõe a redução da qualidade do trabalho através do dispêndio da força de trabalho

humano no sentido fisiológico, isto é, o trabalho humano abstrato igual exteriorizado nas mercadorias (ver § 2). O fetichismo torna-se místico, pois a mercadoria não é mais identificada em sua qualidade, mas ela aparece como valor de troca quantificado: igual trabalho humano abstrato. Na produção de mercadorias essa medida do trabalho aparece no valor e sua grandeza no produto. O trabalho abstrato quantificado torna-se uma rede mística que une toda a realidade.

Oposição entre relação produtores X relação mercadorias: O próximo nível da mercadoria é a esfera social. O trabalho humano imediato exterioriza-se em forma física em algum objeto. Essa força de trabalho exterioriza-se em algum produto que se torna mercadoria. A medida da quantidade de trabalho exteriorizado na mercadoria é quantificada para calcular o valor dos produtos do trabalho. Então, a relação entre os produtores passa a ser mediada pela relação com as mercadorias (ver § 3). O fetiche determina-se como enigma, pois, a mercadoria torna-se algo incompreensível ou ambíguo. Os produtores necessitam decifrar o enigma da mercadoria para compreender o oráculo proferido na relação com as mercadorias.

Contradição entre relação social dos produtores de mercadorias X relação social entre as mercadorias: as oposições da forma mercadoria alcançam seu nível mais elevado na contradição entre os produtores e os produtos, entre o trabalho dos produtores e as mercadorias, entre sensível e suprassensível, entre sujeito e objeto. A mercadoria assume a forma de fantasma misterioso, isto é, uma imagem que aparece sob a forma de um objeto sensível que é a própria mercadoria (ver § 4). Ora, este é o fenômeno do fetichismo em que uma imagem se incorpora num objeto chamado mercadoria e ela passa a ter autonomia. Então, as mercadorias autônomas excluem-se umas às outras e excluem também os produtores de si. Eis o fetiche da mercadoria determinada em plenitude. As mercadorias passam a ter “vida própria”, ou seja, são as deusas a quem os produtores devem reverência e subserviência.

Este fenômeno do fetichismo é próprio “do mundo das mercadorias”, isto é, surge historicamente na sociedade capitalista em que o trabalho social produz mercadorias (ver § 5).

O fetichismo é, portanto, uma relação social entre pessoas mediada por coisas. O resultado é a aparência de uma relação direta entre as coisas e não entre as pessoas. As pessoas agem como coisas e as coisas como pessoas. O caráter enigmático do produto de trabalho provém da própria forma mercadoria. O misterioso da forma mercadoria consiste numa relação social existente fora deles, entre objetos. As mercadorias assumem uma relação externa aos seres humanos, passam a ter vida própria, tornam-se figuras autônomas, que mantém relações entre si e com os próprios seres humanos.

Reconstruímos a estrutura do texto sobre o fetichismo em *O Capital* I de Marx. Constatamos a conexão entre o fetichismo como fenômeno objetivo e subjetivo, como fato social objetivo e como fenômeno da consciência dos membros da sociedade burguesa. A reconstrução deste item é importante, porque ele contém em si, segundo Christian Iber, o todo da teoria marxiana.

Apresentamos também, acima, a teoria da infinitude de Hegel, a qual fundamenta o idealismo da filosofia e sua própria filosofia. Para Iber (2013), isto será útil a Marx, uma vez que o seu materialismo consiste em contestar que o finito se suprassume no infinito e que a contradição encontre sua reconciliação no infinito. O finito permanece uma contradição que não se dissolve. O “perecer do perecer” é uma ilusão idealista, dirá Marx, pois o finito não se suprassume no infinito. Com Feuerbach, Marx diz: o finito tem uma natureza que não pode ser suprassumida. A idealidade do finito, que Hegel alveja, é apenas um aspecto, não o todo do finito.

A questão é, para Christian Iber, a seguinte: há também em Hegel um fetichismo, sobretudo, em sua Lógica? Marx opina que sim, pois, Hegel tornaria o pensar sujeito sob o nome da ideia que age na lógica e no mundo. Porém, o fundamento desse fetichismo dos pensamentos é diferente entre os dois: em Marx o fundamento

do fetichismo é a mediação objetiva das relações sociais através de coisas, isto é, trata-se de uma naturalização das relações sociais. Enquanto que em Hegel – segundo Marx – o fundamento do fetichismo dos pensamentos é a transformação do pensar em um sujeito autônomo como ideia. Então, não é o ser humano que pensa, mas é a ideia lógica no ser humano que pensa. Trata-se de uma transformação metafísica do pensar, ou seja, o pensar é transformado em um fundamento metafísico. Em síntese, para Iber, o fetichismo em Marx é um fetichismo social – a dominação social entre pessoas aparece necessariamente como dominação de coisas sobre as pessoas. Enquanto que o fetichismo em Hegel é um fetichismo do pensar que está fundamentado na autoalienação metafísica do pensar humano (ver Iber, 2013).

3 – Contradição que move o mundo: finitude x infinitude

3.1 – Finitude das mercadorias e do fetiche infinito

Tanto para Hegel quanto para Marx, as coisas enquanto tais são finitas. Marx entende, porém, que as coisas finitas não podem ser suprassumidas na infinitude. Nós temos que viver e lidar com a contradição das coisas finitas. Essa contradição não pode ser dissolvida, ou seja, essa negatividade não é suprassumível. Segundo Christian Iber, Hegel defende a soberania do pensar infinito sobre o mundo, enquanto Marx entende, de um lado, que a relação do pensar infinito com o mundo é, apenas, um aspecto do ser humano; de outro, a relação prática com o mundo é pensável, mas não suprassumível pelo pensar.

Os defensores do capitalismo, segundo Iber, afirmam que apenas como mercadorias as coisas podem desempenhar um papel econômico, ou seja, apenas uma economia monetária é racional. Isso é a infinitização das coisas finitas como mercadorias. A produção de bens será sempre o infinito produzir de mercadorias. Marx dirá que isso é uma ideologia, pois, as coisas enquanto tais

podem ser utilizadas como objetos econômicos, isto é, as coisas finitas podem ser organizadas racionalmente como objetos econômicos. As coisas não precisam se afirmar como mercadorias, assim como ocorre no capitalismo. Planejamento racional da produção e da distribuição das coisas finitas para a satisfação das necessidades humanas, ao invés da concorrência pelo dinheiro, isso seria um materialismo racional na teoria e na prática econômica e política. Tomemos as coisas finitas e nossos projetos nas nossas próprias mãos, afirma Iber.

Marx decifra o fetichismo da mercadoria explicando que a produção das mercadorias não é um fenômeno social eterno e infinito, mas finito, isto é, histórica e socialmente determinado. Para Iber, o capitalismo não é o fim da história, mas apenas o fim da história natural. A teoria marxiana revela o capitalismo como uma totalidade finita, historicamente determinada e abre, com isso, um horizonte para uma nova sociedade mais humana no futuro.

O idealismo hegeliano é o idealismo absoluto como unidade do idealismo e do realismo. O materialismo marxiano é um idealismo sem absoluto, um materialismo com a unidade do realismo e do idealismo, conclui Iber.

3. 2 – Da finitude à infinitude, do abstrato ao concreto

Apresentamos, agora, o ponto de vista de Hegel face à crítica de Marx de que o pensamento lógico é a autoalienação metafísica do pensar humano, isto é, a resposta à crítica de Marx ao idealismo. A resposta hegeliana, afirma Federico Orsini, defende a neutralização da oposição entre realismo e idealismo, que Marx continua mantendo como válida. Acusar Hegel de hipostasiar o pensamento humano equivale a fazer a pressuposição de que o pensamento seja um predicado, exclusivamente, humano, mas é

justamente essa ideia da filosofia moderna que Hegel está criticando, afirma Orsini.⁴

Reconstruímos, brevemente, o texto de Orsini que tem por base as teses de Roberto Fineschi (2006) em três pontos: a interpretação marxiana de Hegel, sua origem e pertinência.

a) *Hegel segundo Marx*: Para Marx, Hegel transforma o processo real em um processo da autoconsciência em que a subjetividade humana absorve no puro pensar a objetividade. Ou seja, o pensar é o sujeito que torna o real mero predicado em que a matéria está destinada a ser suprassumida pela autoconsciência, reconhecendo o real como produto da própria exteriorização. Esta é a posição do jovem Marx exposta nos *Manuscritos* de 1844 e usada na *Sagrada Família* (1845). Em outras palavras, ele qualifica a filosofia hegeliana como a filosofia da autoconsciência em que o Eu absoluto “cria ‘mentalmente’ o mundo, formando um ciclo de alienação e retorno para si a partir da alienação” (Orsini, 2016, p. 2).

Essa leitura marxiana permanecerá ao longo de sua vida, porém, há uma diferença entre o jovem Marx e o maduro, que a partir de 1857 constrói o modelo teórico para *O Capital*. Enquanto o jovem Marx qualifica o método da descida do abstrato para o concreto como sendo algo metafísico ou místico, o Marx maduro considera apropriado tal procedimento em que o método científico recria e reproduz o real no pensamento. Essa mudança na compreensão da relação entre abstrato e concreto que reconhece o mérito hegeliano em detrimento de Feuerbach, não modifica de modo geral a leitura marxiana de Hegel, que é o da esquerda hegeliana, afirma Orsini.

b) *Marx e a esquerda hegeliana*: Marx lê os textos de Hegel, sobretudo, a *Filosofia do Direito* e o capítulo final da

⁴ Federico Orsini. Contribuição para uma relação crítica entre Hegel e Marx. Seminário sobre Leitura de O Capital de Marx 2016/01. Porto Alegre: PPG Filosofia PUCRS, 07.03.2016. Nesse texto, Orsini, escreve sobre a relação Hegel-Marx, baseando-se, especialmente, nas teses do texto de Roberto Fineschi 'Hegel e Marx' de 2006.

Fenomenologia do Espírito, a partir da esquerda hegeliana (Feuerbach, Bruno Bauer, etc.). Porém, o Marx maduro reavalia, de um lado, sua posição, afastando-se da tese da inversão sujeito-predicado (Feuerbach), de outro, permanece uma visão de fundo que considera Hegel um místico-neoplatônico em que o universo material é uma emanção do pensamento imaterial. Marx reconhece o valor do método dialético, porém, esse método é usado para construir um sistema místico em que o pensar cria a realidade material através do conceito. Daqui surge a oposição materialismo x idealismo que se prolongará nos textos de Marx e Engels. Essa oposição “equivale a afirmar que a reconstrução conceitual (ou ‘ciência’) não cria, mas *recria* um concreto que, como tal, em sua materialidade, preexiste a sua formulação conceitual” (ORSINI, 2016, p. 3).

c) Do concreto ao abstrato (Da finitude à infinitude: investigação), do abstrato ao concreto (Da infinitude à finitude: apresentação): a oposição idealismo e materialismo precisa ser bem entendida, pois, afirmar que a matéria preexiste ao pensar e não vice-versa, baseia-se na identificação acrítica do pensar (ideia) com o material (real). Pois, a chamada inversão dialética do Marx d’O Capital, não confere primazia do conhecimento sensível do finito sobre o pensar como infinito, mas compreende o duplo movimento do método: a subida do concreto para o abstrato, e depois, da descida do abstrato para o concreto. Ou seja, Marx começa com a análise conceitual do material empírico histórico elaborado pelos economistas clássicos da mercadoria como célula econômica (método da investigação), para depois, apresentar a dialética da mercadoria através dos conceitos em O Capital (método da apresentação).

Então, não há uma inversão da dialética hegeliana, mas o uso da mesma para analisar a mercadoria, pois para Hegel, “o conhecimento produz o real, mas não no sentido de criar a materialidade dele” (p. 4). A Filosofia reconstrói de forma conceitual o material empírico e a representação objetiva. Por isso,

“tanto a ‘inversão’ do método quanto o ‘materialismo’ reivindicados por Marx são, de fato, pseudo questões, a saber, questões que surgem unicamente de sua recepção de Hegel, recepção que hoje aparece como uma imposição desconectada da interpretação rigorosa dos textos hegelianos” (p. 4).

À medida que Marx avança na elaboração da teoria do sistema de produção capitalista, observa Orsini, ele se afasta do jovem hegeliano, para se tornar um pensador dialético. Marx elabora a teoria do processo histórico que se diferencia daquela hegeliana, não por causa do problema idealismo e materialismo, mas pela definição de quais seriam os sujeitos e as formas desse processo. Enfim, uma abordagem proveitosa da relação entre Hegel e Marx exige tomar o caminho do método dialético, abandonando “a ótica da autocompreensão marxiana de sua relação com Hegel” (p. 5), proveniente de sua fase juvenil.

Referências

- BELLOFIORE, R. "Lost in Translation: Once Again on the Marx-Hegel Connection", In: "Marx's Capital and Hegel's Logic", pp 164-188, 2014.
- FINESCHI, Roberto. Marx e Hegel. Contributi a una rilettura. Roma: Carocci, 2006.
- HEGEL, G. W. F. Ciência da lógica. A Doutrina do Ser (1832). Trad. Christian G. Iber et alii. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- IBER, Christian. Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx. Porto Alegre: Editora Fi/EDIPUCRS, 2013.
- MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ORSINI, Federico. Contribuição para uma relação crítica entre Hegel e Marx. Seminário sobre Leitura de O Capital de Marx 2016/01. Porto Alegre: PPG Filosofia PUCRS, 07.03.2016.

ORSINI, Federico. Passagem. Observação 2: O Idealismo. Material usado em Seminário Doutrina do Ser de Hegel, Porto Alegre: PUCRS, dia 05.06.2017, p. 3-4.

Determinação, constituição e limite na perspectiva dos sistemas complexos: a topologia como assinatura do sujeito biológico

*Alexandre S. Barbosa**

A identidade biológica constitui a marca da singularidade do sujeito, como uma assinatura que o define como distinto de qualquer outro. A questão da identidade e a distinção entre o que é próprio e o que é outro é um tema fundamental na história da imunologia, que se desenvolveu como área de atuação terapêutica, com objetivos de manipulação desse sistema. A concepção do sistema imune era a de uma estrutura de defesa do sujeito, capaz de interceptar e eliminar o outro externo, defendendo, portanto, as fronteiras do sujeito. A partir dessa noção bélica do sistema imune, uma sequência de estudos sobre a estrutura e funcionamento do sistema surgiram, mudando a concepção desse sistema, enquanto estudos anteriores, alinhados com essas novas concepções foram redescobertos. Nesse processo, o sistema imune ultrapassou todas as suas denominações, e hoje é considerado um sistema autodeterminado, autorreferente, de limites imprecisos e que incorpora outros sistemas biológicos.

O sistema imune participa de forma decisiva da estruturação do embrião e diferenciação celular, assim como no destino das diferentes linhagens celulares, até seu fim por meio de vias específicas de autossupressão. Diferentemente do modelo bélico anteriormente considerado, o sistema imune produz a alteridade em si, e incorpora a alteridade do outro por meio da extração da semelhança, como em um trabalho de transposição e tradução. O espaço do outro não é apenas o espaço externo ao sujeito, porque este apresenta em sua própria estrutura um espaço de alteridade, portanto um espaço de alteridade dentro de si. O

* Doutorado em Medicina pela UFMG, membro do Grupo de Estudos de Hegel da UFMG, alexandre.ofthalm@gmail.com

resultado final é um sistema que mantém sua topologia por meio de sua alteridade emergente em si e incorporada do outro. Essa topologia é a identidade do sujeito biológico, assinatura que o diferencia de qualquer outro e que detém toda a história do sujeito. A leitura da Ciência da Lógica, especialmente a topologia da progressão do algo exposta em “Determinação, constituição e limite” irá iluminar a dialética envolvida na progressão desse sistema na concepção da assinatura biológica do sujeito (HEGEL, 2016 [1812], p. 127-138).

Esse trabalho se propõe a uma breve revisão histórica da construção do modelo imune, partir do modelo clássico, e os marcos principais para uma mudança de paradigma, seguida de uma descrição da estrutura desse novo modelo. Uma elaboração dialética desse modelo será então feita, assim como um confronto de cada um dos principais marcos do desenvolvimento do modelo com os conceitos de limite, barreira, determinação e constituição, com ênfase na autodeterminação do sistema e produção de alteridade.

1. Uma ontologia para a identidade biológica

1.1 O próprio e o outro

Discriminação do que é próprio e do que é outro está na base de fundamentação da biologia, em especial da imunologia, e tem importantes implicações na medicina. A identidade imunológica foi um conceito estabelecido por Burnett embora no contexto do sistema imune como sistema de defesa do sujeito e, portanto, voltado ao meio externo (TAUBER, 2000, 241-143). O próprio passou a ser considerado como aquilo que é defendido pelo sistema imune, substância para a qual o sistema imune se mantém em repouso e em silêncio, enquanto o elemento externo, para o qual a atividade imune está direcionada passou a ser o outro. A demonstração de atividade imune orientada a estruturas do

próprio sistema e a presença da alteridade na estrutura desse sistema como assinatura do sujeito dessubstancializa tanto sua identidade quanto a fundamentação da atividade desse sistema, fazendo com que a distinção do que é próprio e o que outro perca sua legitimidade (TAUBER, 2000, 241-145). Entretanto, a imunologia se desenvolveu a partir dessa distinção, revelando sua fragilidade. Esse desenvolvimento se baseou na demonstração da função estrutural da atividade imune na embriogênese, assim como a extensão da atividade imune para outros sistemas biológicos intimamente integrados. O fundamental, entretanto, foi a função da alteridade dentro do sistema, tanto a produzida em sua própria estrutura quanto à incorporada do meio externo, o que obscurece a delimitação do que é próprio e do que é outro.

1.2. O modelo bélico e suas armas.

No modelo clássico da atividade imune, concebido logo após a II Guerra Mundial a partir de efeitos externos verificáveis em estudos experimentais e clínicos, esse sistema teria como finalidade a formação de uma reação específica a elementos estranhos que invadissem sua estrutura, portanto uma finalidade de defesa do sujeito. A partir da interceptação do outro por meio de marcadores de superfície, era formada uma reação específica que culminava, quando bem-sucedida, com a destruição desse outro. Os responsáveis pelo reconhecimento desse outro, são macromoléculas que receberam, nessa concepção bélica do sistema, a denominação de anticorpos, que podem estar livres ou acoplados à superfície de determinadas linhagens celulares (JERNE, 1985, p. 847-849). Algumas dessas linhagens celulares fazem uma fragmentação desse material estranho, modificando sua estrutura, e apresentando esse material modificado aos outros constituintes do sistema. Essas células são as chamadas células apresentadoras. Portanto, o sistema se baseava na invasão da estrutura do sujeito por um elemento distinto de si, como se o

sistema estivesse voltado para fora, alerta quanto aos seus potenciais invasores. As células apresentadoras funcionam como uma oficina de trabalho sobre o material estranho no interior do sistema (SILVERSTEIN, 2003, p. 3). Esse modelo bélico foi incapaz contemplar achados que indicavam uma função estrutural do sistema imune. Alguns desses achados serão pontuados a seguir,

1.3. Mudança de paradigma

Modulação tecidual imunomediada. A diferenciação das linhagens celulares e o desenvolvimento das estruturas do embrião ocorrem a partir do contato de marcadores de superfície celular, segundo uma morfologia determinada a priori. Cada linhagem celular tem um destino e uma forma de diferenciação, em função do estágio do desenvolvimento do embrião. Em 1909, Elie Metchnikoff demonstrou que algumas células têm como função a incorporação de outras células; função que permite o desenvolvimento e remodelamento das estruturas teciduais, num processo que envolve o reconhecimento e a incorporação imunomediados de determinadas linhagens celulares, seguindo de morte celular programada ainda no período inicial do desenvolvimento do embrião. Essas células apresentam funções semelhantes às células apresentadoras, embora sua função seja exercida no contexto da própria embriogênese. Portanto, processos semelhantes ao que ocorrem na atividade do sistema a partir da entrada do material estranho ocorrem na própria definição de sua estrutura. Esses eventos não podem ser, portanto, atribuídos à uma oficina de trabalho a partir do material estranho, mas uma oficina que constrói a própria estrutura (SILVERSTEIN, 2003, p. 3,4).

Tolerância oral. O modelo clássico do sistema imune não contempla a chamada tolerância oral, que constitui a ausência de resposta imune ao contato e incorporação do alimento (FARIA & WEINER. 2006, p. 143-144). Embora seja esta a via preferencial de

entrada de material estranho no sistema, não são observados sinais de resposta imune, como se esse espaço fosse externo à própria estrutura do sujeito. A tolerância oral era considerada uma situação particular e obscura no modelo clássico do sistema imune, muitas vezes reservada a notas de rodapé. Entretanto, importantes situações clínicas colocam em evidência a atividade imune a partir dessa via. A eficácia da vacinação oral pela técnica desenvolvida por Sabin evidenciava uma intensa atividade imune determinada pela via oral. A intensidade da resposta imune é demonstrada em algumas situações particulares, como na reação imunológica súbita ao contato com o alimento nas chamadas reações de anafilaxia, situação que coloca em evidência a interrelação do sistema imune com outros sistemas metabólicos, em que o sujeito, a partir do contato por via oral apresenta uma cascata de eventos metabólicos que frequentemente culmina com a morte

A identificação de flutuações no perfil de anticorpos após o contato com o alimento partir de modelos animais, foi possível, demonstrando que o sistema é sensível ao contato com o material estranho por via oral, embora as modificações do perfil de anticorpos sejam discretas e envolvesse anticorpos não diretamente relacionados ao material de contato. Esses achados demonstravam a existência de uma resposta imune ao alimento, embora atenuada por componentes do próprio sistema. A tolerância oral sugere que os efeitos da atividade imune ao alimento sejam atenuados no próprio sistema, e que a aparente ausência de atividade imune é resultante da atividade do próprio sistema (FARIA & WEINER. 2006, p. 144-145).

Anticorpos em animais germ-free. Os estudos de maior impacto na mudança do modelo do sistema imune, e que forneceram uma nova fundamentação para o funcionamento desse sistema foi o que demonstrou a presença de anticorpos em animais criados em meios assépticos, os animais *germ-free*. O modelo clássico do sistema imune não contempla a existência desses anticorpos, porque o contato com o material externo, evento

determinante na sua produção, não havia acontecido. Além disso, foi verificado que esses animais apresentavam o mesmo perfil de anticorpos e reações imunológicas semelhantes aos demais a partir do contato com o material externo. Esses achados eram evidências que as os anticorpos se ligavam a estruturas do meio interno e apresentavam, portanto, funções estruturais (VARELA & COUTINHO, 1991, 163,164). A correspondência entre o perfil de anticorpos entre os animais *germ-free* e os demais indica que esses anticorpos eram direcionados a elementos da própria estrutura dos sistemas, e que o contato com o material externo tinha pouca relevância no seu funcionamento. De forma semelhante ao verificado na tolerância oral, em que o alimento não modifica o funcionamento do sistema imune, a presença ou ausência de meios assépticos não muda sua estrutura. Tomados em conjunto, essas duas perspectivas apontam para um sistema que se autodetermina e que define e é definido por sua própria estrutura (VAZ & VARELA, 1978, p. 236-245; VARELA & COUTINHO, 1991, 160-162).

2. Estrutura e topologia da rede

2.1. Antianticorpos.

Um novo modelo para o sistema imune, capaz de contemplar tanto a modulação tecidual imunomediada na embriogênese, quanto a autodeterminação do sistema imune conforme verificada nos estudos de tolerância oral e atividade imune em animais *germ-free*, foi apresentado por Niels Jerne (JERNE, 1974, p. 373-392). O elemento fundamental desse novo modelo é a autoconectividade estrutural dos elementos do sistema. Segundo Jerne, os anticorpos se conectam entre si, por meio de múltiplos sítios de ligação, como vértices de uma rede de alta conectividade. Portanto, cada anticorpo é também um autoanticorpo e as ligações que se estabelecem entre ambos decorre de uma matriz de afinidade e estabilidade. A atividade

imune é autorreferente e direcionada aos próprios componentes do sistema. O fundamento da atividade imune é, portanto, a autoimunidade. Pela sua alta conectividade, a elevação ou redução de determinado anticorpo se acompanhada de uma perturbação na rede, atenuada pela própria estrutura das interações ali existentes. (JERNE, 1985, p. 847-852). Essa alta conectividade mantém topologia da rede, que é o fundamento da assinatura biológica do sujeito.

2.2. A produção da alteridade.

Os anticorpos são estruturas proteicas formadas por cadeias enoveladas sobre si, derivadas de um processo complexo de transcrição do material genético. Essas estruturas apresentam regiões de alta variabilidade, decorrentes da reedição aleatória do material genético cada vez que ocorre a transcrição. Essa reengenharia do material genético é o evento definidor da estrutura final dessas regiões variáveis, que produz um texto final sempre distinto. Esse texto enovelado sobre si é composto por regiões expostas e ocultas. As regiões expostas podem ser lidas a partir de qualquer ponto, em qualquer sentido. A ligação desse anticorpo ocorre quando os elementos desse texto são coincidentes. Quando uma ligação ocorre, a estrutura conformacional das regiões variáveis se altera, com novos desdobramentos do texto que implica na exposição e ocultação de novos segmentos. Portanto as ligações modificam a afinidade e a estabilidade das próprias ligações. Cada anticorpo é definido por seu texto sempre distinto, resultado final dessa reengenharia do material genético produzida a cada vez e modificada pela sua própria leitura em ligações anticorpo-antianticorpo temporárias. Cada anticorpo constitui, portanto, um texto sempre distinto e com múltiplas possibilidades de leitura. (JERNE, 1985, p. 847-852). Portanto, o sistema produz sua própria alteridade, tanto em relação à sequência histórica de sua produção quanto em relação à

estrutura da rede no momento em que esses anticorpos entram no sistema, momento em que emerge essa alteridade.

2.3. Metaestabilidade.

A permanência dos anticorpos no sistema depende de sua incorporação à rede. A incorporação desses anticorpos emergentes depende de seu ancoramento na rede, por meio da ligação de suas regiões variáveis chamadas por Jerne de imagens internas. A introdução da alteridade na rede depende então da correspondência dessas regiões variáveis às imagens internas preexistentes na rede. Dessa forma, a incorporação de novos componentes introduz alteridade na rede, mas não é toda a alteridade produzida que é incorporada. Os componentes que não se ancoram no sistema são definitivamente perdidos, enquanto os componentes incorporados deixam na rede marcas definitivas de sua presença. Embora um afluxo constante de novos componentes seja incorporado à rede, a topologia da rede mantém sua estabilidade. O fundamento da estabilidade da rede é a restrição de incorporação da alteridade emergente por meio na ancoragem dos novos componentes do sistema às imagens internas preexistentes. A rede apresenta um intenso turnover, e todo o sistema é substituído em poucos dias. Apesar disso, os principais vértices se mantêm, assim como a topologia da rede. A emergência continua da alteridade dentro do próprio sistema assim como de fora, a partir do contato contingente com o outro, são condições dessa estabilidade da topologia da rede, que se apresenta, em função dessas modificações estruturais, como uma metaestabilidade (VARELA & COUTINHO, 1991, p. 161-166). Esta pressupõe mudanças estruturais e modos de vibração da rede, com preservação de sua topologia dentro de intervalos de dispersão.

2.4. O outro e suas imagens internas: o efeito *Unheimlich*.

A reengenharia do material genético relacionado à produção de anticorpos garante a emergência da alteridade no sistema, que é incorporada por meio da ancoragem desses novos componentes às imagens internas preexistentes. O outro, portanto, é produzido dentro do sistema. E quanto ao outro externo, o outro vindo de fora, ou o verdadeiramente outro segundo o modelo clássico? De forma semelhante, o outro só tem acesso ao sistema mediante o estabelecimento de pontos de ancoragem. Portanto, o outro não pode ser apenas outro, não pode ser completamente outro. Na sua alteridade, alguma região na estrutura desse outro necessita corresponder às imagens internas preexistentes na rede. Portanto a alteridade vinda de fora só é incorporada à rede mediante a semelhança com essas imagens internas. Uma referência importante quanto a emergência de uma alteridade estrutural é o *Unheimlich*, (FREUD, 2010 [1919], p. 350-356) onde o autor apresenta o efeito da emergência do outro a partir da imagem familiar do sujeito. Freud começa o texto fazendo uma análise do termo *Unheimlich*, um caso particular em que palavra adquire um significado oposto ao seu significado original. No caso, o termo significa tanto o estranho e o familiar, mas é utilizado para o efeito da emergência do outro a partir do familiar. A possibilidade da emergência do outro na estrutura da rede, marcada por restrições de acoplamento com suas imagens internas, é uma modalidade do efeito *Unheimlich*.

3. Um Retorno a Hegel.

3.1. Morfologia e limite

Hegel concebe o limite (*Grenze*) frente ao outro como o não ser para o outro, a negação do outro, espaço de conflito e contradição dos momentos do algo e do outro, também espaço de

possibilidade desses momentos. (HEGEL, 2016 [1812], p. 131-133). O limite é distinto da demarcação. A noção de fronteira aqui não é fixa, porque depende dos movimentos dos algo e do outro. O limite é uma função recíproca que modula o campo do algo e do outro, e como campo de conflito, que indica a possibilidade de alcance do algo limitado por outro algo, o próprio espaço de devir do algo. O desenvolvimento do algo ocorre em contradição, e a ideia de conflito aqui está na base do conceito. Através do limite o algo é impulsionado para além de si.

Essa noção de limite apresentada por Hegel se aplica ao desenvolvimento imunomediado dos tecidos embrionários. Na noção de limite fica evidente o conflito de determinações, de limites imanentes, como observado nas diferentes linhagens celulares em processo de diferenciação e desenvolvimento. Não são conhecidos todos os passos dessa diferenciação. A partir da terceira divisão celular (portanto, com 16 células), o embrião começa a se diferenciar, já existe aí um contato e uma interação diferenciados, um “impulso” para o desenvolvimento de cada linhagem celular. Embora as células que fazem a modulação imunomediada produzam a alteridade pela reengenharia aleatória do material genético, o sistema mantém uma alta conservação (VARELA & COUTINHO, 1991, 161-166). A conservação das estruturas biológicas, ou a “memória da forma” se mantém apesar da alteridade produzida a cada divisão celular.

3.2. Toricidade e barreira

Em Hegel, uma das perspectivas da noção de barreira (*Schranke*) é a delimitação de um espaço de exterioridade no interior do algo, em continuidade com o espaço externo que o envolve (HEGEL, 2016 [1812], p. 136-138). A barreira delimita e faz a contenção do outro dentro do algo. Como a imagem topográfica de um *torus*, a barreira constitui uma superfície interna diferenciada na intermediação entre o algo e esse espaço externo

interiorizado. Por essa superfície interna se estabelece uma constituição topograficamente distinta, com distintas possibilidades de incorporação do outro.

Nos sistemas biológicos, o espaço definido pela barreira é como um eixo em torno do qual se estabelece uma constituição que incorpora o outro nesse espaço interiorizado. Tanto a interação com o outro quanto as possibilidades de incorporação são do outro são diferenciadas, tanto pelo volume de material que tem contato com a superfície, quanto pelo fato de que esse material constitui o aporte de elementos estruturais do próprio sistema. Embora faça delimitação desses dois espaços, do espaço próprio do algo e o espaço do outro, a barreira se diferencia como superfície de absorção desse outro, e sua constituição como espaço privilegiado de incorporação desse outro no algo, por meio de sua ancoragem na rede. Como esse outro deve ser tornado semelhante às imagens internas preexistentes na rede, a constituição se organiza a partir dessa barreira.

A diferenciação da barreira como superfície de absorção e a da constituição orientada por essa superfície são modificações estruturais decorrentes do espaço de alteridade dentro do sistema e que fundamentam o fenômeno da tolerância oral (FARIA & WEINER. 2006, p. 144, 145). A partir da superfície de absorção estão localizadas as células especializadas na fragmentação e editam texto que representa a estrutura desse outro, favorecendo sua incorporação na rede.

A barreira é também substrato de incorporação dessa alteridade na estrutura do sujeito. Ecos de contatos prévios são verificados pela presença de material genético proveniente desses agentes. O desenvolvimento do sistema em todo o seu potencial depende da intervenção dessa alteridade. A barreira, parede interna desse espaço de alteridade dentro da estrutura do sujeito é a parede do trato gastrointestinal. A organização do sistema imune, sua estrutura inicial representada pelo tecido linfóide é parcialmente determinada pela atividade desse outro constituído

por uma densa colonização bacteriana que suplanta muitas vezes o total das células do sujeito. A interação entre o sujeito e cada componente dessa estrutura de alteridade define um1 ecossistema pactuado.

Essas células apresentam à rede o produto do trabalho sobre esse outro, como um texto fragmentado e reeditado. Ao final desse processo, se constitui um outro do outro, o outro é transformado em outro semelhante ao algo, a incorporação então não é feita a partir do texto apresentado pelo outro, e sim o texto editado, traduzido, passível de ser ancorado à rede. Por meio desse trabalho sobre o outro, a alteridade é transformada em semelhança.

3.3. Domínios.

A demonstração da função essencialmente estrutural dos autoanticorpos foi a base da mudança de paradigma do sistema imune e o fundamento da concepção da topologia de uma rede. A partir do modelo proposto do Jerne, o sistema imune passou a ser concebido como autorreferente e autodeterminado. Alguns pontos de convergência entre o modelo proposto por Jerne (JERNE, 1974, p. 373-362) e aperfeiçoado por Varela (VARELA & COUTINHO, 1991, p. 160-162) e as noções de determinação e constituição anunciadas por Hegel, o que permite uma leitura dialética da produção de alteridade na própria estrutura do sistema, assim como a incorporação da alteridade como produção de um outro semelhante a si.

O sistema imune é composto por uma rede de componentes altamente conectados e que apresenta uma topologia distinta para cada sujeito. Segundo Varela, a rede se diferencia em um domínio central e um periférico a partir do contato com o outro. O domínio periférico se diferencia a partir do domínio central, como um domínio de relação. (VARELA et al, 1988, p. 361-364; VARELA & COUTINHO, 1991, p. 160-163). A mesma descrição

é utilizada por Hegel quando enuncia os conceitos de determinação e constituição. Na ontologia dos sistemas biológicos, é pelo contato com o outro que ocorre a ativação de uma certa configuração de imagens internas, que se superficializam na estrutura da rede como domínio de relação com o outro. O desenvolvimento do domínio periférico implica em seu afastamento do domínio central, mantendo pontos de ancoragem que estabelecem relações bidirecionais entre esses domínios.

A dialética enunciada por Hegel se aplica de forma contundente às consequências dessa topologia, especialmente na elaboração da topologia do algo em “Determinação, constituição e limite”. Hegel concebe a constituição (*Beschaffenheit*) como superfície inconstante do algo, e “aquilo que se torna um outro”, portanto, o lugar da alteridade (HEGEL, 2016 [1812], p. 128-130). O contato com o outro estabelece a constituição do algo em sua superfície. O preenchimento do ser em si na determinação (*Bestimmung*) com determinidade é distinto do que é ser para outro e permanece na constituição. (HEGEL, 2016 [1812], p. 128-129). A determinação preenche a constituição a partir da intervenção do outro, enquanto a constituição preenche a determinação a partir das restrições impostas pela determinação à incorporação do outro.

A determinação do algo é também seu dever (*Sollen*), seu dever em cumprir seu destino (TABAK, 2017, p. 61-62). A determinação se mantém estável na incorporação do outro pelo algo, na apreensão do outro. Entretanto, Hegel afirma que apenas na aparência a determinação não é modificada pelo contato com o outro, e a determinação contém o outro dentro de si (HOULGATE, 2016 [1812], p. 219-225). A determinação lugar da própria produção de si, e também a produção de um outro. As modificações na determinação do algo não são produzidas pelo outro externo, mas o outro já internalizado, incorporado à constituição.

A restrições no contato e incorporação do outro, assim como as mudanças estruturais do algo são definidas pela determinação. Assim, o algo se preenche, realiza sua determinação no contato com o outro. A proposição de que a determinação define o algo se aplica especialmente ao desenvolvimento dos tecidos embrionários. Nas primeiras células do embrião já se encontra toda a história da diferenciação das linhagens celulares e progressão das estruturas embrionárias. Durante toda a vida do sujeito, cada uma das diferentes linhagens celulares apresenta um modo de existir, assim como formas de desaparecimento já delineadas, pelas vias de apoptose.

Os sistemas biológicos sugerem que a constituição adquire espessura, pela emergência de novas determinações como ser para outro, enquanto o contato com o outro externo ocorre em sua superfície. A constituição é lugar do outro dentro do algo. A alteridade do algo se realiza na constituição, mas isso apenas na aparência. Contendo o outro em si, a constituição preserva o ser em si e para si da determinação do algo, enquanto se apresenta como ser para outro. A medida em que a constituição se diferencia pelo próprio contato com o outro, a determinação do algo é preservada, portanto se mantém indiferente (*gleichgültig*), embora na aparência.

A constituição incorpora o outro, segundo restrições impostas pela determinação. A determinação fica, dessa forma, aberta ao outro incorporado na constituição e apenas esse outro incorporado tem acesso à determinação e pode modificá-la. O algo faz o preenchimento de si e realiza sua determinação no contato com o outro (TABAK, 2017, p. 61-67). A modificação (*Änderung*) do algo pelo outro indica mais que uma mudança, mas um “tornar-se outro”.

Como região de instabilidade a constituição apresenta superfícies de interação com a alteridade do espaço externo e com a alteridade emergente na determinação. O movimento a partir da determinação para constituição define as restrições da

incorporação do outro externo pela constituição. Nesse movimento, o outro emergente da determinação se incorpora à constituição. O movimento a partir da constituição para a determinação conduz o outro externo incorporado pelas restrições impostas por sua semelhança com as imagens internas preexistentes. Dessa forma, a alteridade percorre os dois sentidos. A partir do mesmo se forma o outro, e a partir do outro se extrai o mesmo.

Hegel afirma que “[...] a determinação [...] passa para a constituição e essa para aquela. (HEGEL, 2016 [1812], p. 129). A interpenetração desses domínios numa região de suprassunção implica numa determinação constituinte e numa constituição determinante, produzindo um tornar-se outro a partir do algo (a alteridade produzida pelo sistema) ou tornar-se algo a partir do outro (o texto editado do outro).

4. Identidade e memória

Esse outro produz assim uma inscrição na rede e essa nova inscrição modifica o seu devir, por meio da incorporação desse outro como texto editado. A partir de cada inscrição, os componentes da rede são mobilizados, de forma que o outro adquire determinações da própria rede, como em um jogo de reflexões produzidos pelas próprias imagens internas. Cada inscrição abre novos trilhamentos nos quais as primeiras imagens emergentes do contato com o outro, são modificadas. O conteúdo de memória é reconsolidado, na medida que esse conteúdo é convocado no encadeamento de ativação da rede e se coloca susceptível a novas conexões. Nesse processo, a configuração de determinado conteúdo de modifica, como numa atualização que consiste em novas incorporações, por meio das quais o conteúdo fica também acessível a outros trilhamentos. Essas múltiplas derivações fazem com que a memória passe progressivamente autorreferenciada dentro da estrutura, como

memória da memória, que vai progressivamente se aprofundando e se estendendo na rede. A primeira memória, tal como ocorreu, desaparece, e é substituída por seus ecos.

Perspectivas

A concepção sobre o sujeito é um campo de debate filosófico, enquanto a distinção entre o próprio e o outro foi considerado historicamente como fundamento da atividade imunológica. O texto de Hegel fornece uma elaboração dialética da progressão do algo em uma determinação central e uma constituição periférica, um limite como fronteira de conflito com o outro externo e um espaço de alteridade dentro da própria estrutura. Essa dialética é colocada em confronto com a ontologia da identidade biológica como uma rede constituída por componentes imunes que constituem uma topologia singular para cada sujeito. Nessa dialética, a alteridade emerge em sua estrutura, ou é incorporada após tornada semelhante às imagens internas preexistentes. Essa dialética afirma um sujeito em devir, embora restrito às possibilidades de sua estrutura. O estudo da rede imune em sua topologia constitui uma oportunidade privilegiada para a verificação desse movimento dialético em seus passos necessários, e demonstra a relevância e atualidade do texto de Hegel na elaboração de uma dialética para a assinatura do sujeito.

Referências

FARIA, A. M; WEINER, H. L. **Oral tolerance: Therapeutic implications for autoimmune diseases.** Clinical and Developmental Immunology, n.13 (2-4), P.143-157, Jun-dec., 2006.

FREUD, S. O Inquietante [1919]. In: __. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 328-376, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica. Doutrina do ser.** Tradução de Christian G. Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. 1.ed. Editora Vozes Petrópolis. Editora universitária São Francisco, Braganca Paulista, 2016.

HOULGATE, S. Determination, Constitution, and Limit. In: __. **The opening of Hegel's logic. From being to infinity:** 1. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, p. 348-369, 2006.

HOULGATE, S. Limitation and the Ought. In: __. **The opening of Hegel's logic. From being to infinity:** 1. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, p. 370-393, 2006.

JERNE, N. K. **Towards a network theory of the immune system.** Annals of Immunology, n. 125C, p. 373-392, Jan., 1974.

JERNE, N. K. **The generative grammar of the immune system.** Nobel lecture, 8 December 1984. The EMBO Journal, 4 (4): 847-852, Apr., 1985.

SILVERSTEIN, A. M. **Darwinism and Immunology: from Metchnikoff to Burnet.** Nature Immunology, n. 4, p.3-6, Jan., 2003.

TABAK, M. Determinate being. In: __. **The doctrine of being in Hegel's Science of Logic. A critical commentary:** 1. Ed. New York: Palgrave Macmillian, p. 51-100, 2017.

TAUBER, A. I. Moving beyond the immune self? Seminars in Immunology. 12, p. 241-248, Jun., 2000.

VARELA, F. J., COUTINHO, A. **Second generation immune networks.** Immunology Today, 12 (5), p.159-166, May., 1991.

VARELA, F. J., COUTINHO, A. DUPIRE, B., VAZ, N. M. **Cognitive networks: immune, neural, and otherwise.** Theoretical immunology, part 2, SFI Studies in the Sciences of Complexity. A. S. Perelson, ed., Addison-Wesley, p. 359-375, 1988.

VAZ, N. et al., VARELA,F.J. **Self and nonsense: an organism centered approach to immunology.** Medical Hypothesis, n. 4 (3), p. 231-267, May-jun., 1978.

O que Hegel propriamente quer Com sua *Ciência da Lógica*?

Uma pequena introdução à Lógica de Hegel

*Christian Iber**

Por ocasião da publicação da tradução portuguesa do primeiro volume da *Ciência da Lógica* de Hegel, a Doutrina do Ser, em 2016, e do anúncio prévio da publicação do segundo volume, a Lógica da Essência, em setembro de 2017, que nós comemoramos hoje, gostaria de fazer algumas observações fundamentais sobre o sentido e a finalidade desta grande obra de Hegel. Minhas considerações foram pensadas como introdução à Lógica de Hegel. Esta introdução é “pequena”, porque ela se concentra nas coisas essenciais. A comunicação está dividida em três partes: primeiramente expõe-se a problemática: que tipo de ciência é essa *Ciência da Lógica*? Na parte principal é esboçado o programa da *Lógica* hegeliana. Numa perspectiva são abordadas as concepções filosóficas alternativas à filosofia de Hegel.

Parte I

Na *Ciência da Lógica* Hegel se deixa guiar pela máxima metódica que nós reencontraremos em Husserl e Heidegger, a saber, a máxima segundo a qual a própria Coisa deve ser abordada imediatamente, sem afirmações programáticas precedentes. O que está por detrás dessa atitude é uma crítica à metodologia abstrata que quer prescrever o caminho como nós nos deveríamos relacionar com a ciência. Para Hegel, o método não é, portanto, uma prescrição *a priori*, mas, de acordo com o significado da palavra “método” (grego: métodos = meta – hodos o caminho para algo), o caminho ou o andamento da investigação de uma Coisa,

* Professor colaborador Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS, bolsista PNPd/CAPES, Docente da Universidade Livre de Berlim. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

portanto, a reconstrução da própria Coisa. Em razão disso Hegel repete reiteradamente que nos prefácios e introduções seria de fato possível asseverar e afirmar muitas coisas, mas que isso não seria a verdade.

Ora, notável é que não há quase nenhum filósofo que escreveu mais tais prefácios e introduções substanciais do que Hegel. Consequentemente, na *Ciência da Lógica*, há um vasto conjunto de prefácios e introduções. A consequência desse estado de coisas é, por um lado, que se pode esclarecer a *Lógica* hegeliana apenas na compreensão imanente da própria Coisa. Mas, por outro, obtemos o todo e um panorama sobre a *Lógica* somente a partir das asseverações e reflexões provisórias que Hegel faz nos seus prefácios e nas suas introduções.

A cada um que se dedica à *Lógica* de Hegel impõem-se necessariamente as seguintes questões: O que Hegel propriamente quer com sua *Lógica*? Qual o *status* teórico que essa *Lógica* tem? Que tipo de ciência é essa *Ciência da Lógica*? A dificuldade na clarificação dessas questões reside na peculiaridade da filosofia hegeliana, a qual justamente se exprime também na aversão contra afirmações programáticas. Em Hegel se trata de um pensador virtuoso, que, ao mesmo tempo, na sua virtuosidade, possui uma ingenuidade peculiar, porque ele padece de uma inconsciência sobre seu atuar e sobre seus meios com os quais ele faz o que ele faz.

Para chegar ao conhecimento das nossas questões e encontrar uma resposta a elas, eu procedo em dois passos. Na parte principal esboço o programa da *Ciência da Lógica* recorrendo aos prefácios e à introdução da *Lógica*. Num panorama, no fim da comunicação, gostaria de lançar um olhar sobre as concepções pós-hegelianas de filosofia, que se originaram num movimento contrário a Hegel e apresentam, ao mesmo tempo, alternativas à filosofia de Hegel.

Parte II

Para esclarecer nossas questões podemos nos orientar pelos três indícios que Hegel mesmo nos dá para sua teoria da lógica. O programa de Hegel da *Ciência da Lógica* se evidencia, *em primeiro lugar*, na reflexão sobre a relação da *Lógica* com a *Fenomenologia do Espírito*, que apresenta tal coisa como uma introdução ou fundamentação do objeto da *Lógica*, *em segundo lugar*, na reflexão sobre a relação da *Lógica* com as assim chamadas ciências filosóficas reais, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, e, *em terceiro lugar*, na reflexão sobre a relação da *Lógica* com a tradição da filosofia.

A estrutura tradicional da filosofia consiste, para Hegel, em três coisas distintas: em *primeiro lugar* a lógica formal, *em segundo lugar* a metafísica do século XVII e XVIII, que se divide na assim chamada metafísica geral, a ontologia, e na metafísica especial, quer dizer, a psicologia racional, a cosmologia e a teologia, a qual, por sua vez, retoma a metafísica de Platão e Aristóteles, e, *em terceiro lugar*, a filosofia transcendental kantiana e fichteana, que, para Hegel, apresentam a transição da Modernidade à Contemporaneidade.

Mas, primeiramente, cabe perguntar: o que é o objetivo orientador do conhecimento da *Lógica* hegeliana? Essa pergunta nos reconduz para a pergunta ainda mais universal: o que é a filosofia hegeliana em geral e no todo? A filosofia hegeliana em geral e no todo alveja uma apreensão e apresentação abrangente da efetividade. A palavra “apreensão” é, tal como a palavra “apresentação”, uma palavra predileta de Hegel. Ela tem, para ele, um significado profundo. Sob “apresentação” Hegel entende a exposição desenvolvida de uma Coisa, que, conforme o conteúdo dos argumentos encontrados, organiza os pensamentos na forma de uma dedução. Não na sequência do surgimento histórico, também não na maneira como o pensamento, na pesquisa, se depara com os momentos diversos de uma Coisa, mas na sua

conexão sistemática. As determinações singulares da Coisa se afirmam como fundamento uma para a outra, e cada determinação assume o lugar antes daquelas outras que a tornam necessária.¹

O que significa aqui “abrangente”? Na apreensão e apresentação abrangente da efetividade em Hegel se trata, na história da filosofia, de uma última tentativa de efetuar uma explicação da efetividade sem quaisquer reduções. Usualmente essa intenção é caracterizada essencialmente como conhecimento da totalidade, ou seja, o pensar do sistema.

Mas o que significa aqui “efetividade”? Primeiramente, com esse termo, subentende-se a realidade histórica, a figura específica da realidade social da Modernidade e da Contemporaneidade, tal como ela surgiu pela Revolução Francesa: a sociedade burguesa e seu Estado, o Estado moderno. Em seguida, “efetividade” significa nossa efetividade espiritual e religiosa. Tudo isso é tratado na filosofia do espírito. Mas, além disso, efetividade designa também a natureza que nos circunda. Essa se torna objeto de um departamento especial das ciências filosóficas, a filosofia da natureza.

Ora, qual o lugar da *Lógica* no sistema das ciências filosóficas? Há um âmbito da efetividade ao qual a *Lógica* se dedica especialmente? Para poder decidir essa questão, é necessário dar atenção para uma pressuposição que Hegel faz e a qual é de tal maneira fundamental, que dela depende completamente a importância e o sentido da *Lógica*. Essa pressuposição consiste no fato de que a efetividade, seja ela a efetividade espiritual ou natural, está essencialmente estruturada por relações de forma, que devem ser, por sua vez, apreendidas conforme a formalidade das nossas estruturas do pensar, as categorias do pensar. Essa

¹ “O mais fácil é avaliar o que tem conteúdo e solidez, mais difícil é conceitualizá-lo, o mais difícil é o que junta ambos, a saber, fazer surgir sua apresentação” (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenologia do Espírito*]). In: G.W.F. HEGEL, *Werke* in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s., vol. 3, 13). No presente texto essa obra é citada como TW com o número do volume e o número da página.

pressuposição, que Hegel tem em comum com Platão, constitui integralmente o seu idealismo. Hegel parte, portanto, do fato de que as relações de forma que estruturam a efetividade espiritual e natural se deixam compreender apenas na sua verdade conforme o modelo da formalidade das ideias ou das determinações do pensamento, ou seja, das categorias.

Nesse sentido, a *Ciência da Lógica* de Hegel é “ciência pura” (Lógica I, Introdução, 52; TW 5, 43)², *teoria tou kosmou* na acepção platônico-aristotélica, a visão do universo nas suas estruturas categoriais fundamentais. A *Lógica* como ciência pura é a fundamentação de uma filosofia que está assentada como teoria universal, e precisamente ela é essa fundamentação, de tal forma que ela mesma já se afirma como teoria universal. Por causa disso, diz Hegel, a *Lógica* é a “ciência da *forma absoluta*, que é em si totalidade” (Lógica II; TW 6, 265)³ de todas as determinações da forma do ser e do pensar. Nesse sentido, na introdução, Hegel elogia o filósofo antigo Anaxágoras, o qual, na sua doutrina do nous, da razão, coloca o fundamento para uma visão intelectual do universo, cuja figura pura é a *Lógica* (cf. Lógica I, Introdução, 52s.; TW 5, 44). Na filosofia de Hegel se trata, portanto, do universo na sua figura natural e espiritual, portanto, do todo daquilo que é. A *Lógica* é, agora, a figura pura da visão intelectual do universo, quer dizer, em primeiro lugar, ela é essa visão universal do universo ela mesma e, em segundo lugar, ela é essa de modo “puro”, quer dizer, de certa abstração, precisamente na abstração dos conteúdos objetivos desse universo, de modo que o todo daquilo que é se torna visível na sua forma puramente conceitual.

² A *Wissenschaft der Logik I* é citada de acordo com a seguinte edição: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Equipe de tradução: Tradutores: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Facic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Effen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016. = Lógica I e número de página. A *Ciência da Lógica I* também é citada conforme TW 5.

³ A *Wissenschaft der Logik II* [Ciência da Lógica II] é citada conforme TW 6 = Lógica II.

I. A relação da Lógica hegeliana com a *Fenomenologia do Espírito*

Mas como nós alcançamos aquele âmbito do pensar puramente conceitual que Hegel denomina o lógico? A relação da *Lógica* com a *Fenomenologia do Espírito* nos dá indicações sobre esse processo. A *Fenomenologia do Espírito* tem para Hegel uma função introdutória, propedêutica à *Ciência da Lógica*, que, na verdade, é imprescindível para o espírito finito que nós simplesmente somos. Ela é, por isso, apenas no sentido genético, não num sentido teórico-validacional, uma pressuposição para a *Lógica*. Há que se dizer, portanto, que a *Fenomenologia do Espírito* não é nenhuma parte integrada do sistema definitivo de Hegel, – o que naturalmente não altera o fato de que a riqueza de suas análises singulares não foi superada em nenhum outro escrito de Hegel. Aqui são refutadas formas deficitárias da consciência para alcançar aquela esfera pura do pensar conceitual, que é desdobrada na *Lógica*. A pressuposição da *Lógica* é, portanto, apenas que são suprassumidas pressuposições *falsas*, dentre outras a assim chamada oposição da consciência do sujeito e do objeto. Essa tarefa negativa da crítica de todas as pressuposições insustentáveis poderia assumir também um ceticismo consequente. Esse ceticismo estaria consumado na “decisão” de “*querer pensar puramente*, pela liberdade [...] que abstrai de tudo e apreende sua abstração pura, a simplicidade do pensar”, como Hegel diz na *Enciclopédia* (Enc. I § 78 obs.; TW 8, 168).⁴

De fato, com essa espécie de pressuposição que a *Lógica* tem na *Fenomenologia do Espírito*, é compatível que Hegel conceda

⁴ Por este motivo Hegel pôde, mais tarde, pôr o conceito preliminar da pequena *Lógica* enciclopédica, que conduz de modo reduzido, a saber, através da discussão das posições fundamentais filosóficas da Modernidade e da Contemporaneidade (metafísica, empirismo, filosofia crítica, saber imediato cf. Enc. I §§ 26-78), a consciência ao ponto de vista da *Lógica*, no lugar da *Fenomenologia do Espírito* como introdução à *Lógica*. Foi essencialmente a hipercomplexidade da *Fenomenologia do Espírito* que levou Hegel a essa substituição reduzida.

à *Ciência da Lógica* “ausência de pressuposição” (Enc. I § 78 obs.; TW 8, 168). Se se leva a sério a intelecção central de Hegel segundo a qual cada reflexão – e isso vale também das investigações filosóficas reais como a da *Fenomenologia do Espírito* – pressupõe inevitavelmente categorias lógicas, assim se torna inevitável reconhecer que a *Fenomenologia do Espírito*, pelo contrário, pressupõe inversamente a *Lógica*. Em todo caso, a *Fenomenologia do Espírito* não poderia fundamentar de igual modo a *Lógica* tal como esta aquela, sem cometer um círculo vicioso. A *Ciência da Lógica* é, portanto, teórico-validacionalmente uma ciência sem pressuposto; e isso ela é, porque ela pode se fundamentar reflexivamente a si mesma. Em todo caso, Hegel tem uma convicção profunda no fato que o pensar pode se fundamentar no pensar a si mesmo. E precisamente isso é a tarefa da *Ciência da Lógica*. O pensamento da autofundamentação da lógica parece, portanto, ser central para o projeto de Hegel da *Ciência da Lógica*, que, sob pontos de vista teóricos de fundamentação, reivindica supremacia diante de todas as posições filosóficas anteriores.

O “lógico” (*Lógica* I, Prefácio 2, 32; TW 5, 20) é o princípio absoluto fundamentalmente irreduzível, porque é o princípio do pensar do pensar que fundamenta a si mesmo, o qual precede a todo o pensar do homem finito e está na base de todo o ser real da natureza e do espírito. Essa intenção fundamental da *Lógica* de Hegel encontramos em formulações como aquela do lógico como “forma absoluta” (*Lógica* I, Introdução, 52; TW 5, 44) ou do “absolutamente verdadeiro” (*Lógica* I, Introdução, 62; TW 5, 56) ou do conceito como “base absoluta” (*Lógica* II; TW 6, 264). Visto que a lógica pressupõe apenas a si mesma, a lógica, o empreendimento da *Ciência da Lógica* pode ser interpretado como autorreconstrução da lógica. Como teoria sem pressuposição, a lógica de Hegel é ao mesmo tempo metafísica, filosofia primeira.⁵

⁵ Como autofundamentação e, com isso, fundamentação última da lógica, a *Lógica* é ao mesmo tempo metafísica, filosofia primeira. Dessa ideia do lógico como uma estrutura que fundamenta a si mesma e precede a todo o ser real é deduzida também a pretensão da *Lógica* Hegeliana de ser

A *Lógica* é “ciência do pensar puro”, que tem por princípio e base “o saber puro” (*Lógica* I, Introdução, 63; TW 5, 57), tal como ele, no fim da *Fenomenologia do Espírito*, surge como resultado da sequência das figuras da consciência, no qual a oposição da consciência do sujeito e do objeto juntou-se numa unidade do conceito e do ser e, com isso, estabelece o âmbito do pensar puramente conceitual, o lógico, que tem ao mesmo tempo significado ontológico. Dentro desse âmbito se efetua o desenvolvimento do conceito da *Lógica*.

Ora, qual é o tema especial da *Lógica*? O tema da *Lógica* são as “formas necessárias e as próprias determinações do pensar” (*Lógica* I, Introdução, 53; TW 5, 44). Em nosso pensar natural essas formas estão já sempre relacionadas com conteúdos objetivos, enquanto a *Lógica* as considera puramente por si. Correspondentemente o conteúdo da *Lógica* não é nada mais do que essas formas mesmas do pensar.

A consciência natural, diz Hegel, “enredada nos laços de suas categorias, está fragmentada numa matéria infinitamente múltipla” (*Lógica* I, Prefácio 2, 37; TW 5, 27). As formas do pensar estão expostas e depositadas na linguagem. A ciência lógica tematiza as determinações do pensamento, que em geral perpassam nossa linguagem instintiva e inconscientemente. Sua tarefa é o desvelamento daquilo que está envolvido na linguagem, o descobrimento do solo no qual nós, como falantes, já sempre estamos. Esse solo Hegel designa, como nós vimos, como aquele “lógico” (*Lógica* I, Prefácio 2, 32; TW 5, 20), que ele confronta e antecipa à natureza e ao espírito. Nesse sentido, a *Lógica* de Hegel é algo similar a uma fundação da semântica, uma certificação reflexiva da linguagem que avança para a estrutura lógica subjacente à linguagem. Não se deve, todavia, nivelar a *Lógica* de Hegel com a semântica ou com a teoria da linguagem. Seu escopo é

analítico de linguagem apenas na medida em que ela põe em liberdade as determinações do pensamento contidas na linguagem.

Na *Lógica* Hegel considera, portanto, as determinações do pensamento ou as formas do pensar puramente em e para si, quer dizer, não como elas estão relacionadas com substratos conteudísticos, mas livre dos substratos sensíveis, os substratos da intuição e da representação. Para evidenciar essa ausência de substrato, Hegel distingue entre as coisas e a Coisa como o conceito das coisas (*Lógica* I, Prefácio 2, 39; TW 5, 29). A *Lógica* lida com a Coisa conceitual, porque o próprio conjunto das formas do pensar é o conteúdo universal pensado (Hegel também diz: o conteúdo verdadeiramente substancial) de toda a efetividade.

Com que direito Hegel pode fundar sua lógica na hipótese da identidade da forma e do conteúdo das determinações do pensamento? As formas do pensar, cuja conexão a *Lógica* investiga, estão, com efeito, desligadas dos conteúdos da nossa consciência habitual bem como das coisas enquanto substratos sensíveis, mas somente porque elas mesmas constituem o conteúdo verdadeiro de todas as coisas. Que as determinações do pensamento da lógica já sejam elas mesmas o conteúdo verdadeiro, é uma declaração legítima, desde que as determinações do pensamento sejam o pensado fundamental em todo o pensar conteudístico. O pensar no sentido pleno do pensar conceitualizante, que alveja a verdade, é apenas o que é, como o pensar de um conteúdo que perdeu a forma de um substrato imediatamente intuído e representado e foi acolhido na forma do pensamento. A determinidade do conteúdo se deve, contudo, às determinações do pensamento, e elas se chamam determinações, porque elas dão ao conteúdo sua determinidade fundamental. A tese de Hegel, portanto, é: a própria Coisa, o conceito das coisas nos é dado apenas no pensar, no conjunto das determinações do pensamento. Nesse caso, nós temos que distinguir um conceito duplo de conteúdo: (i) fora da lógica permanece o conteúdo determinado do substrato da intuição e da representação, (ii) disso

se diferencia o conteúdo das próprias determinações do pensamento. Esse conteúdo se deve às formas do pensar como formas.

Eu gostaria de tentar esclarecer esse estado de coisas sucintamente. Hegel elogia Platão, porque ele reconheceu a natureza das determinações do pensamento. No diálogo *Fédon* Platão introduz o termo “ideia”, na medida em que ele deixa claro a diferença entre o igual e a igualdade, quer dizer, entre aquilo o que é aí igual e a própria igualdade (*Fédon* 74as.). Se eu penso “o que é aí igual”, se considero dois objetos, por exemplo, dois fósforos, se eles são iguais ou desiguais, o que no fundo eu penso é a própria igualdade ou desigualdade. Hegel manifesta explicitamente a consequência da ausência de substrato numa passagem radicalmente polêmica, e precisamente aí onde ele critica “o mal-entendido fundamental, a péssima conduta, quer dizer, inculta, de pensar, na consideração de uma categoria, *algo outro* e não essa própria categoria” (*Lógica* I, Prefácio 2, 41; TW 5, 32). Essa péssima conduta se mostra não apenas, quando se pensa na determinação “ser aí”, tal como na determinação “algo”, mas também quando, ao invés da determinação, se pensa no determinado, no determinado pela determinação, quando não se pensa, portanto, meramente “identidade”, mas esse ou aquele idêntico, não apenas “oposição”, mas todas as relações opostas possíveis no mundo. E assim vale na contradição justamente pensar essa categoria e não qualquer contraditório, por exemplo, a contradição entre trabalho assalariado e capital.

Conceitualizado de maneira geral pode-se, portanto, dizer que a tarefa da *Lógica* é “trazer à consciência essa natureza *lógica*, que anima o espírito, impulsiona e age nele” (*Lógica* I, Prefácio 2, 37; TW 5, 27). A *Lógica* lança luz sobre aquilo que se pensa, quando se pensa; ou nela é pensado o que se pensa, quando se pensa. Hegel diz: “Purificar essas categorias, que são ativas apenas de modo instintivo e, primeiramente, [são] trazidas à consciência do espírito como isoladas e, com isso, de maneira variável e

confusa, conferindo-lhes, assim, uma efetividade isolada e incerta e elevar, com isso, o espírito nas categorias à liberdade e à verdade, isto é, portanto, o empreendimento lógico supremo” (*Lógica I*, Prefácio 2, 38; TW 5, 27). Pois, “o ponto mais importante”, assim diz Hegel, “para a natureza do espírito é a relação [...] como ele se sabe; esse *saber de si* é, porque ele [é] essencialmente consciência, determinação fundamental de sua *efetividade*” (idem.). Na *Lógica*, o pensar se torna objeto de si, adquire um saber de si mesmo e do seu poder irreduzível. O fim e a finalidade da *Lógica* é, portanto, trazer o poder do pensar a si mesmo ao saber de si. Na *Lógica* se trata do estabelecimento da dominação da razão que se fundamenta a si mesma.

II. A relação da *Lógica* com as ciências filosóficas reais

Aqui pode, agora, também ser abordada a relação da *Lógica* com a filosofia real, que, por sua vez, é a ciência dos princípios fundamentais das ciências particulares empíricas. A aplicação hegeliana da *lógica* à filosofia real não aplica diretamente as determinações lógicas às diferentes esferas da efetividade natural e espiritual. Ela não reencontra simplesmente as estruturas do pensar já desdobradas na *Lógica*, mas descobre reestruturações específicas dessas estruturas do pensar. A filosofia real põe em liberdade relações de forma, as quais estão alteradas diante das estruturas lógicas puras na mesma proporção em que a determinidade da efetividade respectivamente tematizada vai além da determinidade fundamental logicamente tematizável. A aplicação se torna, portanto, indireta, no sentido de que ela está mediada por uma espécie de fenomenologia do objeto. Na filosofia real, as categorias são sempre associadas com algo real, espaço-temporal, quer dizer, com um substrato que pode se tornar objeto da experiência, intuição e representação.

Ao lado dessa aplicação indireta há, para Hegel, um outro aspecto pelo qual a filosofia real torna a *lógica* frutífera. Segundo

esse aspecto, o lógico apenas recebe a avaliação do seu valor, quando ele se tornou resultado da experiência das ciências. O lógico enquanto a verdade universal se apresenta como a essência de qualquer conteúdo particular da natureza e do espírito, não como um conhecimento particular ao lado das outras matérias e realidades. Como conteúdo universal, o conjunto das formas do pensar é também a verdade de qualquer outro conteúdo particular. Disso Hegel deduz uma relação que é ela mesma lógico-imanente com a filosofia real. É imperativo preencher o lógico com o conteúdo de toda a verdade (cf. *Lógica I*, Introdução, 62; TW 5, 55s.). O significado próprio da lógica se abre primeiramente àquele que percorreu as ciências reais. Essa relação de preenchimento é algo estruturalmente diferente do que uma aplicação da lógica às relações filosóficas reais. Essa relação dupla da *Lógica* com a filosofia real Hegel tem em vista, quando ele designa a lógica, por um lado, como “configuradora prévia”, por outro, como “configuradora interior” (*Lógica II*, TW 6, 265) das ciências filosóficas.

III. A relação da Lógica com a tradição filosófica

1. A relação da lógica dialética e da lógica formal

Da caracterização anterior do tema específico da *Lógica* resulta também uma primeira distinção entre a lógica formal e a lógica dialética. A lógica dialética não se distingue da lógica formal pelo fato de que ela, por exemplo, não examina as formas do pensar; ela se distingue pelo fato de que ela afirma que essas formas do pensar, que, para a lógica formal, são algo distinto do conteúdo ao qual elas são aplicadas, são o verdadeiro conteúdo. Disso resulta que a lógica dialética não cataloga essas formas do pensar apenas empiricamente, mas ela quer desenvolvê-las na sua conexão. A lógica formal comete, para Hegel, uma traição ao *logos*, à “razão do que é” (*Lógica I*, Prefácio 2, 40; TW 5, 30), como Hegel

diz com Heráclito, porque ela o esquece como aquilo que permeia todas as determinações do pensamento. A lógica dialética é assim, por um lado, uma alternativa à lógica formal, por outro, ela a integra em si. Essa dupla posição frente à lógica formal resulta da pressuposição de Hegel segundo a qual todos os conceitos determinados são determinações do *único* conceito no singular. Esse conceito no singular é o equivalente Hegeliano ao conceito tradicional do *logos* que tudo perpassa. Todos os conceitos determinados no seu desenvolvimento devem ser pensados como autodeterminação *do* conceito. A *Lógica* de Hegel é uma metafísica do conceito racional.

A lógica dialética desenvolve a conexão geneticamente fundamentada de todas as categorias, as determinações do pensamento e dos conceitos determinados. Estes são o material que é trabalhado. No seu desenvolvimento, o primeiro conceito é o mais universal, o mais simples e o mais pobre, o último o mais concreto, o mais complexo e o mais rico. Mas a progressão como desenvolvimento não é apenas um enriquecimento, mas também uma crítica, e precisamente como decomposição da aparência – uma aparência que se origina, quando as determinações do pensamento são tomadas como meras formas exteriores em um conteúdo, como isoladas e unilateralmente existentes para si.

Com isso podemos elencar os elementos do método da lógica Hegeliana: Hegel faz questão de constatar que o método da lógica dialética não tem nenhum caráter prescritivo ou normativo, mas tem por objeto somente o andamento imanente da própria Coisa (*Lógica I*, Prefácio 1, 28, Introdução, 56s.; TW 5, 16, 49s.). Não é *um*, mas *o* método do pensar, cujo cerne é a necessidade da contradição e a concepção da negação determinada. O desenvolvimento dialético do conceito se sucede metodicamente numa tríade: parte-se respectivamente de uma determinação positiva que deve ser explicada, à qual, através da negação determinada, é contraposta a determinação negativa complementarmente oposta. O primeiro passo marca o lado

“*abstrato* ou *entendedor*” (Enc. I § 79; TW 8, 168) do lógico. Num passo ulterior, transmuta-se a oposição complementar das determinações na contradição. A prova da contradição das determinações é idêntica à demonstração de sua negatividade. Esse segundo passo Hegel denomina como o lado “*dialético* ou *negativamente racional*” (idem) do lógico. Da contradição é deduzida, num terceiro passo, a exigência da formação da síntese, quer dizer, a exigência de unificar as determinações contraditórias isoladas num novo conceito de síntese. Esse terceiro passo é o lado “*especulativo* ou *positivamente racional*” (idem) no método do desenvolvimento lógico do conceito. A exigência da síntese no terceiro passo torna necessária a introdução de uma nova categoria, que é apenas a negação determinada da constelação anterior do conceito, portanto contém essencialmente aquilo do qual ela resulta.

Com isso apreendemos aproximadamente o específico daquilo que nós entendemos, quando nós denominamos a lógica hegeliana como uma lógica dialética. A lógica de Hegel é dialética primeiramente como teoria da conexão genética das determinações do pensar, a qual se deve originar, na medida em que das determinações mais elementares e mais abstratas resultam as determinações mais concretas, de modo que a totalidade real é produzida ou reproduzida como totalidade do pensamento. É esse modelo da dialética que Marx assumiu de forma modificada de Hegel, como, por exemplo, no item sobre o método na assim chamada introdução aos *Grundrisen*.

2. A relação da Lógica e da filosofia transcendental

Do pensamento geneticamente desenvolvido da lógica dialética resulta também sua relação com a filosofia transcendental de Kant. A lógica transcendental é, sim, um capítulo da *Crítica da Razão Pura*. Kant denomina sua filosofia de “transcendental”, porque ela opera o regresso dos objetos de nosso conhecimento a

nosso próprio conhecimento, no qual reside a condição de possibilidade da objetividade em geral. Esse regresso reflexivo ao próprio pensar Kant comparou com a revolução copernicana. A lógica de Hegel faz um regresso correspondente ou movimento de reflexão no regresso do determinado respectivo, o que nós pensamos de modo falante, às determinações com os quais nós o pensamos. Por um lado, de acordo com o qual a lógica transcendental de Kant contém as categorias *apriori* dos objetos e desde que ela não abstraia, como a lógica formal, de todo o conteúdo do conhecimento, Hegel a integra na sua *Lógica*. Por outro lado, de acordo com o qual a lógica transcendental reconduz as categorias à autoconsciência enquanto Eu subjetivo, Hegel se despede dela.

A *Lógica* de Hegel é a tentativa de fazer aquilo que Kant faz na sua doutrina das categorias, sem a pressuposição de um sujeito transcendental. Na medida em que Kant relaciona as categorias com o sujeito do “Eu penso”, que acompanha os processos mentais, ele fica preso na oposição da consciência do sujeito e do objeto. Tal como o Eu em Kant sai da conexão do pensar categorial e se torna a abstração do Eu vazio da apercepção, assim também o objeto – distinguido do saber categorial sobre ele – é, por fim, dissipado na coisa em si inacessível. Hegel interpreta a coisa em si de Kant como consequência do Eu da autoconsciência deixado na abstração completa e na indeterminidade. A crítica de Hegel à coisa em si não deve, portanto, ser separada da sua crítica ao sujeito transcendental pressuposto (cf. *Lógica* I, Introdução, 65s.; TW 5, 59s.).

De acordo com Hegel, não basta catalogar as categorias encontradas nas formas empíricas do juízo e colocá-las em relação com um Eu transcendental, como Kant o faz; ao contrário, cabe examiná-las tais como elas são em e para si mesmas; apenas através desse procedimento elas revelam sua conexão imanente. Contudo, apenas a libertação da oposição da consciência do sujeito e do objeto permite considerar as determinações do pensamento

em e para si no seu modo ideal de ser. Nesse caso, a lógica de Hegel dissolve a subjetividade transcendental na conexão generativa das determinações do pensamento, e precisamente de tal modo que essa mesma enquanto “sistema das determinações do pensar” (Lógica I, Introdução, 66; TW 5, 61) é conceitualizada como gênese da própria subjetividade pensante. A Lógica de Hegel se deixa compreender, portanto, como repetição radicalizante da filosofia transcendental kantiana.⁶

3. A relação da Lógica e da metafísica tradicional

Depois que nós, *em primeiro lugar*, colocamos a Lógica de Hegel em relação com a *Fenomenologia do Espírito*, *em segundo lugar*, consideramos a relação da Lógica com a filosofia real, *em terceiro lugar*, abordamos a relação da lógica dialética com a lógica formal, e, *em quarto lugar*, com a filosofia transcendental de Kant, temos que nos voltar para a relação da Lógica com a metafísica tradicional.

Hegel afirma que a *Ciência da Lógica* seria a “metafísica própria” (Lógica, Prefácio 1, 27; TW 5, 16). Hegel tem, portanto, uma relação absolutamente positiva com a metafísica, e precisamente com a tradição inteira metafísica. Nós já vimos: metafísica significa, por um lado, a “metafísica geral”, a ontologia, por outro, a assim chamada “metafísica especial”, que se divide nas três disciplinas: psicologia racional, cosmologia e teologia. Já em Platão e Aristóteles a metafísica era uma unidade da ontologia e da teologia.

⁶O “idealismo transcendental executado de modo mais consequente” (Lógica I, Introdução, 50; TW 5, 41) de Fichte e Schelling superou a barreira principal do conhecimento da coisa em si incognoscível, na medida em que “essa filosofia fez o início consistente ao permitir que a razão apresentasse as suas determinações a partir de si mesma” (idem). Entretanto, a saída do Eu não a libertou efetivamente da oposição da consciência do sujeito e do objeto. Assim também o idealismo transcendental de Fichte e Schelling não chega, segundo Hegel, ao âmbito do lógico-ideal, ao reino da razão que fundamenta a si mesma, o qual precede igualmente ao âmbito do espírito tal como o da natureza.

Hegel fala da “metafísica anterior” (Lógica I, Prefácio 1, 25; TW 5, 13) e entende, com isso, a metafísica moderna recalcada pela filosofia transcendental kantiana, que, de Descartes até Christian Wolff, era a filosofia dominante. Sobretudo no prefácio à primeira edição da *Lógica* Hegel destaca enfaticamente que essa metafísica anterior deveria ser feita valer novamente. Através da filosofia transcendental kantiana ocorreu uma “transformação completa” do “modo de pensar filosófico” (Lógica I, Prefácio 1, 25; TW 5, 13), de fato, a metafísica tradicional foi “extirpada pela raiz e desapareceu da série das ciências” (idem). Para Hegel, contudo, o declínio da metafísica equivale à destruição da substância espiritual de um povo. “[...] ver um povo culto sem Metafísica” (Lógica I, Prefácio 1, 26; TW 5, 14), diz ele, seria “como um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo” (idem). Hegel quer erigir novamente esse templo e preencher o santíssimo novamente com vida, e precisamente porque, segundo ele, uma metafísica entendida como doutrina ontológica das categorias é pressuposta à cada consciência.⁷ De acordo com isso, a lógica hegeliana pode ser vista como conservação, de fato, como renovação da metafísica, que, através disso, retrocede à filosofia transcendental kantiana, que praticamente destruiu a metafísica,

Ora, no que reside a conexão positiva com a metafísica anterior? Em oposição à filosofia transcendental kantiana, segundo a qual a coisa em si é a essência incognoscível das coisas que está fora de toda a conexão do pensar, a metafísica anterior é definida pela tese de que o pensar e suas determinações não seriam algo alheio aos objetos, mas sua essência. A metafísica é, para Hegel, primariamente, a filosofia que parte do fato que aquilo que é conhecido pelo pensar nos objetos é o unicamente verdadeiro ou o

⁷ “Metafísica não significa outra coisa do que o âmbito das determinações universais do pensamento, como que a pura rede, na qual nós trazemos toda a matéria e somente com isso a tornamos compreensível. Toda consciência letrada tem sua metafísica, o pensamento instintivo, o poder absoluto em nós, sobre o qual nós nos tornamos mestres apenas quando nós o tornamos em objeto de nosso conhecimento” (Enc. II § 246, adendo; TW 9, 20).

em si neles. A exigência pela renovação da metafísica desemboca em nada menos do que no postulado que está no centro do programa da *Lógica*: comprovar o pensamento como “a Coisa em si mesma” (*Lógica* I, Introdução, 52; TW 5, 43).

Para Hegel, porém, apenas sua *Ciência da Lógica* é a “própria metafísica” (*Lógica* I, Prefácio 1, 26; TW 5, 16). Isso significa que a metafísica anterior, mais antiga, é a metafísica imprópria. Nesse distanciamento reside também uma crítica de Hegel à metafísica tradicional. O atributo “próprio” indica que a consumação da metafísica reivindicada por Hegel na *Lógica* deve ser pensada apenas como suprassunção ou transformação da metafísica tradicional, que não se deixa pensar sem o componente negativamente crítico desse conceito.

A *Lógica* de Hegel é apresentação crítica da metafísica primeiramente pelo fato de que ela traduz as categorias metafísicas ao lógico-dialético e submete essas, assim, a uma reflexão crítica abrangente.⁸ O programa de Hegel de uma apresentação crítica da metafísica se evidencia na posição das partes singulares da *Lógica* à metafísica. Hegel distingue a lógica objetiva, à qual pertence a lógica do ser e da essência, da lógica subjetiva do conceito. A lógica objetiva entra agora – como Hegel diz na introdução – “no lugar da *metafísica* anterior” e, com efeito, é “imediatamente” (*Lógica* I, Introdução, 66s.; TW 5, 61) a ontologia, em cujo lugar a lógica objetiva entra. A lógica objetiva substitui, portanto, a metafísica geral, “que deveria investigar a natureza do *Ens* em geral; o *Ens* compreende em si tanto o *ser* quanto a *essência*” (*Lógica* I, Introdução, 67; TW 5, 61). E precisamente a lógica objetiva substitui a ontologia, porque a ela falta o método de geração das categorias. A ontologia jamais efetuou uma análise efetiva do significado das categorias, mas catalogou essas apenas

⁸ O orientador da minha tese de doutorado sobre a *Lógica* de Hegel, Prof. Michael Theunissen, interpreta essa obra como “apresentação crítica da metafísica” (cf. Michael Theunissen. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. [Ser e aparência. A função crítica da lógica hegeliana]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, 23s.).

empiricamente, nesse caso, seu conteúdo pôde ser fundamentado apenas na representação, ou seja, no uso da linguagem (cf. Enc. I § 33; TW 8, 99s.).

Mas como crítica à ontologia, a lógica objetiva se debruça criticamente também sobre as demais disciplinas da metafísica, na medida em que essa fundamenta as determinações do pensamento com os substratos não provados alma, mundo e Deus tomados da representação (cf. *Lógica I*, Introdução, 67; TW 5, 61). Tampouco a metafísica ontológica investiga criticamente suas determinações do pensamento, ela relaciona essas não criticamente com os substratos retirados da representação.⁹ Com base da crítica da metafísica como crítica da ontologia, tal como ele é realizada na lógica objetiva, Hegel tenta, na lógica do conceito, reformular a verdade que reside na metafísica tradicional – uma verdade que ele avista na processualidade e relacionalidade do pensar que se pensa a si mesmo, que dissolve os substratos encontrados, as quais [quais sejam: a processualidade e relacionalidade do pensar do pensar], conforme Hegel, são o objeto fundamental da metafísica desde Platão e Aristóteles.

Na medida em que na lógica do conceito a apresentação crítica da ontologia tradicional e da metafísica assumem um papel secundário, as tendências não críticas da *Lógica* hegeliana se fazem sentir mais acentuadamente aqui, e precisamente no elemento ontológico da lógica do conceito, que, como metafísica da ideia, corre inclusive o risco tornar-se uma restauração da onto-teologia tradicional. Sob elemento ontológico compreendo a circunstância de que o conceito se afirma não somente como forma do pensar, mas como sujeito atuante singular, que, na objetividade, se realiza teórica e praticamente no mundo, portanto, reina como poder no mundo e, por fim, como ideia, é unidade que se sabe da

⁹ A metafísica tradicional tem, para Hegel, uma tripla deficiência (cf. Enc. I §§ 28-32; TW 8, 94-99). Em primeiro lugar, ela não compreende a essência dos seus predicados, em segundo lugar, ela se engana sobre a potencialidade dos juízos com respeito ao conhecimento de seus objetos e, em terceiro lugar, ela não reflete sobre o papel e a essência dos sujeitos de seus juízos.

subjetividade e da objetividade que se consuma como método do pensar puro. Assim, pode-se dizer: o programa de Hegel de uma consumação da metafísica é verdadeiramente ambíguo. A *Lógica* é, como apresentação crítica da metafísica, ao mesmo tempo uma restauração da metafísica, portanto, ela mesma é metafísica.

A Modernidade e Contemporaneidade da *Lógica* de Hegel, contudo, se manifesta no fato de que as intenções metafísicas conservadoras ocorrem na base de uma ultrapassagem radicalizante da filosofia kantiana e fichteana do sujeito, o que, na lógica do conceito, leva a uma compreensão crítica abrangente do conceito de subjetividade pensante moderna que pensa sobre si mesma e seu potencial de objetividade. Já antes de Hegel havia um pensar especulativo, em Platão e Aristóteles, mas apenas no idealismo alemão o pensar do pensar se torna a fórmula programática da filosofia. O projeto da *Ciência da Lógica* de Hegel é uma realização extraordinária desse programa.

Parte III

No fim da minha comunicação gostaria de voltar a falar das alternativas à filosofia de Hegel que ainda se realizam num movimento contrário a ela. No pensar pós-hegeliano há duas alternativas à filosofia hegeliana, que, deste modo, se tornaram filosófico-historicamente atuantes: a filosofia hermenêutica (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer etc.) e a teoria crítica da sociedade no contexto do marxismo e da teoria crítica da Escola Frankfurt (Marx, Adorno, Horkheimer etc.).

A tentativa de Hegel de uma lógica livre de pressuposição é ela mesma ainda metafísica, mas não mais uma metafísica tradicional. Ela quer ser – como a metafísica tradicional – teoria universal, ter uma atitude neutra e conceitualmente precisa, mas reconhece a necessidade da contradição – à diferença da metafísica tradicional e da lógica formal, que insistem na liberdade da contradição. Ela está acima das formas tradicionais da metafísica,

que ela integra respectivamente nos diversos graus do desenvolvimento do lógico. Isso nos mostra a progressão da lógica do ser através da lógica da essência até a lógica do conceito. A metafísica de Hegel reconhece, portanto, (i) a necessidade da contradição e (ii) o desenvolvimento lógico, ou seja, o desenvolvimento do lógico.

À diferença da lógica de Hegel como teoria sem pressuposição e metafísica, a filosofia hermenêutica não é mais nenhuma metafísica. Ela é uma filosofia que depende de um ponto de vista, segundo o qual o ser está essencialmente relacionado com a subjetividade finita, porque o sentido do ser somente é acessível ao compreender do ser humano aí finito. O compreender do ser é um compreender finito numa perspectiva respectivamente determinada, portanto parcial, não universal. A filosofia hermenêutica é essencialmente uma interpretação que depende de um ponto de vista e reconhece, portanto, a necessidade de uma pluralidade de interpretações. Como disse, a filosofia hermenêutica não é mais nenhuma metafísica. Mesmo que ela se encontre no ponto de vista da finitude, ela não defende nenhuma metafísica da finitude. Possivelmente Heidegger seja aqui uma exceção: ele defende uma teoria hermenêutica da subjetividade finita que se afirma como metafísica, como metafísica da finitude que absolutiza o finito.

Dessa alternativa à filosofia de Hegel se destaca, em conexão com Marx, a teoria crítica da sociedade. A crítica de Marx a Hegel intenta mostrar que a teoria da lógica de Hegel como metafísica termina de modo aporético, quer dizer, ela entra em contradições indissolúveis. A lógica de Hegel como apresentação crítica da metafísica desvirtua a si mesma, de acordo com Marx, pelo próprio fracasso como forma da metafísica. Sua aporia consiste no fato de que a razão lógica absoluta ou a ideia apenas poder estar junto a si mesma no seu outro às custas da abstração da determinidade específica do outro.

Inegável me parece ser o fato que Hegel concebe sua teoria da lógica como metafísica, quer dizer, como filosofia primeira. Esse significado Marx não parece conferir mais à lógica. A posição de Marx se deixa delinear do seguinte modo: a lógica é, tal como as outras ciências, também uma ciência particular, mas uma que à diferença da lógica formal pertence à reflexão filosófica sobre a prática do pensar nas ciências particulares. Como em Fichte e Hegel, a filosofia permanece pensar do pensar, teoria da ciência, mas com distintas pressuposições.

Depois de Hegel e em conexão com Marx, o escopo filosófico tem que, a meu ver, partir disso, a saber, que as ciências particulares precedem irredutivelmente à filosofia, a filosofia, portanto, não pode mais ser compreendida como fundamentação, mas a partir de agora como mera reflexão das ciências. Em relação às ciências humanas e sociais, ela pode ser concebida como correção ideológico-crítica.

O que vale para Hegel vale também para Marx: é preciso avaliar o que é sustentável e o que não é das suas análises. Há de se perguntar a algumas pessoas, porque Hegel e Marx para elas são nisso a tal ponto atuais, que eles reiteradamente têm que ser sepultados como cachorros mortos.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenologia do Espírito*]. In: G.W.F. Hegel, *Werke* in 20 Bänden (= TW). Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s., vol. 3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Equipe de tradução: Tradutores: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016. = *Lógica I* e número de página. A *Ciência da Lógica I* também é citada conforme TW 5.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II* [*Ciência da Lógica II*]. In: TW 6.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. In: TW 8 (= Enc. I).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. In: TW 9 (= Enc. II).

THEUNISSEN, Michael. Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. [Ser e aparência. A função crítica da lógica hegeliana]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Deus e o Absoluto

*Denis Lerrer Rosenfield**

Pergunta: o que pode bem significar conhecer, racionalmente, o Absoluto e quais são os instrumentos de tal empreendimento? Como pode a razão, unicamente com os seus meios, alçar-se a um tal empreendimento? O que significa conhecer um tipo de existência que se subtrai aos sentidos e à experiência tal como a compreendemos no sentido filosófico não metafísico?

Percurso da filosofia hegeliana. Convém, preliminarmente, ressaltar que a *Ciência da Lógica*, obra de Filosofia Primeira, dedica-se ao conhecimento de realidades suprassensíveis, metafísicas, para além da física, neste sentido. Publicada em 1812, é posterior à *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Não se trata, porém, de um mero antecedente temporal, mas de uma condição propriamente lógica. A *Ciência da Lógica* parte de um começo muito específico, a saber, o da exposição interna das categorias – ou determinações – da *Fenomenologia do Espírito*. Logo, não estamos diante de um começo do mundo físico, como, por exemplo, o da *Física* aristotélica, mas de um começo propriamente conceitual. Começo aqui significa o Saber do conceito por si mesmo, apresentando, em sua forma pura, as determinações que foram engendradas no percurso mesmo graças ao qual a Consciência, em suas diferentes experiências, alcançou um conhecimento de si em seu processo mesmo de constituição. Conhecendo o mundo, conheceu-se; conheceu-se a si mesma, conhecendo-se em sua formação no mundo. Alçou-se à posição do Saber absoluto, experimentando-se no mundo, dissolvendo-se e engendrando-se neste processo. Conheceu o Absoluto em diferentes experiências da consciência, em seus impasses, em seus problemas e, inclusive, nas lutas que permeiam a história mesma

* Professor Titular do PPG em Filosofia UFRGS. denisrosenfield@globo.com

da humanidade. O Absoluto não lhe foi dado por um ato de crença, mas conquistado por um Saber racional. Nas palavras de Hegel: “A lógica, como a ciência do pensar puro ou, em geral, como a ciência pura, tem por elemento esta unidade do subjetivo e do objetivo que é o Saber absoluto, e à qual o espírito se elevou como à sua verdade absoluta.”¹

Experiência da Consciência. Se não podemos falar de experiência no sentido de experiência propriamente física, empírica ou imediata, isto não significa que Hegel não tenha presente um outro sentido da experiência, o da experiência fenomenológica ou da consciência em seus diferentes graus de efetivação de si. Trata-se de um périplo de outro tipo, o mediante o qual a consciência apropria-se de si apropriando-se do mundo. A consciência, em seu desenvolvimento, faz diferentes tipos de experiência, desde a mais imediata de sua certeza de si, confrontando-se com as coisas do mundo, até o seu conhecimento do mundo físico através das leis que o regem, passando pela luta do reconhecimento na dialética do senhor e do escravo e, posteriormente, em uma análise de tipo religioso-fenomenológica na Consciência Infeliz. E isto enquanto apenas condições para expor-se na efetividade do mundo, em que um outro tipo de experiência a faz ver e viver o mundo de outra maneira, em experiências literárias, históricas, artísticas e religiosas. E é precisamente neste percurso que a Consciência ou a Consciência de si vai fazer que se forja o seu Saber do Absoluto, talvez sendo o Absoluto esse próprio Saber de si em uma nova interlocução da Consciência com algo que lhe abarca, mas que é imanente a seu próprio processo.

Objeto. A Consciência, ao chegar no percurso fenomenológico ao Saber absoluto enquanto seu saber de si, que é o do Espírito em seu aparecer, deve, doravante, tomar-se a sim

¹ Hegel, G. W. F. *Science de la logique*. Tomo I. Primeira edição de 1812. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczlik. Paris, Aubier, 1972, p. 33.

mesma como seu próprio objeto. Contudo, não se trata de uma mera apercepção ou de uma consciência simples de si, mas a culminação de um longo processo em que ela se colocará, em seus diferentes momentos da *Fenomenologia* (Consciência, Consciência de si, Razão, Espírito e Saber absoluto) como a certeza racional, não sensível nem imediata, de si mesma. Nesta perspectiva, ela tomar-se-á como seu próprio objeto na medida em que a oposição entre sujeito e objeto foi “aufgehoben”. O objeto e o objetivo ganham aqui uma nova significação. A nova noção de objeto portará, em seu interior, as determinações do pensar que se elaboraram e se desenvolveram no transcurso deste processo. Trata-se, portanto, de explicitar e pensar por si mesmas estas novas determinações. O objeto foi interiorizado no Saber absoluto, esta nova síntese entre o objetivo e o subjetivo. “A *Lógica* é a *Ciência Pura*, o saber puro em sua amplidão e sua extensão. O Saber puro é a certeza tendo chegado à verdade, ou a certeza que não é mais diante do objeto, mas o interiorizou, o sabe como a ela mesma, e da mesma maneira, por outro lado, abandonou o saber de si como de algo que estaria em face do que é objetivo e seria apenas a sua supressão, externou-se e é a unidade com sua exteriorização”². Logo, o Absoluto ou Deus não seria algo externo dado à Consciência, algo com o qual ela se defrontaria, mas uma síntese entre o objetivo e o subjetivo, configurando-se, se se quiser manter a nomenclatura do objeto, própria do entendimento, como um objeto de novo tipo. Deus posiciona-se como a interioridade mesma do Saber absoluto, uma síntese de novo tipo, englobante, constituindo, então, um Saber que pode ser qualificado de absoluto. O Absoluto é a interioridade mesma do Saber absoluto.

Ser no mundo. Nas palavras mesmas de Hegel: “A consciência, enquanto o espírito que se manifesta e que, seguindo o seu caminho, liberta-se da sua imediatidade e da concreção

² Hegel. *Ciência da Lógica*. Tomo I. Prefácio a Primeira edição. Tradução de Christian Uber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, Vozes, 2016, p. 28.

exterior, torna-se saber puro, o qual, por sua vez, toma para si mesmo como objeto aquelas *essencialidades puras* tais como elas são em e para si.”³ Note-se que a consciência, enquanto espírito, está desde sempre inscrita no mundo, devendo, neste sentido, apropriar-se progressivamente de sua experiência de vida. A consciência, apenas aparentemente, defronta-se com um mundo à parte de objetos, visto que este modo de existência primeiro é o de inscrição dela mesma neste mundo, seu mundo, sendo essencialmente constitutiva dele. Ela só vem a ter uma consciência de si a partir desta sua inscrição, desta sua condição de ser no mundo, a partir da qual ela começará a depurar a sua experiência de sua imediatidade e de sua concretude, chegando, assim, a um outro nível existencial, o de seu saber de si enquanto ser no mundo, podendo, então, conhecer-se em suas essencialidades, em suas determinações lógicas. Chegará, então, a exposição do vir a ser do Absoluto enquanto conhecimento que ela conquista de si. O Absoluto depreende-se do ser-no-mundo da consciência, de sua experiência imediata e concreta ao Saber absoluto de si, experiência propriamente conceitual, passando pela sua experiência histórica em suas várias configurações.

Consciência religiosa. Devemos guardar presente a importância que Hegel concede à experiência religiosa na *Fenomenologia do Espírito*, sendo o lugar de formação de uma consciência do Absoluto, embora sob forma representativa. Ou seja, a consciência religiosa é uma etapa necessária que conduz ao Saber absoluto, não se podendo chegar a esse sem a passagem por aquele. A consciência religiosa apropria-se do Absoluto fazendo essa experiência de si para, então, alçar-se a seu conhecimento propriamente racional. Deus é o nome do Absoluto na perspectiva da representação religiosa. A consciência representativa é uma consciência incompleta por não ter ainda se realizado na completude da razão. Embates entre consciências religiosas

³ Ibid., p. 29.

diferentes são decorrentes de elas se situarem no nível da representação, como quando diversas consciências do Absoluto se arrogam, cada uma para si, uma centralidade divina, baseada, precisamente, na exclusão de outras. Hegelianamente, deveria haver uma consciência de si das mais diferentes consciências religiosas particulares, cada uma podendo, em seus recintos próprios, guardar suas formas específicas de culto, liturgia e rituais. Uma crença do Absoluto não pode impor-se, sob pena de o Absoluto esfacelar-se racionalmente. Cabe, contudo, aqui uma consideração suplementar. Se é bem verdade que o Absoluto deve acolher em si as mais diferentes formas de consciência religiosa, uma questão de outro tipo pode aqui ser levantada. Qual seria o lugar da irreligiosidade? Poderia um ateu alçar-se à posição do Saber absoluto, recusando-se a fazer o percurso da consciência religiosa que é uma condição mesma da razão? Haveria lugar para a irreligiosidade na filosofia de Hegel? Pode-se chegar ao Absoluto sem se fazer a experiência de sua mesma representação? Não é essa uma pressuposição do conceito que deve trabalhá-la e permeá-la?

Transcendência e imanência. Note-se que o Deus hegeliano não é o da transcendência, mas o da imanência de um Absoluto que se apresenta graças ao dizer do homem, graças ao seu Logos, não sendo possível asseverar uma existência de Deus anterior ao homem, pois isto seria equivalente a falar de um Existente sem dicção, um Existente que não se manifestaria, um Existente sem Logos. Ora, é o Logos, finito, humano, que enuncia o Absoluto, que só comparece mediante esta locução, como se exigisse uma interlocução. Deus torna-se não somente imanente ao mundo, mas, mais especificamente, à sua dicção através da razão. Deus existe, em certo sentido, mediante sua enunciação racional. Ou seja, não haveria um Deus para si, cuja existência prescindiria do homem. Deus chega a si através de uma consciência que progressivamente fará o seu caminho do em si, do para si, do em e para si, até chegar ao para nós, quando, na perspectiva do Saber

absoluto, ele poderá reencontrar-se plenamente enquanto Absoluto. Acontece, porém, que este reencontro não é o encontro de realidades prontas e acabadas em si, mas ele é a sua própria produção de si em seus desencontros lógicos, fenomenológicos e históricos. A consideração do Absoluto enquanto imanente não somente ao mundo, mas ao homem, tem como condição lógica a sua própria produção de si. Não apenas o homem chegou a si no Saber absoluto, mas também Deus que conseguiu esta dicção de si.

Analogia. Gostaria de fazer aqui uma analogia. Um teólogo judeu, Abraham Joshua Heschel, em seu livro, *God in Search of Man*⁴, coloca-se, filosoficamente, na posição de o Absoluto procurar o homem, um homem que o enuncie, acolha e aja segundo preceitos que teriam sido dados na *Torá*. Acontece que algo desta maneira dado, por mais importante ou sagrado que seja, deve ser constantemente vivificado, reengendrado, sob pena de tornar-se coisificado, perdendo a sua validade. Seriam os momentos descritos, por exemplo, de queda na idolatria, de perda da crença. Seria uma situação em que não apenas o homem se alienaria de Deus, mas Deus do homem. Ou seja, será que propriamente poder-se-ia falar de Deus se esse também não se buscasse, não se procurasse no homem que, por este intermédio, deve, por sua vez, buscar-se em Deus para encontrar-se ou reencontrar-se consigo? O que Heschel formula teologicamente é uma posição filosófica em que a experiência do Absoluto deve ser posta e repostada para utilizar a linguagem hegeliana, através de uma interlocução em que ambas as partes, para se enunciarem respectivamente, devem fazer a experiência da separação e da unificação, sem que se saiba ao certo que a unidade conquistada vá ou não permanecer. Também o ápice racional conquistado no Saber absoluto é nada mais do que a culminação de um longo e penoso percurso que, logo, deverá entregar-se a um recomeço.

⁴ Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 1976.

Proximidade e distância do Absoluto. “Perto está o Eterno dos que O invocam, de todos que O chamam com sinceridade.”⁵ Perto está de Deus aquele que o chama e invoca, o que significar dizer que longe Dele encontra-se todo aquele que não consegue estabelecer com Ele uma interlocução, digamos uma relação de mútuo chamamento. A palavra tem aqui a função de aproximação com Deus, de com Ele iniciar ou firmar uma relação, que obedeceria, então, às suas regras específicas, que seriam as da *Torá*. Ou seja, em sua ausência - na blasfêmia ou no ateísmo - haveria, pelo contrário, uma quebra de relação ou não estabelecimento de interlocução, estando a criatura abandonada ao desamparo. No interior da experiência religiosa, assim compreendida, estas regras estipulariam o que seria suscetível ou não de conhecimento, os limites da razão no uso mesmo que faz das palavras e a atitude reverencial do homem em relação a Deus, cujo eixo encontra-se em uma razão que se submete ao que lhe ultrapassa. Mais especificamente, o homem tem o temor, o medo, de ir além das barreiras desta maneira colocadas. Contudo, o que pode bem significar tal proximidade do homem com Deus se ela se dá segundo a concepção hegeliana de uma razão infinita, de que uma razão que toma barreiras para suprimi-las e elevá-las a um novo patamar de conhecimento? A razão aproxima-se de Deus não mais reconhecendo os limites impostos pela fé, pela consciência religiosa, acolhendo-O não na atitude de subordinação, mas de uma espécie de mútua determinação. O Deus da consciência religiosa, ao ser objeto deste novo tipo de acolhimento, torna-se o Absoluto de uma razão que se coloca, precisamente, enquanto absoluta, infinita. O Absoluto seria o Deus desta razão determinada.

Consciência infeliz. Na *Consciência infeliz*, Hegel analisa um tipo de experiência - representativa - da Consciência de si, em

⁵ *Bíblia Sagrada*. Salmo 145 - Salmo de David. Tradução de João Ferreira de Almeida, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

que essa defronta-se consigo na posição de submissão na qual se coloca diante de um Transcendente que é tido por seu Senhor. Trata-se, porém, de uma experiência única, a que se indaga pela própria condição humana. Note-se que a Consciência de si se coloca nesta posição, posiciona-se a partir de uma determinada experiência religiosa de submissão aos ditames de um Deus que se situa para além dela mesma. Infeliz, por que se abre aqui um espaço que ela não consegue preencher, o espaço do finito submetido ao infinito, da Consciência de si submissa à Consciência de si transcendente e onipotente. Este espaço, o espaço da separação e, diria, da incognoscibilidade é aquele ao qual ela deverá enfrentar-se para apropriar-se de si, tornando-se Senhora de si. Ora para que consiga ser Senhora de si, ela deverá necessariamente trazer o Transcendente para a Imanência, deverá ver-se fazendo uma experiência particular que deverá ser “aufgehoben”. A separação – e o seu espaço de diferenciação absoluto – deverá ser suprimido e elevado para que, então, seja conservado em uma nova acepção de Deus enquanto Absoluto, logicamente absoluto.

A essência de Deus. Assinale-se que esta exploração racional de Deus, adentrando-se em sua interioridade, é, por sua vez, produto de um percurso filosófico que encontra em Descartes seu ponto de inflexão. Descartes parte de uma Ideia inata, a de Perfeição, para conferir existência a esta mesma ideia, independentemente de qualquer realidade sensível. A ideia de perfeição existe por ser algo com que a razão se defronta no momento em que procura conhecer - e conhecer-se -, pois seria inconcebível que faltasse a essa ideia uma perfeição como a da existência. A ideia de Deus como ser perfeito não poderia não existir na medida em que não tivesse nenhuma realidade. Reconhecer o caráter inato da Ideia da Perfeição sem a existência implicaria uma contradição lógica. De posse desta ideia, contudo, permaneceria o seu caráter transcendente, um mais além inacessível ao que seria Deus em si mesmo. A separação seria aqui

radical. Ela poderia ser logicamente compatível com a tradição do “Deus absconditus” da tradição paulina e judaica, tão viva na época de Descartes segundo a tradição agostiniana e jansenista, contemporânea da Descartes. Observe-se, mesmo, a proximidade de nosso filósofo com um dos interlocutores/comentaristas das *Meditações Metafísicas*, na figura do grande representante de Port-Royal, Antoine Arnauld. O Cardinal de Bérulle, Núncio Apostólico e Diretor de Consciência de Descartes, era também um agostiniano. Contudo, frente a este espaço teológico-filosófico, o filósofo francês dá um passo adiante, o de explorar pela razão a essência de Deus.

A desmedida da razão. Note-se que a razão passa a não mais reconhecer limites, não se colocando na posição de serva da fé. Poder-se-ia dizer que ela sucumbe a hyubris, à desmedida, pois o metro da fé não pode mais lhe servir como barreira. O Deus da razão tomará progressivamente o lugar do Deus da Fé. As provas da existência de Deus ganharão proeminência filosófica. Fará, então Descartes, uma distinção importante entre conhecer e compreender. Conhece-se algo pela causa que lhe dá acesso à sua razão de ser, como quando conhecendo algo por seu atributo principal. Compreender, por sua vez, nos conduz à finalidade de alguma coisa, à sua causa final. Nessa última acepção, Deus é incompreensível pois o seu “por que”, a finalidade com que faz ou deixa de fazer alguma coisa – o homem e o mundo – é para nós para sempre inacessível. Temos aqui a crítica cartesiana ao conceito aristotélico de causa final. No entanto, podemos conhecer Deus pelo acesso racional a seu atributo principal, o que define a sua natureza. E esse Descartes considera como sendo o da onipotência. Deus conhece-se racionalmente pela sua onipotência. Ora, Hegel, ao retomar este percurso filosófico, ao apropriar-se dele, pergunta-se, a partir do atributo da onipotência, pelo como o Absoluto se põe em movimento, quais são suas determinações, como ele se move pelas determinações da essência, da reflexão. Um ser onipotente é um ser capaz de se colocar ele mesmo em movimento.

Prova ontológica. Já Santo Anselmo, no século XI, havia elaborada a prova que, posteriormente, tornou-se célebre enquanto prova – ou argumento – ontológica.⁶ Também ele partia de uma ideia segundo a qual Deus “é algo tal que nada maior pode ser pensado”, o que significa dizer que seria contraditório dele subtrair a existência ou a realidade. Tal ideia não poderia, portanto, existir apenas no intelecto, devendo englobar necessariamente a existência ou a realidade. O argumento anselmiano assume o que se poderia denominar de uma perspectiva de abordagem da ideia cujo critério, digamos, seria de ordem essencialmente quantitativo. Aplicar-se-ia uma determinada noção da quantidade de forma a englobar o intelecto e a realidade, sem que, no entanto, a existência seja deduzida da própria ideia. Não se trataria de uma ideia que se poria em movimento, o que seria o vir a ser do Absoluto. No sentido, hegeliano, talvez se pudesse dizer que não se trataria de uma atividade da razão, mas do intelecto que se debruça, mediante o uso da categoria da quantidade, sobre uma existência determinada, previamente admitida enquanto ato de fé. Ou seja, Deus existiria à maneira de um estado de coisas dado, sendo o argumento ontológico um instrumento intelectual de explicitação de uma realidade previamente admitida enquanto existente.⁷ Para Hegel, provar é o “conhecimento mediatizado”, o que parte do desdobramento de suas determinações internas a partir do momento em que operou a síntese, a unidade entre a subjetividade e a objetividade. Provar não consiste em tomar conceitos e elementos enquanto dados, submetendo-os, então, a uma operação que seria meramente intelectual. É o que teria feito a prova ontológica ao partir de um

⁶ Santo Anselmo. *Proslogion*. In: L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery. Tomo I. Introduction, traduction et notes par Michel Corbin, s.j. Paris, Cerf, 1986. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo, Abril/Nova Cultural, 1988.

⁷ Rosenfield, Denis L. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo, Iluminuras, 1996. Barth Karl. *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchatel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1958.

conceito dado, “Inbegriff”, “conceito integrador ou englobante” de todas as realidades, para, assim, subsumir a existência sob a realidade.⁸ Hegel extrairá a existência enquanto conceito ou propriedade da realidade. Eis o que lhe permitirá elaborar uma realidade propriamente conceitual. Note-se, ainda, que para Hegel a expressão “prova ontológica do ser-aí (Dasein) de Deus” estaria nominalmente correta, pois tratar-se-ia de um conhecimento primeiro, imediato, que se situaria na esfera do Ser, na do Dasein, e não na da Essência, na da Existência propriamente dita. Neste sentido, a tradução de “Dasein” por “Existência”, obedecendo a uma certa tradição, a uma certa comodidade, estaria conceitualmente errada. A “prova” estaria para o Dasein, para o imediato, para o Ser, assim como o “conhecimento mediatizado” estaria para o mediato, para a Essência. Ou seja, o provar mover-se-ia ainda no âmbito da fé, pois a existência não pode ser tomada por imediata, à maneira de uma realidade dada, uma realidade que estaria à mão.⁹ Logo, a existência mesma seria considerada como não sendo provada, pertencendo a uma condição da fé, que parte das coisas, no caso Deus, como algo já existente, dado precisamente na interioridade mesma do ato de crença, no seu jogo próprio de linguagem.

A existência do Absoluto. A pretensão filosófica de Hegel consiste em deduzir racionalmente a existência de uma Ideia, ou melhor, atribuir a existência a uma ideia, de tal maneira que esta operação seja racionalmente justificada. Sua crítica de Kant consiste em que esse não consideraria a existência como uma propriedade ou um predicado real, o que equivale a dizer que ela não seria um conceito que se aplicaria a um outro conceito de alguma coisa.¹⁰ Sua *démarche*, portanto, não consiste, à maneira de Kant, em partir de um estado de coisas dado, admitido

⁸ Hegel. *Wissenschaft der Logik*. Tomo II. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 126.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ Hegel, *op. cit.*, Tomo I, tradução brasileira, p. 90.

previamente enquanto real. Tal concepção da experiência corresponderia a do próprio empirismo, embora o enfoque kantiano seja mais refinado ao colocar as condições a priori da experiência. Na perspectiva hegeliana, tal colocação do problema não alteraria os termos de sua questão, na medida em que ele consideraria tal concepção empírica da realidade de nível a não lhe permitir uma abordagem racional de uma Ideia, a do Absoluto, que se põe em movimento e se justifica progressivamente nesta sua dicção de si. Inaugurar-se-ia um outro conceito de experiência, não mais aquele do intelecto, partindo da experiência empírica, mas o da razão que parte de uma auto-posição de si, elaborando em seu percurso suas próprias categorias, chamadas por ele de determinações, as determinações do ser, da essência e do conceito, correspondendo às Doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito, constitutivas da *Ciência da Lógica*. Note-se que não estamos mais na perspectiva do *Organon* aristotélico, segundo o qual as categorias são aplicadas a objetos dados na experiência. A existência não seria uma categoria, na medida em que ela é a própria condição de aplicação das categorias. Ora, Hegel vai tornar a existência uma “categoria”, uma determinação do pensamento, cujos desdobramentos serão, por exemplo, o “Dasein”, a “Existenz” ou a “Wirklichkeit”. A realidade efetiva ela mesma será posta enquanto momento da Ideia ou do Absoluto que então se realiza. A existência seria um predicado a ser aplicado a outro conceito. Graças a este deslocamento no significado mesmo do conceito de existência, tornando-a um conceito, um predicado real, a ser atribuindo a outra coisa, que Hegel estabelece as bases mesmas de sua filosofia primeira.

Significações da realidade. Na filosofia hegeliana, trabalha-se, habitualmente, com dois sentidos da realidade, a da realidade imediata, também dita “Realität”, e a da realidade mediada, denominada “Wirklichkeit”, traduzida por “realidade efetiva” ou “efetividade”. Acontece que tal esquema conceitual, no momento de abordagem do que poderíamos também chamar de realidade

dada, defronta-se com um problema importante, o de como enquadrar, por exemplo, uma realidade dada cujo atributo essencial seja, por exemplo, o de formas históricas da maldade ou de percepções pré-conceituais ou pré-rationais. Seria um outro tipo de realidade que não encontraria guarida nesses outros dois, pois não poderíamos considerá-lo como sendo uma realidade lógica propriamente dita, uma realidade do conceito sob a sua forma imediata. O mesmo poderia valer para formas de religiosidade fetichistas, politeístas, anímicas, não monoteístas, que não se enquadrariam, tampouco, nos conceitos de “Realität” e de “Wirklichkeit”. Quisera sugerir aqui uma terceira acepção de realidade em suas relações com essas. Mais precisamente, o conceito de “Dasein”, no seu sentido estrito, seria uma expressão lógica da “Realität” enquanto o de “Existenz” seria próprio da “Wirklichkeit”. Haveria, portanto, um processo de passagem (ou não em casos de barbárie ou incivilidade permanente) da realidade primeira em sua acepção não lógica, para a realidade do “Dasein” e desse para a do “Existenz” e da “Wirklichkeit”. Só poderia, no sentido preciso do termo, falar de algo existente enquanto realidade mediada no nível da “Wirklichkeit”. Ou seja, a “existência” seria um predicado da “Wirklichkeit”, ela seria um conceito, um atributo da “realidade efetiva”, da realidade mediada. Não se poderia, nesta significação, considerar a existência como correspondendo a uma realidade dada. Ele seria, mais precisamente, uma qualificação desta mesma realidade, caso essa venha corresponder às suas determinações reflexivas.

“**Realität**”. Hegel nos dá uma pista muito rica destas distintas acepções da realidade no Primeiro Tomo da *Ciência da Lógica*, em uma observação intitulada “Realität”, no capítulo dedicado ao conceito de “Qualidade”¹¹. Nesse, ele caracteriza a realidade enquanto “Dasein”, “Ser-aí”, como não sendo uma simples realidade dada, que se apresentaria sob a forma, por

¹¹ Ibid., p. 116-9.

exemplo, do “ser em si”, como quando fala-se de uma coisa como sendo uma realidade que existiria mais além, independentemente de sua apropriação pela consciência. Para que uma realidade dada mereça a qualificação de “Ser-aí”, ele deve reunir dentro de si, no seu interior mesmo, o “ser-em-si” e o “ser-para-outra-coisa”. Nada impede que uma determinada coisa, fato ou representação, nos sejam dados sob a forma de “ser-em-si” como se fosse independente de outra coisa, como se não contivesse nenhuma alteridade interna ou externa. Nada impede tampouco que um fato se dê sob a forma do nada, da nadaificação ou da destruição, não chegando a constituir-se enquanto realidade lógica do “Ser-aí”. Seriam formas reais, às vezes de uma realidade aterradora, que não poderiam, hegelianamente, ser consideradas como “reais”, na acepção de uma realidade lógica primeira. O que o conceito de “Ser-aí” une pode aparecer “realmente” sob a forma da separação e da fragmentação. Para que o “Ser-aí” forme-se, é-lhe necessário que seus momentos interiores, em sua separação, sejam dissolvidos e conservados em uma nova unidade. Aí sim teríamos a constituição de uma realidade lógica imediata. Mais especificamente, na medida em que o “Ser-aí” é a unidade simples e imediata do ser e do nada, sendo, pois, seus momentos, ele vem a se apresentar enquanto “Ser-aí refletido”, embora não estejamos ainda na Doutrina da Essência. Haveria, portanto, uma imediatidade primeira que teria sido “aufgehoben” sob a forma de uma “imediatidade refletida”. Teríamos duas acepções: a da realidade imediata (não refletida) e a da realidade imediata refletida, realidade lógica primeira. Hegel acrescenta: “o Ser-aí refletido é *realidade*.”¹²

Deus: *Dasein* e *Existenz*. Quando discorremos sobre as “provas do ser-aí de Deus”, estamos falando de uma realidade lógica de Deus, sujeita às limitações próprias da Doutrina do Ser. Logicamente, Deus já se apresenta sob a forma do conceito,

¹² Ibid., p. 116.

embora em sua apresentação imediata primeira, seja incapaz de provar qualquer existência, porque este tipo de conhecimento mediatizado só poderia exhibir-se sob a forma da “Existenz” do Absoluto, e não sob a sua forma do “Dasein”. Pode igualmente ocorrer que tenhamos formas de religiosidade que não se situam sob o conceito de Deus, sob a sua forma lógica imediata, em religiões politeístas, fetichistas, anímicas e outras. Nestes casos, não se poderia, estrito senso, falar de “Ser-aí” de Deus e, menos ainda, de sua “Existência”. Deus ou o Absoluto vai se constituir sob essas suas diferentes formas de dicção, em um processo que poderia ser caracterizado como de dissolução e engendramento, de supressão e conservação, elevando-se a um patamar de racionalidade superior. Assim, no momento de falarmos, na prova ontológica, do “Dasein Gottes”, estaremos percorrendo sobre um Inbegriff (conceito integrador ou englobante) que se move no interior de uma realidade lógica primeira, esboçando apenas sua reflexividade, porém não ainda a realizando e desenvolvendo. Eis por que aparecerão, como seus instrumentos de prova, a justaposição de conceitos como realidade, existência e perfeição, próprios de uma atividade do entendimento em vias de se construir racionalmente. O Deus da prova ontológica seria, no seu dizer, um Deus “metafísico”, pois ao ser definido como um “conceito englobante de todas as realidades”¹³, ele foi igualmente qualificado como um Deus que não contém nenhuma contradição, nenhuma de suas realidades “suprassume” as outras, excluindo de si tudo o que possa parecer negação, contradição ou imperfeição. Tal conceito tornar-se-ia um conceito vazio, que teria sido paralisado nesta atividade classificatória e de justaposição do entendimento.

Lógica e Deus. “A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro*

¹³ Ibid., p. 116.

em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a *apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação do mundo e de um espírito finito.*¹⁴ A lógica, em sua acepção hegeliana, não é um instrumento do conhecimento, mas a apresentação do sistema da razão, apresentação de um nível da existência que, só assim, se revela, entendendo esta revelação sob a forma de uma revelação racional. É o pensamento que se defronta consigo em suas essencialidades puras, em suas determinações constitutivas, tendo, preliminarmente, feito a experiência da consciência em seu ser-no-mundo. Uma vez de posse desta sua concepção lógico-fenomenológica, ele procura vertê-la em uma linguagem filosófica e teológica habitual, a saber, a de enunciar esse seu conceito de uma forma que seja acessível aos que não estão familiarizados com os seus conceitos e modos de pensar. Eis por que dirá que este conteúdo, lógico, é a apresentação de Deus em sua essência eterna, devendo ler-se, nesta sua formulação, a apresentação lógica de Deus em si mesmo. Ou seja, a essência eterna de Deus seria a da exposição das essencialidades puras, tal como é elaborada e exposta no sistema da razão pura, a Consciência de si da razão em si mesma. Quando acrescenta que este conteúdo lógico é anterior à criação da natureza e de um espírito finito, deve-se compreender esta formulação em um sentido específico, qual seja, o conhecimento lógico-metafísico é anterior ao conhecimento da natureza e do espírito em sua finitude. A anterioridade aqui em questão é lógica e não cronológica. Em linguagem religiosa, logo representativa, Deus aparece como anterior à criação da natureza e do espírito finito, sendo o próprio conceito de criação uma espécie de expressão acessível a pessoas não acostumadas ao linguajar propriamente filosófico. Na criação, estaríamos trabalhando com conceitos rudimentares de ser, criação ex-nihilo (nada) e vir a ser.

¹⁴ Ibid., p. 52.

Sumo ser ou sumo não-ser? A filosofia deve ter como começo algo que possa ser considerado como absoluto, onde entram em disputa diferentes acepções do ser. Aparentemente, uma escolha possível seria a de começar pelo mais absoluto, o que comumente denominamos de Deus, o Absoluto enquanto tal, ou pelo ser, onde entram, por sua vez, em disputa diferentes acepções suas. Ora, Hegel defronta-se, em sua busca pelo começo absoluto, com sua unidade de novo tipo entre o subjetivo e o objetivo, o ser e o não ser, ou na linguagem que se aproxima da Doutrina da Essência, na unidade entre o ser-diferente e o ser-não-diferente ou ainda, a identidade da identidade e da não identidade. Acidentalmente, ele observa que essas diferentes formulações poderiam ser consideradas como a mais pura definição do absoluto.¹⁵ Vejamos esta questão na linguagem da teologia ou do intelecto. Segundo a concepção tradicional de Deus, esse seria o Sumo Ser. Ora se ele é também o não ser, poderíamos qualificá-lo como o Sumo Não-Ser. O que pode bem significar então essa introdução do não ser na interioridade mesma de Deus? Claro que Hegel observa que se trata da unidade do ser e do não-ser, procurando, desta maneira, evitar este escolho. Contudo, há um claro rompimento com a teologia tradicional. Poderíamos fazer o mesmo tipo de colocação caracterizando Deus como a Suma identidade ou a Suma não-identidade, voltando-se novamente para a unidade entre ambos, pondo o Ser absoluto assim entendido em uma posição de novo tipo.

Abgrund e Grund. Na perspectiva da razão finita, que não empreendeu ainda o seu processo de determinação de si, o que a caracterizaria enquanto razão infinita, uma razão ainda confrontada com um outro que a supera e ultrapassa, Deus aparece como sendo esse algo essencialmente outro. Um outro que se mantém sempre para além dela, constituindo uma espécie de

¹⁵ Ibid., p. 76.

Abismo (*Abgrund*), diante do qual ela recua.¹⁶ Apesar da linguagem mística aqui presente, tal caracterização da relação da razão finita com Deus ou o Absoluto é a que define o conceito de Deus como “absconditus”, escondido, inalcançável, incognoscível. Não há aqui mediação, mas uma parada frente a algo intransponível. A razão defronta-se com seu limite, crê em algo imediato que a ultrapassa completamente. O ato de fé é, neste sentido, um ato de submissão ao totalmente outro que a engloba enquanto tal, um conceito englobante que tudo abarca e domina. O empreendimento hegeliano, porém, consistirá em fazer deste “*Abgrund*” um “*Grund*”, do “abismo” um “fundamento”, do imediato uma etapa da mediação, mediante a qual o ser puro chega a si mesmo, o Absoluto apresentando-se enquanto condição e resultado deste processo de mediação. O *Abgrund* enquanto fundamento negativo tornar-se-á a essência apresentando-se como mediação do ser, a essência engendrando-se em sua reflexão, em sua negatividade, como fundamento positivo.¹⁷ O *Abgrund* aparece, então, verdadeiramente enquanto momento do *Grund*. A linguagem mística ou religiosa dá lugar à linguagem propriamente filosófica. Deus é substituído pelo Absoluto, a Essência última de todas as coisas pelo movimento reflexionante da essência, na acepção hegeliana da Doutrina da Essência.

A interioridade do Absoluto. Hegel tem a pretensão de expor racionalmente a interioridade mesma do Absoluto, prescindido completamente de qualquer ato de fé. Deus pode ser apreendido pela razão, não mais funcionando como um estado de coisas dado que seria oferecido ao intelecto, que sobre ele se debruça para conhecê-lo. A razão torna-se completamente autônoma. Com tal propósito, deverá, a partir de si mesma, expor gradativamente suas determinações, começando pelas mais simples, como o ser, o nada e o devir, até as mais complexas do

¹⁶ Hegel, *Wissenschaft...*, op. cit., p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 128.

conceito, passando pelas da essência, que são as da reflexão, “movimento de nada a nada e de volta a si mesmo” e, em particular, a do “zugrunde(zu Grunde) gehen, o abismamento que é um encontro no fundamento, vindo a por, a instaurar, um novo conceito de existência. Estaríamos diante da própria dialética explicitada em suas determinações constitutivas, pois, retomando uma formulação da *Filosofia do Direito*, ela seria nada mais do que o seu processo de dissolução e de engendramento de si mesma.¹⁸ Como é possível, porém, partindo de nosso conceito corrente de Deus, considerá-lo enquanto submetido a um processo de auto-negatividade, fazendo com que venha a fazer a experiência de sua negatividade radical de si mesmo? Tratar-se-ia de um Deus que faria – e poderia fazê-lo novamente – a experiência de ir ao abismo, de vivenciar o seu próprio abismamento. Em todo caso, tal concepção é em todo dissonante em relação a nossa noção de um Sumo Ser, em que residiria a suma perfeição. Como poderíamos ter um Deus sumamente perfeito que faria em si a experiência do abismo e, em outra linguagem, a da carência, a da falta e a da negatividade?

Questão originária. Poder-se-ia colocar uma questão suscetível de ser denominada de originária. Deus viveria a experiência do “Abismo/Fundamento” em si mesmo ou em sua relação com a razão finita que o enuncia por intermédio da *Ciência da Lógica*, porém levando em consideração os diferentes “abismos” da experiência humana no decurso da história, sob as formas da maldade, das perseguições religiosas ou étnicas, da miséria e das guerras? Do ponto de vista, digamos textual, trata-se da obra de um filósofo que chega a este tipo de concepção, embora, em sua perspectiva, ele o considere como a verdadeira exposição da coisa mesma, uma espécie de revelação filosófica que inauguraria um

¹⁸ Hegel. *Princípios da Filosofia do Direito*. §§ 31-2. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri, Paulo Roberto Konzen. Belo Horizonte, Edições Unisinos/Loyola, 2016.

novo pensar humano em geral e, em particular, um pensar racional do Absoluto. Deus conhecer-se-ia em sua verdadeira natureza graças a essa enunciação filosófica, a esta dicção da razão de si mesma. Neste sentido, seria o Deus desta forma de interlocução filosófica. Ou melhor, seria o Deus da Condição Humana. Deus ver-se-ia desta forma graças a uma Ideia racional, que, previamente, teria feito a experiência da história, do vir a ser humano em suas experiências mais cruciais de radical separação de si e de reunificação consigo, abrindo-se, subseqüentemente, a novas diferenciações. O homem, em seu vir a ser, teve a experiência do abismo, da perda e, mesmo, da desesperança e do desamparo, antes de ver-se diferentemente neste mesmo percurso de si. Graças à elaboração filosófica desta experiência originária da condição humana, pode o filósofo vir a conhecer-se mediante um outro conceito de Deus. Seria, neste sentido, tentado a dizer que Hegel teria elaborando um novo enfoque, lógico-metafísico, do conceito leibniziano de Teodiceia. Ou seja, a questão com a qual teria Hegel se confrontado foi a de uma Teodiceia logicamente concebida, levando em consideração o conjunto da história humana em seu processo progressivo de vir a ser, de consciência racional de si.

Espaço lógico em Wittgenstein e Hegel

Eduardo Luft*

§1

Algo em comum¹

Há um esforço recente na literatura em aplicar o conceito de ‘espaço lógico’ no âmbito das discussões sobre o pensamento dialético, o que permitiria renovar nossa compreensão da *Lógica* de Hegel e, quem sabe, inaugurar novas veredas possíveis para o projeto de sua atualização.² No que segue busco avaliar as potencialidades e limites deste deslocamento semântico, explicitando semelhanças e divergências cruciais entre as teses do *Tractatus* de Wittgenstein, a fonte clássica do uso do termo ‘espaço lógico’ em filosofia³, e a complexa teoria categorial desenvolvida por Hegel em sua *Ciência da Lógica*.

*

Vamos começar pelas semelhanças: tanto o *Tractatus* quanto a *Ciência da Lógica* desdobram-se no marco de uma posição filosófica que costuma ser denominada *idealismo objetivo*.⁴

* Prof. Dr. em Filosofia, PUCRS, e-mail: eduardo.luft@pucrs.br

¹ Agradeço a Rosana Pizzatto pelas sugestões dadas após leitura atenta de uma primeira versão deste texto.

² Penso aqui, sobretudo, em Koch (2014, 2015). Mas o uso do conceito de ‘espaço lógico’ para interpretar a *Lógica* de Hegel tem se generalizado: já se encontrava, por exemplo, em Wartenberg (1993, p.115), reaparece em Redding (1996, p.145) e, mais recentemente, em outras investigações na ontologia contemporânea (Gabriel (2011, p. 132)). Em 2011, K. Utz fez instigante palestra sobre o tema no VI Congresso da Sociedade Hegel Brasileira.

³ Por sua vez, o uso deste conceito por Wittgenstein teria sido inspirado, segundo Toulmin, nos “conjuntos de possibilidades” (“ensembles of possibilities”) (o termo é de Toulmin) aventados na termodinâmica generalizada de Boltzmann (cf. Toulmin, 1969). Mais recentemente, a conexão entre ‘espaço lógico’ e ‘espaço de fases’ (phase-space) foi problematizada por Preston, 2015.

⁴ Para o idealismo objetivo, cf. Hösle (1997, p.205ss).

Mas o que vem a ser o idealismo objetivo? Vejamos primeiro o que ele não é: nem idealismo subjetivo, nem idealismo intersubjetivo. Uma das apresentações mais sucintas e belas do idealismo subjetivo⁵ vê-se logo ao início do clássico⁶ de Schopenhauer: “O mundo é minha representação” (SW, v.1, p.31). O mundo inteiro é concebido apenas como mera projeção da mente: o idealismo subjetivo é um idealismo *psicológico*, portanto, seja se o desdobramos no âmbito de uma psicologia empírica (como em Hume) ou de uma psicologia transcendental (como em Kant e Schopenhauer).

Já no caso do idealismo intersubjetivo, a fonte ou a raiz da projeção deste mundo fenomênico não é a mente, mas a linguagem. É o que aventa a famosa expressão de Gadamer, quase ao final de *Verdade e Método*: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GW, v.1, p.478). Sim, o mundo conhecido é apenas uma espécie de virtualidade, mas esta totalidade fenomênica não se afunda no enigma do solipsismo, não se enraíza na clausura de *uma* mente.⁷ O que temos na Hermenêutica Filosófica é uma totalidade de sentido partilhada por todos aqueles que participam da linguagem, ou dos jogos de linguagem, diria o segundo Wittgenstein, dando ao idealismo intersubjetivo uma tonalidade relativista.⁸ O mundo seria, portanto, *nosso* mundo, mesmo que jamais deixando de ser pura virtualidade.

Mas não é assim que pensava o primeiro Wittgenstein, o Wittgenstein do *Tractatus*. A célebre afirmação “os fatos no espaço lógico são o mundo” (TLP, 1.13) contém implícito o mesmo pressuposto da “ciência pura” de Hegel em sua pretensão de

⁵ Com validade restrita, de todo modo, já que esta forma de idealismo se aplicaria apenas à filosofia transcendental esboçada no primeiro dos quatro livros do clássico schopenhaueriano.

⁶ O Mundo como Vontade e Representação, claro.

⁷ A “minha mente”, cujo egotismo enclausurado pode ser reverberado ao infinito por outras possíveis mentes, cada uma delas igualmente fechada para todas as demais, como as mônadas de Leibniz.

⁸ Já que não poderia haver o jogo de todos os jogos de linguagem, não haveria entre os múltiplos jogos mais do que *semelhanças...* (cf. as *Investigações Filosóficas* (Wittgenstein, PU, p.276-277).

desvelar o pensamento que é “*a coisa ela mesma, ou a coisa ela mesma enquanto é também o pensamento puro*” (WL, 5, p.43). A estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do mundo. Para ambos, Wittgenstein e Hegel, vale a premissa central do idealismo objetivo, veiculada desde o ato inaugural de Parmênides: pensamento = ser. Não apenas há uma realidade externa àquele que conhece - o que só formas extremas de idealismo subjetivo (ou intersubjetivo) negariam -, mas ela é cognoscível justamente por estar assentada em *estruturas objetivas ideais* que sustentam por igual o pensamento, como as *ideias* para Platão ou as *leis da lógica* para Hegel e Wittgenstein.

*

Mas os nossos filósofos estão de acordo também em outro ponto, que faz de Hegel um pensador bem à frente de seu tempo: a adoção daquela reviravolta que será chamada posteriormente a *virada lingüística*⁹ em filosofia. Enquanto Kant desenvolve toda a sua filosofia ainda no âmbito de uma teoria psicológica (embora transcendental), Hegel libera a Lógica de pressupostos psicológicos, ao mesmo tempo em que supera a conhecida dicotomia das faculdades do sujeito kantiano, que oscilava entre a discursividade do entendimento e da razão e a não discursividade ou o caráter intuitivo da sensibilidade. A *Lógica* hegeliana é uma teoria do pensamento pelo próprio pensamento, um pensamento desde sempre expresso em redes conceituais. Ela pressupõe a *Fenomenologia do Espírito* justamente enquanto esta dá prova do caráter eminentemente discursivo da própria certeza sensível e libera de vez, no decorrer das várias etapas do processo fenomenológico, a filosofia das amarras do “paradigma da consciência”.

⁹ Cf. Oliveira (1996).

No caso de Wittgenstein, toda a sua abordagem bebe da fonte do antipsicologismo da filosofia da Lógica de Frege, para quem “o psicológico deve ser rigidamente separado do lógico, o subjetivo do objetivo”¹⁰, em uma afirmação que funde de modo explícito antipsicologismo e idealismo objetivo. Pensamento é linguagem, e a teoria do pensamento e da Lógica deve ser concebida no âmbito de uma filosofia da linguagem, e não no contexto de qualquer teoria psicológica, uma filosofia da linguagem que revela não apenas a estrutura lógica do pensamento, mas também a estrutura lógica do mundo.

§2

Átomos de pensamento

Não podemos esquecer, todavia, das profundas diferenças que os separam. Wittgenstein é um pensador Analítico, Hegel, um Dialético.¹¹ Não poderiam brotar destas vertentes tão diferentes da filosofia mais do que concepções antagônicas acerca do que vem a ser a linguagem.

A Filosofia Analítica de Wittgenstein parte da exigência de uma análise lógica da linguagem, da decomposição do todo em suas partes constitutivas. Só a análise lógica poderia revelar a matéria, por assim dizer, de que é feita a linguagem, os blocos de construção da vasta arquitetura do pensamento, além de tornar explícitas as suas fundações, revelar a raiz última do *sentido*.

A demanda exclusiva por uma análise lógica da linguagem pressupõe um *atomismo semântico*. Tomemos um livro, qualquer livro, sobre qualquer assunto, desde que forjado nas malhas de um pensamento com pretensão de verdade. Não valem aqui poemas,

¹⁰ Cf. Frege (GA, p.23).

¹¹ Para o contraste entre Analíticos e Dialéticos, cf. Cirne Lima, *Dialética para Principiantes* (in: OC, v.3, p.69ss).

portanto, nem mesmo o mais filosófico dos poemas, como a notável quase-prosa de Pessoa: “Quanto mais fundamente penso, mais profundamente me descompreendo. O saber é inconsciência de ignorar”¹², pois poemas não são, nem se pretendem teorias.

Qualquer texto teórico, portanto, deveria ser submetido, aos olhos de Wittgenstein, aos rigores da análise lógica: descobriríamos, ao final, que todo pensamento com pretensão de verdade é decomponível até o menor dos pensamentos, aquele átomo de sentido que Wittgenstein denomina proposição atômica. Para o pensador analítico, nosso ato de decomposição não pode ir aquém da proposição atômica, pois abaixo dela não há mais do que cacos de pensamento. Se digo, por exemplo, apenas “Sócrates” ainda não digo propriamente nada. O interlocutor aguarda, paciente, “Sócrates... o quê?”. Quando complemento: “Sócrates... é mortal”, aí então tenho um pensamento completo, algo que pode ser verdadeiro ou falso, uma verdadeira proposição.

Uma vez tendo descoberto o átomo da linguagem, Wittgenstein descobre as moléculas da linguagem: proposições moleculares são apenas aglomerados de proposições atômicas. O todo é a soma das partes. Um livro teórico, qualquer um, por mais vasto que seja, não é mais do que uma extensa proposição molecular. Esta é a arquitetura do pensamento. Mas em que esta vasta construção está assentada? Em que se enraíza a *determinação* das proposições? Onde se ancora ou de onde brota o seu sentido? Por que pensamentos fazem sentido? Qual a teoria semântica wittgensteiniana?

A resposta de Wittgenstein: as condições de sentido são as condições de verdade ou falsidade; pensamentos têm sentido enquanto podem ser verdadeiros ou falsos. Este ponto é crucial, pois entre os pensamentos possíveis há aqueles que são sempre verdadeiros (podem ser determinados verdadeiros *a priori*), as tautologias, aqueles que são sempre falsos (ou *a priori* falsos), as

¹² Cf. Pessoa, *Primeiro Fausto* (in: OP, p.633).

contradições, e aqueles que podem ser verdadeiros ou falsos, todos os pensamentos empíricos.

Tautologias têm sua *verdade* determinada com o simples apelo às regras da Lógica; contradições têm sua *falsidade* determinada do mesmo modo. Ambas não têm propriamente sentido (TLP, 4.461), mas o seu uso é legítimo e sua função, como veremos, central. Pensamentos não tautológicos ou empíricos, por sua vez, são verdadeiros ou falsos, ou têm sentido, enquanto figuram fatos. Proposições atômicas refletem ou espelham fatos atômicos: "o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas" (TLP, 1.1.). Proposições atômicas são configurações de signos simples, fatos atômicos são configurações de objetos. A relação de figuração ou espelhamento só é possível porque a estrutura lógica do pensamento é a estrutura lógica do mundo (pensamento = ser). Se o pensamento complexo não pode ser decomposto para além da proposição atômica é porque termos, isolados, não têm sentido, da mesma forma como objetos no mundo só existem configurados como fatos.

Pensamentos tautológicos, por sua vez, não figuram fatos, mas mostram as leis lógicas que perpassam e constituem o campo de todos os pensamentos possíveis (e de todos os fatos possíveis, seguindo a tese do idealismo objetivo), quer dizer, constituem o *espaço lógico*. "A lógica do mundo, que as proposições da lógica mostram em tautologias, a matemática mostra em igualdades" (TLP, 6.22). Pensamentos tautológicos espelham o mundo ao conterem, ambos, uma e mesma forma lógica: "A Lógica não é uma doutrina, mas um espelho do mundo" (TLP, 6.13).

Pegue um livro, qualquer livro teórico, e obedecendo estritamente às restrições originárias impostas pelas regras da Lógica bivalente, as tautologias a que se refere Wittgenstein, embaralhe a bel-prazer todas as proposições atômicas que o compõem: de cada novo embaralhamento emergirá um novo livro, e a cada novo livro corresponderá um novo mundo possível. O espaço lógico não é mais do que este vasto campo de variações

possíveis de nossos pensamentos e das formas de existência, uns espelhando estritamente os outros.

Mas a filosofia de Wittgenstein repousa, instável, entre dois enigmas, como uma rede vacilante interposta entre dois Nadas. Este impasse remete, como veremos, a outra característica decisiva da filosofia analítica da linguagem: o dualismo entre a forma lógica do pensamento (sintaxe) e seu conteúdo ou sentido (semântica), vistos como *opostos excludentes*.

Proposições atômicas lastreadas na experiência ou proposições protocolares são o alicerce semântico de todo o edifício da ciência. Da possível determinação de seu sentido depende a possível determinação de sentido de qualquer outro pensamento (não tautológico ou contraditório). Ora, o que garante a determinação de sentido destas proposições-base é a relação de figuração - o fato de que tais proposições correspondem a fatos -, mas não há nada na própria proposição protocolar que *veicule* o que se entende por tal figuração. Proposições empíricas têm o seu sentido determinado, em última instância, não por elas mesmas, mas pela alteridade radical dos fatos no mundo, os fatos atômicos a que elas correspondem. Elas pressupõem a determinação exterior dos fatos atômicos e a determinação da própria relação entre fatos atômicos e proposições atômicas, quer dizer, a determinação da *figuração*, mas não podem dizê-la. O *figurar* não pode ser dito, não é dizível na imanência do discurso empírico, e se perde no vazio do silêncio, um dos Nadas referidos acima.

Na outra ponta, no que diz respeito às próprias tautologias, o resultado não é muito mais promissor, já que tautologias *nada dizem* (TLP, 4.461). Tautologias podem *mostrar* a forma lógica pressuposta, mas não podem *dizer* o que ela é (a estrutura lógica do mundo), pois tautologias são vazias de sentido (*sinnlos*: TLP, 4.461). A pura forma lógica, a pura sintaxe é destituída de conteúdo, não há nada nela a ser dito. Mostrar não é propriamente um dizer, mas algo que excede a esfera do dizível como sua condição não explicitável discursivamente - e assim caímos, na

outra ponta, em outro Nada, de modo muito semelhante ao ocorrido à filosofia transcendental kantiana, suspensa entre a coisa-em-si que se espraia para além dos fenômenos e a coisa-em-si que se oculta na interioridade incognoscível da própria subjetividade.¹³

É o que descobrimos ao final da obra, na célebre afirmação: “do que não se pode falar, deve-se guardar silêncio” (TLP, 7).¹⁴ Em Wittgenstein, toda a filosofia da linguagem está suspensa entre o vazio da tautologia e o silêncio da figuração.

§3

Enlaçamentos

Dialéticos não têm nada contra a análise lógica da linguagem, mas a análise deve ser compreendida como um empreendimento complementar à síntese. A pura análise assenta na ilusão de encontrar, ao fim e ao termo, o fundamento de todo sentido no átomo semântico. Mas nada garante que o processo de análise tenha um termo; por que ele não poderia seguir, ao menos potencialmente, ao infinito? E mesmo tendo, aqui e agora, um termo, mesmo que pudéssemos encontrar um tal átomo, como responderíamos à pergunta pela origem¹⁵ de sua determinação (sem recorrer à enigmática determinação externa de que lança mão, como vimos, o *Tractatus*)?

Não, o sentido dos pensamentos não assenta em um átomo de pensamento, mas emerge de processos de determinação

¹³ Cf. Kulenkampff (1970, p. 99 nota).

¹⁴ Sobre o *Tractatus* como uma longa “iniciação ao silêncio”, cf. Margutti (1998).

¹⁵ Que o atomismo não possa dar conta da pergunta pela origem da determinação é um fato conhecido não apenas em semântica. Esta é a razão para que a teoria da seleção natural seja complementada por uma teoria de sistemas complexos: “o casamento evolucionário de auto-organização e seleção é ele mesmo governado por lei: a seleção alcança e preserva sistemas situados na fronteira ou no limite entre a ordem e o caos” (Kauffman, 1993, p. XV).

relacionais de vastas redes semânticas. Os dialéticos defendem uma *semântica relacional*. Tentar encontrar o sentido em um átomo do pensamento, um pensamento isolado de todos os outros pensamentos, é como tentar compreender a sociabilidade conhecendo apenas o indivíduo: tenta-se em vão destacar o nó dos enlaçamentos que o constituem.

*

Esta compreensão relacional do sentido dá à semântica hegeliana traços muito próprios. Termos como ‘ser’, ‘essência’ e ‘conceito’ não denotam objetos no mundo, mas conotam uns aos outros e só têm sentido pleno no contexto da vasta trama categorial da *Ciência da Lógica*. E mesmo a tríade ser-essência-conceito, pensada como incorporando todas as categorias lógicas, não denota nada, mas expressa ou “torna explícita”, como afirmaria Brandom (1994) (Wittgenstein diria “mostra”, se pudéssemos tornar o seu mostrar dizível sem rejeitar os postulados do *Tractatus*), a estrutura lógica do pensamento que é a estrutura lógica do mundo. A *Lógica* hegeliana apresenta-se como uma obra estritamente reflexiva, uma teoria do pensamento pelo próprio pensamento, rompendo com qualquer modelo representacional, seguindo aqui muito de perto a exigência kantiana para toda a nova metafísica, quer dizer, não tratar a totalidade como se fosse objeto, mas ao mesmo tempo indo além ao abandonar de vez o paradigma da consciência.

Hegel parece supor também, uma vez aceitando a análise como um procedimento complementar à síntese, nunca como exclusivo, que o procedimento analítico pode bem conduzir a um âmbito aquém da dimensão proposicional, violando o assim-chamado “princípio do contexto” de Frege (GA, p.136). ‘Ser’, ‘nada’ e ‘dever’, por exemplo, não têm a forma proposicional, mas não deixam de ter sentido ao gestarem as redes semânticas que inauguram a *Lógica* hegeliana, mesmo que a sua determinação

plena venha a emergir só ao final da obra, quando tais redes conceituais se desdobram na forma do juízo (proposição) e do silogismo (argumento dedutivo). A forma proposicional, portanto, emerge só em fases mais avançadas do processo de autodeterminação do pensamento, até que este venha a encontrar a sua completude ou plenificação, a sua *Vollendung*.

*

E agora chegamos ao tema decisivo: se o sentido das categorias não está dado plenamente já ao início, mas vai sendo constituído no decorrer do próprio movimento dialético, então a semântica hegeliana, além de relacional, é *processual*; e se, no decorrer deste processo, o sentido das categorias vai ficando mais e mais determinado, então o próprio processo dialético não é homogêneo, mas dá-se percorrendo distintos *graus de determinação*, o que tem implicações não apenas para a compreensão adequada desta “semântica sistemática”, como diria Puntel (1977), mas para a sua relação com a *sintaxe* hegeliana, enfim para a leitura dialética da relação entre forma e conteúdo do pensamento.

Lembremos que uma característica decisiva do pensamento analítico, na verdade o pressuposto conducente ao duplo impasse mencionado em nosso breve exame do *Tractatus*, é a compreensão da relação entre sintaxe (forma) e semântica (conteúdo) como oposição excludente. À dimensão formal do pensamento cabe a sua plena determinação como verdadeiro (no caso da tautologia) ou falso (no caso da contradição); à dimensão não formal do pensamento cabe a sua faceta subdeterminada (o *poder ser* verdadeiro ou falso), determinável apenas *a posteriori* pela figuração dos fatos no mundo. Contrapõem-se, portanto, a estrita necessidade do pensamento (o que há nele de *a priori*) e a sua estrita contingência (o que há nele de *a posteriori* ou empírico).

Para os dialéticos, no entanto, esta compreensão dicotômica, não conciliada, entre uma dimensão puramente formal ou necessária da linguagem (sintaxe) e outra não formal e contingente (semântica) não se sustenta. Necessidade e contingência são opostos correlativos ou complementares: não há necessidade sem contingência, nem vice-versa. Deve haver algum terceiro que permita pensar a síntese dos opostos. Já Kant¹⁶ havia sugerido a existência de um terceiro nesta duplicidade, aquele tipo de juízo que carrega consigo uma forma especial de necessidade não-tautológica, a “síntese *a priori*”, um tipo de pensamento ou juízo que agrega conteúdo na relação sujeito/predicado ou nos distintos passos argumentativos, sem perder-se na pura contingência. É esta alternativa que Hegel tem em mente ao propor uma *lógica sui-generis* a que até hoje chamamos *dialética*. Uma sintaxe que não é indiferente às alterações semânticas na dinâmica discursiva, um tipo de forma que se molda ao conteúdo no decorrer do processo dialético, ou de um conteúdo que molda uma nova forma, um novo padrão configuracional na rede semântica.

Pensemos no modo como ocorre o processo dialético na transição de um conceito a outro, de ‘ser’ a ‘nada’, por exemplo, e destes a ‘devir’, como sua síntese. Da tentativa de dizer o ‘ser’ como a determinação completa do pensamento, ou como a totalidade do que vem a ser dito por um pensamento que quer explicitar a sua própria estrutura lógica, emerge uma contradição a ser superada, uma forma de contradição que pode ser entendida como *pragmática*, pois se dá entre o que pretendemos dizer (a estrutura lógica completa do pensamento) e o que dizemos de fato (sua manifestação incompleta). Mas por que devemos transitar de ‘ser’ (*Sein*) a ‘nada’ (*Nichts*) e não a ‘não-ser’ (*Nichtsein*) (como sugeririam as distinções categoriais do diálogo *Sofista* de Platão), ou por que não transitamos de ‘ser’ diretamente a ‘aparecer’

¹⁶ KrV, B10ss.

(*Schein*) (como poderia sugerir o diálogo com o ceticismo pirrônico), sem as longas transições que separam as Doutrinas do Ser e da Essência na *Lógica*? Há um tipo de necessidade na detecção da contradição apontada na tentativa de dizer ‘ser’ (ou qualquer uma das demais categorias) isoladamente, mas que necessidade haveria na transição de ‘ser’ a ‘nada’?

Uma resposta possível seria a de que o encontro desta categoria oposta é de início contingente, e só depois o conhecimento de uma nova forma lógica - o modo de configuração próprio ao enlaçamento de ‘ser’ e ‘nada’ na categoria sintética de ‘devir’ - permitiria resolver ou “superar e guardar” (*aufheben*) tal contingência em uma nova e mais alta necessidade. Esta necessidade não pode ser do mesmo tipo da que emergiu ao início, quando a tematização da categoria ‘ser’ foi detectada contraditória (já que a detecção de contradições, e a refutação da suposição de que ‘ser’ seja a verdade buscada, dá-se na forma da necessidade típica da lógica *formal*, pelo simples apelo ao *modus tollens*¹⁷), ela deve ser uma outra forma de necessidade. Isto é justamente o que Hegel propõe ao diferenciar, na dialética das modalidades, ao menos três tipos de necessidade, a necessidade puramente formal, a necessidade relativa e a necessidade absoluta. Parece claro que, para Hegel, a necessidade absoluta difere das demais formas de necessidade não propriamente por *pressupor* contingência, mas por incorporá-la sem perder seu caráter necessário. Mas como pensar este tipo mais elevado de necessidade? Ou, mais ainda, como pensar este tipo de necessidade dando conta da outra característica decisiva do desenvolvimento dialético, destacada acima, a presença de graus distintos de determinação do pensamento?

*

¹⁷ Para a formalização desta dimensão negativa da dialética hegeliana, cf. Luft (2001, p. 158ss).

Para compreender o modo hegeliano de responder ao desafio de dar sentido à síntese *a priori*, àquele tipo mais elevado de necessidade referido acima, precisamos voltar nossa atenção para a dialética das modalidades, exposta na terceira e última seção da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*. Hegel avalia neste texto as condições que precisam ser cumpridas para que um pensamento (ou um existente) seja um pensamento (ou um existente) *efetivo*, quer dizer, não apenas algo real, mas uma realidade adequada ao Conceito, conforme às restrições originárias da razão objetiva (ou do *lógico*, em terminologia hegeliana). Ora, “*o que é efetivo é possível*” (WL, 6, p.202), e sendo possível, é idêntico consigo. Todo pensamento e todo existente possível tem de ser idêntico a si mesmo. A forma máxima da identidade consigo é a tautologia, e a tautologia é a forma máxima do predomínio da necessidade sobre a contingência. Mas a assim-chamada *rodada formal* da dialética das modalidades começa com uma exigência ainda mais extrema, que o efetivo seja captado não apenas em sua identidade, mas na forma pura da identidade que é a forma pura da necessidade.

Precisamos ter em mente aqui uma peculiaridade da dialética hegeliana: há três momentos no desenvolvimento lógico ou no processo de autotematização do pensamento. O pensamento tenta captar a si mesmo em categorias isoladas (modo abstrativo do entendimento), mas sendo as categorias semanticamente dependentes de outras categorias, tentar captá-las isoladamente resulta em contradição (lado negativo da razão) e só a sua compreensão complementar é verdadeira (lado positivo da razão)¹⁸. Na rodada formal das modalidades não temos apenas a forma extrema de predomínio da necessidade, mas a tentativa de captá-la como *pura necessidade*, necessidade sem contingência, e o que ocorre de fato é a reversão desta forma extrema de necessidade em uma forma extrema de contingência. Verdade,

¹⁸ Cf. Hegel (Enz, 8, §§79-82).

todo pensamento ou todo existente efetivo precisa ser idêntico a si mesmo, mas *qualquer* pensamento e *qualquer* existente cumpre esta exigência. Olhados por uma perspectiva, os pensamentos e existentes efetivos são apenas a iteração da mesma forma lógica da identidade (todos são idênticos a si mesmos), e tem sua necessidade própria (embora, dirá Hegel, meramente formal); olhados por outra perspectiva, estes potencialmente infinitos pensamentos e existentes que cumprem a demanda por autoidentidade são a manifestação da mais extrema contingência.

Na rodada real, a contingência, ainda oculta na forma da pretensa pura necessidade, agora torna-se explícita: “O que é efetivo *pode efetivar-se (wirken)*” (WL, 6, p.208), o efetivo pode manifestar-se como efetivo, e manifestar-se-á necessariamente dadas certas condições; o fato, todavia, de que tais condições estejam presentes é algo contingente, e aqui a contingência se faz explícita. Esta necessidade é apenas *necessidade relativa* justamente ao pressupor o ponto de partida destas condições externas ou condições de partida contingentes do processo causal.

É na rodada absoluta que surgirá, aos olhos de Hegel, a forma mais nobre de necessidade, a *necessidade absoluta*. Enquanto as condições anteriormente externas são agora concebidas como um momento do próprio processo de autodeterminação do Conceito, momento *posto* pela própria razão objetiva, esta pode ao mesmo tempo incorporar a contingência e dela livrar-se. E este ponto é de fato crucial: ao mesmo tempo em que cada novo conteúdo agregado no decorrer do desenvolvimento da vasta rede semântica examinada na *Lógica* revela a face complementar contingente do processo dialético - que se mostra assim mais do que uma mera tautologia (ou mero procedimento dedutivo) -, cada nova síntese, ao visar à completude ou plenificação do sentido em uma rede categorial exaustiva, antecipa não propriamente uma compreensão dialética e complementar entre necessidade e contingência, mas a dissolução desta naquela.

Aqui é preciso, mais do que nunca, distanciar-se criticamente de Hegel.

*

Uma contraproposta à solução hegeliana é conceber esta “necessidade mais elevada” que representa a síntese entre necessidade e contingência como uma forma esmaecida de necessidade, um *dever-ser*¹⁹. Sim, este é um passo decisivo, mas desse modo ainda não conseguimos captar outra descoberta central da *Lógica* de Hegel, a de que o processo dialético se dá, como já aventado acima, em distintos *graus de determinação*. Finalizo com uma proposta para levar em conta este ponto, o que permitirá lançar luzes sobre nossa questão de partida: é possível trasladar o conceito de ‘espaço lógico’ de seu uso na Filosofia Analítica wittgensteiniana para o âmbito de uma nova compreensão da lógica dialética?

A proposta é a seguinte: não se trata apenas de reverter a categoria ‘necessidade absoluta’ em um ‘dever-ser’, mas em compreender este dever-ser como desdobrando-se em potencialmente infinitos graus do predomínio da necessidade sobre a contingência, ou vice-versa, que correspondem aos distintos graus de liberdade de um sistema, inclusive o sistema do pensamento. O *grau zero de contingência (explícita)* (ou grau máximo de predomínio da necessidade sobre a contingência) corresponde àquela transformação de determinação em que o resultado x da transformação de uma determinação em outra é o único possível. Este máximo predomínio da necessidade manifesta-se, por exemplo, na necessidade analítica (típica dos “juízos analíticos” kantianos e de todos os argumentos estritamente dedutivos) ou na necessidade formal exposta por Hegel na rodada formal da dialética das modalidades. Agora podemos ascender um

¹⁹ Cf. Cirne Lima, *Sobre a Contradição* (in: OC, v.3, p.263ss).

passo, introduzindo um grau superior de contingência: o *primeiro grau de contingência* corresponde àquela transformação de determinação que resulta em uma de duas alternativas possíveis. O *segundo grau de contingência* corresponde à transformação que resulta em uma de três alternativas possíveis, e assim por diante.²⁰

Seguimos assim:

Grau 0 de contingência (explícita): só uma possibilidade.

Grau 1 de contingência: duas possibilidades.

Grau 2 de contingência: três possibilidades.

...²¹

Vimos na dialética das modalidades que a suposta “necessidade pura”, equivalente ao grau zero acima exposto, contém, como pressuposição implícita, contingência. Na verdade, uma contingência tão marcante que, uma vez explicitada, faz reverter a suposta pura necessidade - o máximo predomínio da necessidade sobre a contingência - em uma suposta pura contingência - o máximo predomínio da contingência sobre a necessidade. Entre estes dois extremos estão todos os outros potencialmente infinitos modos de manifestação do dever-ser ou da dialética de necessidade e contingência. Estamos vendo surgir diante de nossos olhos a forma mesma do espaço lógico em

²⁰ Esta ascensão modal, de um grau menor a um grau maior de contingência, pode ser percebido na transição, na lógica contemporânea, da lógica bivalente (em que proposições podem assumir apenas dois valores de verdade, verdadeiro (V) ou falso (F)) para a lógica trivalente (em que proposições podem ser verdadeiras (V), falsas (F) ou indeterminadas (I), rompendo o princípio do terceiro excluído) e desta para as lógicas difusas (com ‘n’ valores de verdade, eles mesmos potencialmente difusos, variando entre 1 e 0). As lógicas difusas adentram perigosamente no âmbito do espaço lógico em que se manifesta o “segundo grau de potencialidade” (cf. próxima nota), e por isso batem nos limites da possibilidade de formalização, representando “um desafio radical à concepção tradicional do âmbito e objetivos da lógica formal” (Haack, 2002, p.225).

²¹ Quando, neste movimento de ascensão, deparamos não apenas com uma ampliação quantitativa do campo de possibilidades, mas com o tornar-se difuso do campo de possibilidades, então adentramos o âmbito do *segundo grau de potencialidade* típico do Quadrante de Górgias no *espaço lógico evolutivo* (Luft, 2010, 2014a); todos graus anteriores, por sua vez, dizem respeito ao *primeiro grau de potencialidade*.

dialética²², o campo de todos os pensamentos e todas as formas possíveis de existência que, no âmbito da dialética das modalidades, desdobra-se entre todas as manifestações possíveis do dever-ser.

Um processo de auto-organização, como as sínteses dialéticas na *Lógica* hegeliana, é caracterizado pelo estabelecimento de um novo modo de configuração (uma nova *forma*) compatível com a preservação da coerência do todo *no contexto* de um novo problema a ser resolvido (uma nova incoerência potencial ou atual a ser superada). A escolha por uma síntese de categorias opostas não é, portanto, arbitrária (já que as possíveis respostas não são irrestritas), mas um certo modo de resolução de um problema é tanto mais contingente ou menos necessário quanto maior o número de alternativas possíveis.

Agora podemos reavaliar nossa compreensão do todo da *Lógica* hegeliana. Esta obra, que vai da mínima determinação semântica expressa pela categoria ‘ser’ à máxima determinação expressa pela categoria ‘ideia’, é toda construída ao revés, indo do mais contingente ao mais necessário, em um gradual fechamento do campo de possibilidades envolvido a cada nova tentativa de resolver uma contradição detectada no ato de autotematização do pensamento.

Este espaço de possibilidades, bem amplo ao início da *Lógica*, e cada vez mais estreito no decorrer do desenvolvimento da obra, pode ser chamado *espaço lógico*. Este campo de possibilidades tem por restrição originária apenas a demanda por coerência: *só o coerente permanece determinado*. A única demanda de origem é esta: que todos os pensamentos possíveis e todas as formas possíveis de existência emergem sempre em redes (a demanda *por princípio* de toda ontologia relacional), que toda

²² Tenho chamado este espaço lógico em dialética de *espaço lógico evolutivo* (Luft, 2014b, p.87), mas em um sentido diferente do utilizado por Koch (2014). Ao final ficará claro por que julgo indevido aplicar este termo no contexto da interpretação da *Lógica* de Hegel, ao menos não sem profundas correções.

perda de determinação na parte supõe transformação de determinação em uma totalidade mais abrangente (o *holismo* pressuposto pela ontologia relacional, ou a pressuposição do *absoluto*).

Até aqui a noção de “espaço lógico” encontra seu uso justificado, e poderíamos deslocá-la do *Tractatus* de Wittgenstein para a *Lógica* de Hegel sem maior problema - desde que, claro, repensada no âmbito de todas as demandas de uma filosofia dialética da linguagem. Mas, e agora o ponto crucial, qual seria o sentido de empregar o conceito de ‘espaço lógico’ uma vez que as formas do silogismo venham a determinar *a priori* o único modo de pensar a vasta trama categorial da esfera lógica? Ou, de outro modo, como falar em ‘espaço lógico’ quando o amplo campo de possibilidades dado ao início do processo dialético reverte em um campo de possibilidade única? Não sendo viável, no âmbito de um pensamento com ambição de completude, falar em *mundos possíveis*, ou *pensamentos possíveis*, tampouco podemos usar com sentido o termo ‘espaço lógico’, muito menos conceber com sentido a sua “evolução”.

Se isto é verdade, então a correção da *Lógica* hegeliana, recusando-se a teleologia do incondicionado que caracteriza a Doutrina do Conceito, não é apenas o ponto de partida para reconciliação da dialética consigo mesma²³, mas uma precondição para o uso legítimo do conceito de ‘espaço lógico’ em dialética.

Referências

- Brandom, Robert. 1994. *Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cirne Lima, Carlos. 2017. *Obra Completa [OC]*. 5 vols. Porto Alegre: Escritos.
- Frege, Gottlob. 1987. *Die Grundlagen der Arithmetik [GA]*. Stuttgart: Reclam.

²³ Cf. Luft (2010, 2014a).

Gabriel, Markus. 2011. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism.* London, New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Gesammelte Werke [GW].* Mohr. Tübingen.

Haack, Susan. 2002. *Filosofia das Lógicas.* Translated by Cezar A. Mortari and Luiz Henrique de A. Dutra. São Paulo: UNESP.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990. "Wissenschaft der Logik [WL]." In *Werke in 20 Bänden*, edited by Eva Moldenhauer and Karl M. Michel, 2 ed. Vol. 5,6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1989. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz]." In *Werke in 20 Bänden*, edited by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel. Vol. 8,9,10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Höfle, Vittorio. 1997. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik.* 3 ed. München: Beck.

Kant, Immanuel. 1990. *Kritik der reinen Vernunft [KrV].* Edited by Raymund Schmidt. 3rded. Hamburg: Meiner.

Kauffman, Stuart A. 1993. *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution.* Vol. 26. 6. New York: Oxford University Press.

Koch, Anton Friedrich. 2014. *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze Zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik.* Tübingen: Mohr Siebeck.

_____. 2015. "Hegel on the Logical Big Bang and the Evolution of Logical Space." Disponível em: <http://www.phil.tsinghua.edu.cn/publish/dphien/9647/20150722/94571437580576440.pdf>. Acesso: 27/10/2017.

Kulenkampff, Arend. 1970. *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie.* Stuttgart: Metzler.

Luft, Eduardo. 2010. "Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva." *Veritas* 55 (1):52–120.

- _____. 2014a. "Dialectic and Network Ontology. The Concept of Reason after Hegel." In *Los Aportes del Itinerario Intelectual de Kant a Hegel*, edited by Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, and Agemir Bavaresco, 946–978. Porto Alegre: Edipucrs/Editora Fi.
- _____. 2014b. "Platão ou Platonismo: Um Tópico em Dialética Descendente." In *Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão*, edited by Luiz Rohden, 65–90. São Paulo: Loyola.
- _____. 2001. *As Sementes da Dúvida. Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*. São Paulo: Mandarim.
- Margutti Pinto, Paulo Roberto. 1998. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola.
- Oliveira, Manfredo Araújo de. 1996. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola.
- Pessoa, Fernando. 1986. *Obra Poética [OP]*. Edited by Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Preston, John. 2015. "Logical Space and Phase-Space." In *Mind, Language and Action*, edited by Danièle Moyal-Sharrock, Volker Munz, and Annalisa Coliva. Berlin: De Gruyter.
- Puntel, Lorenz Bruno. 1977. "Hegels 'Wissenschaft der Logik' – eine systematische Semantik?" In *Ist systematische Philosophie möglich?* edited by Dieter Henrich, 611–621. Bonn: Bouvier Verlag [Hegel-Studien, Beiheft 17].
- Redding, Paul. 1996. *Hegel's Hermeneutics*. New York: Cornell University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1986. *Sämtliche Werke [SW]*. Edited by Wolfgang Frhr. von Löhneysen. 5 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Toulmin, Stephen. 1969. "Ludwig Wittgenstein." *Encounter*, 58–71.
- Utz, Konrad. 2011. "Ser, Nada, Devir: Espaço Lógico e Tempo Lógico." In *Rio de Janeiro: Sociedade Hegel Brasileira*. <http://hegel2011.congressos.hegelbrasil.org/resumos-hegel2011.rehesp1.pdf>.

Wartenberg, Thomas E. 1993. "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality." In *The Cambridge Companion to Hegel*, edited by Frederick C. Beiser, 102–29. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1997. "Tractatus Logico-Philosophicus [TLP]." In *Werkausgabe in 8 Bänden*, edited by Joachim Schulte, 11 ed., 1:7–85. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— 1997. "Philosophische Untersuchungen [PU]." In *Werkausgabe in 8 Bänden*, edited by Joachim Schulte, 11 ed., 1:225–580. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Do Ser à Medida, da Ontologia à Antropologia

Fábio Mascarenhas Nolasco*

Introdução

Que a Ciência da Lógica de Hegel tenha sido de fato inaugurada no horizonte intelectual de língua inglesa apenas depois dos desdobramentos mais radicais e próprios do linguistic turn, i.e., apenas depois e em decorrência da virada operada por Quine, Wittgenstein e Sellars ao meio dia do séc. XX¹ - isso é um fato historiográfico da maior relevância para a compreensão a posteriori do projeto mesmo desta obra tão enigmática de Hegel (cuja tradução ora celebramos). Digo isso, pois virada linguística e Ciência da Lógica são termos que vêm em conjunto não apenas

* Pesquisador-colaborador do Depto. de Filosofia da UNICAMP, bolsista de pós-doutorado pela FAPESP, sob a supervisão do prof. Dr. Marcos Lutz Müller. Contato: gomanolasco@gmail.com. Este artigo em parte resultado da minha tese de doutorado e em parte de uma pesquisa mais atual, que realizei em conjunto com Gabriel Valladão Silva.

¹ Digo inaugurada em decorrência da longa sobrevida do “veto” russelliano à Ciênciada Lógica, veiculado aliás pelo próprio McTaggart (cf. McTAGGART, 1910. p. 43.). Sobre o que considero as consequências radicais da *virada linguística*, radicais precisamente porque um passo além da *virada semântica* propriamente fregeana, cf. a introdução de R. Rorty ao livro fundamental de W. Sellars (SELLARS, 1997, p.1), onde se encontra que tal radicalização fora operada principalmente por Quine (“Two dogmas of empiricism”, 1951), Wittgenstein (“Philosophical Investigations”, 1954), Sellars (“Empiricism and the Philosophy of Mind”, 1956). Mediante o rechaço generalizado à ideia de uma “linguagem analítica pura”, mediante, portanto, a reorientação do pensar lógico aos fatos linguísticos em sua materialidade estrutural, incompleta, o espaço filosófico-lógico anglo-saxão buscou abandonar enfim o paradigma que se poderia chamar genericamente de *standard-analysis* (desenvolvida lógico-formalmente ao longo do séc. XIX, cujo ápice a teoria dos conjuntos de Cantor, as discussões lógicas de Frege e Russell, enfim o programa de Hilbert) e inscreveu efetivamente âmbito epistêmico em geral as conclusões pragmáticas dos teoremas da incompletude de Gödel e da indeterminidade de Heisenberg. Os sistemas lógicos, então, são vistos como incompletos, indeterminados também em última instância os modelos físicos. A linguística filosófica há, pois, de fornecer o horizonte para a articulação científica da filosofia pragmática da lógica. Tratou-se, portanto, essa tal virada, da suspensão da ideia da linguagem universal-formal pura -- daquele espectro da *característica universal* leibniziana que rondava a Europa ainda tarde nos sécs. XIX e quase bem já adentro do XX -- e da redescoberta da materialidade do discurso, do caráter de contingência da língua e do pensar (vide o conceito filosófico dos jogos de linguagem, onde regra e contingência co-legislam sobre certo horizonte particular de possibilidades). Instaurado então o linguistic turn no espaço filosófico hegemônico de língua inglesa, e apenas então, reinventa-se ali Hegel como filósofo, e a Ciência da Lógica como objeto científico.

quando consideramos a última bibliografia de língua inglesa sobre Hegel, mas já quando buscamos nos aproximar do contexto particular da confecção própria da obra. Isso quer dizer: já à sua própria época a Ciência da Lógica de Hegel se relacionava direta e abertamente com certo tipo de especulação histórico-filológica disseminada especialmente por Lessing, Mendelssohn, Herder e Goethe no horizonte intelectual alemão desde meados da década de 1750 até o crepúsculo do século.

J. Habermas (embora indiretamente) foi sem dúvida um dos responsáveis por ter chamado a atenção a esse fato. Seu célebre artigo de 1969 sobre a *Realphilosophie* do período de Jena elucida que aquela especulação de Hegel sobre a língua relacionava-se, via Herder, fundamentalmente à crítica ao ponto de partida kantiano da pura subjetividade transcendental.² Eis, portanto, um primeiro fundamento de nossa hipótese acima anunciada: Hegel pensou seriamente sobre a língua e tais pensamentos relacionavam-se fortemente com o posicionamento de Herder. Mas Habermas não está satisfeito com as especulações linguísticas do jovem Herder, tampouco com a do jovem Hegel. Para Habermas “língua”, naquele contexto, “não abrange a comunicação de sujeitos que agem e vivem em conjunto, porém diz respeito aqui apenas à utilização de símbolos pelo indivíduo solitário que está confrontado à natureza.” (Habermas, 1969, p. 24).³ E ainda mais insatisfeito está Habermas porque Hegel não

² "Assim a língua é a primeira categoria, sob a qual o espírito é pensado não como um interior, mas como um *medium*, que não está nem dentro nem fora. Com isso o espírito é *logos* de um mundo e não [mais] a reflexão da consciência de si solitária" (HABERMAS, 1969, p. 25). Habermas capta assim, a meu ver com boa dose de razão, a vinculação fundamental entre o projeto hegeliano da PdG e essa virada linguística herderiana: em ambos os casos trata-se do abandono do ponto de vista do sujeito de conhecimento "pronto": "Kant parte da identidade do eu como uma unidade originária da consciência transcendental. Em oposição Hegel foi levado desde a sua experiência fundamental do singular até a visada de que a identidade da consciência de si não pode ser concebida como uma originária, mas apenas como tendo vindo a ser." Trata-se, pois, de desmentir "aquelas unidades abstratas da vontade prática, da vontade técnica e da inteligência, com as quais começavam a as Críticas da razão, pura e prática, de Kant." (HABERMAS, 1969, p. 30).

³ Desta opinião resulta uma certa fixidez com que se toma o pensamento do jovem Hegel e principalmente o de Herder, do que resulta (i) em formulações ao meu ver injustificadas sobre "a

teria levado adiante tais pensamentos, que teriam sido “abandonadas (preisgegeben) e substituídas pela divisão enciclopédica do espírito subjetivo, objetivo e absoluto.” Resultado disso, “língua e trabalho, uma vez padrões construtivos para o movimento dialético, foram então eles mesmos construídos como relações reais (Realverhältnisse) de caráter subordinado.” (HABERMAS, 1969, p. 36). O contexto peculiar da especulação de Jena, “entre apresentação simbólica, trabalho e interação”, que ainda se fazia ver até pelo menos a PdG (“na relação de senhorio e servitude”, embora “restritos a um [único] nível”), tal contexto “não se faz mais presente. Ele está conectado a uma sistemática que Hegel parece ter experimentado apenas no tempo jenense.” (HABERMAS, 1969, p. 37) Por isso, porque a confecção da Ciência da Lógica indica para Habermas o abandono da consideração filosófica das questões verdadeiramente linguístico-discursivas (além em geral do abandono dos estudos sobre economia-política que marcaram pretensamente *apenas* o jovem Hegel), os temas que decorrem do desenvolvimento do Sistema não poderiam portanto orientar os projetos da *Reconstrução do materialismo histórico* e da *Teoria da ação comunicativa*.

Nosso objetivo aqui, porém, será radicalmente oposto ao habermasiano. Se Observamos já o *Prefácio à segunda edição* da Doutrina do Ser, vemos que Hegel inicia a sua explicação antecipada do conteúdo da Lógica mediante a asserção de que “a linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para o ser

objetividade da língua” (HABERMAS, 1969, p 27), na dificuldade em atribuir reciprocidade constituinte total entre as três dialéticas (da interação, do trabalho e do reconhecimento), sendo tal reciprocidade dialética restrita apenas à relação das duas últimas: “Uma retro-condução (Zurückführung) da interação ao trabalho ou uma dedução do trabalho a partir da interação não é possível. Por outro lado, Hegel estabelece muito bem um nexo entre normas jurídicas, nas quais primeiro se funda um comércio social (gesellschaftliche Verkehr) baseado em reconhecimento recíproco, e processos de trabalho.” (HABERMAS, 1969, p. 33) - ou seja, Hegel teria visto a lógica entre trabalho e reconhecimento, mas não a lógica entre trabalho e língua; adiante: “A institucionalização da Identidade-Ego (Ich-Identität), a consciência de si juridicamente sancionada, é concebida como resultado de ambos os processos, do trabalho e da luta por reconhecimento.” (HABERMAS, 1969, p. 35.).

humano em geral um interior, uma representação”, e tudo que o ser humano toca linguisticamente, tudo “de que ele se apropria”, tudo que ele exterioriza objetivamente mediante as palavras, tudo isso “contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria”. (HEGEL, 2016, p. 32) Isso chama a atenção ao fato de que as categorias da lógica não estão separadas do horizonte restante da língua, que o lógico não está separado da *natureza humana*, i.e., o lógico “é a própria natureza peculiar do ser humano” (HEGEL, 2016, p. 32) -- mas isso se, e unicamente se, se entende natureza humana por *segunda natureza*, e disso queremos concluir: o lógico, a doutrina das categorias do puro pensar, é algo tão “natural” ao ser *histórico* do ser humano quanto a sua reprodução de si próprio enquanto gênero mediante os instrumentos e instituições que configuram o horizonte do trabalho e do reconhecimento recíprocos e, de fato, o elemento lógico (enquanto língua) é propriamente o solo (ou melhor o líquido, posto que absolutamente plástico) onde trabalho e reconhecimento se configuram.

O lógico, o elemento da língua humana assim pensado seria a negatividade fundamental (o chão dialético) da (segunda) natureza, a “natureza” própria do espírito, esta que se objetiva na dialética do trabalho, i.e., na dialética da configuração social da natureza -- a natureza do mundo e a sua própria, donde a dialética do reconhecimento. A língua, assim, não seria apenas plástica, mas a plasticidade, a negatividade infinita. É a língua precisamente o instrumento histórico concreto (e não apenas a fôrma transcendental) mediante a qual o ser humano não apenas aufere, porém cria coisas no mundo, cria o mundo em criando-se a si próprio. A palavra, pois, é o átomo, o osso do espírito. Em tudo que o ser humano exterioriza e cria no mundo (ele próprio incluso), em tudo que se torna para ele um interior, uma representação, em tudo isso se impregna a língua. É da língua, a partir de cada medida específica de cada palavra, que o ser humano aufere ser ao (seu) mundo e à sua própria (segunda) natureza. Eis que a palavra

é a medida (e o fundo) de todas as coisas, particularmente do *ser*, posto que na verdade também o próprio ser não é mais que uma palavra. E não apenas uma palavra cujo contexto semântico é empírico (como já admitia o próprio Kant desde 1763), mas a mais empírica e mais inalisável de todas as palavras, portanto a mais vazia, = nada.

Mas com essas observações já extrapolamos os limites desta introdução, concluímos imediatamente o que seria o caso desdobrar. No que se segue tratar-se-á, pois, de galagar duas etapas mediadoras dessas conclusões que ora antecipamos. Trata-se de 1) negar que a especulação filológica de Herder e Hegel se limitasse ao horizonte de uma semiótica pura, 2) negar que Hegel não a tenha levado adiante precisamente na Ciência da Lógica. Nosso objetivo é, pois, convidar aqui a pensar a Ciência da Lógica como precisamente o desenvolvimento hegeliano da teoria antropológica do horizonte linguístico do puro pensar que, em Jena, o jovem professor apenas esboçava.

1. Mendelssohn e Herder

A questão de uma certa "virada linguística" a partir de Herder diz respeito, tal como já Habermas havia com razão indicado, à guinada anti-kantiana que o jovem aluno de Kant empreende desde 1764, quando critica radicalmente a doutrina do mestre (documentado na carta redigida a Kant: *Versuch über das Sein* [cf. HERDER, 1984, pp. 573-588⁴]), deixa Königsberg e se dedica fortemente ao estudo da atuação político-literária de Mendelssohn e Lessing (documentado no texto: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, publicado em 1768/69), de cujo empreendimento lhe surge o projeto do *Tratado sobre a origem*

⁴ Essa edição contém um aparato filológico crítico riquíssimo, a encargo do editor, que nos serviu de fonte básica a respeito de Herder.

das línguas, que lhe renderia em 1770 o prêmio máximo da Academia de Ciências de Berlin.

As *Briefe, die neueste Literatur betreffend* e a *Bibliothek der schönen Wissenschaften* eram os projetos literários mediante os quais Lessing e Mendelssohn, principalmente, lançavam-se (ao longo das décadas de 1750 e 60) no debate público intelectual da época contra Frederico II, o grande, que publicava nas atas da Academia de Berlin além dos seus próprios pensamentos filosóficos aqueles de Voltaire, Maupertuis, Euler, Lamettrie et. al., no intento de "modernizar", em língua francesa, de cima abaixo, o horizonte atrasado da Prússia, ainda demasiado preso nos fantasmas do *Sacrossanto Império Romano Germânico* e da metafísica leibniziana e analítica de Wolff. O beletismo plebeu de Lessing e do judeu Mendelssohn buscavam, porém, contra o *déspota esclarecido*, dar outro sentido a tal modernização. Partindo de certo espinozismo (cf. MORFINO, 2016, pp. 113 - 146), mas igualmente dos moralistas e fabulistas franceses da aurora do XVII (cf. LESSING, 1759), esse projeto tardio do iluminismo alemão (*Spätaufklärung*) buscava exercer o *espírito de contradição* do tempo a partir do fomento da crítica pública, em alemão, às produções literárias mais recentes,⁵ obrigando a coabitação no mesmo espaço crítico-literário da maneira da crítica científica cosmopolita (p.ex a do materialismo francês) e a maneira da crítica literária nacional. A fim de exercer a contradição à sistematicidade do newtonianismo, um acesso filológico cuidadoso aos clássicos, doses do espírito plástico do Renascimento, da *gaya scienza* trovadora (onde mais tarde Nietzsche não por acaso também haverá de se inspirar).

⁵ "Ambas [as ciências e a política] têm que ser postas em movimento por oposicionalidades (Widerwärtigkeiten), pois do contrário os seus sucos vitais se perdem numa podridão mortal; ambas têm de não ultrapassar um certo ponto em seus progressos, pois do contrário perdem força interior à medida em que expandem os seus limites exteriores." (Mendelssohn, Carta 20 in: *Briefe*, vol. 1, 1757, p. 134) - Os 23 volumes das acima referidas *Briefe* estão disponíveis on-line no site na Universidade de Bielefeld: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/toc/1921386/1/> acesso 30.09.2017)

Essa disputa entre o projeto iluminista discutido em francês e no solo da física matemática (em Sanssouci) e aquele discutido em várias outras línguas (além do alemão certamente o grego, mas em igual medida, ali, o hebraico) no salão plebeu berlinense de Rahel Varnhagen (cf. ARENDT, 1976, pp. 57-59) orbitava, no fundo, uma questão trazida à tona especialmente pela filosofia de Leibniz e pelo seu esforço pioneiro em modernizar o espaço intelectual de língua alemã. O jovem Leibniz teria sonhado que a raiz fundamental de toda cientificidade, de todo progresso teórico e prático, consistiria na elaboração de uma língua universal racional, mediante a qual a *paz perpétua* e *cosmopolita* entre os povos haveria de ser perseverada, posto que baseada em um entendimento recíproco infalível, certificado pela precisão computacional do cálculo. A língua de todas as línguas seria certa como a álgebra, porém, para além desta, seu escopo seria estendido ao tratamento não apenas das quantidades, mas das qualidades. O primeiro obstáculo a vencer nesse âmbito foi confeccionar uma álgebra mais abrangente que a cartesiana, aprisionada ao tratamento de grandezas apenas extensivas. Num primeiro esforço por expandir a álgebra, Leibniz buscava os segredos necessários à extensão final da álgebra, à sua auto-suspensão de si mesma na *característica universal*. Desse esforço expansivo da álgebra surgiu o cálculo diferencial e integral, a álgebra das grandezas intensivas, ou infinitesimais, essa álgebra a meio caminho entre a geometria analítica de Descartes e a semiótica pura⁶ da língua racional. É controversa a questão de se Leibniz teria perseguido tal ideal durante toda a sua carreira

⁶ Herder assim descreve (a fim de criticá-lo) tal pensamento: “o grande espaço de pensamento (Gedankenraum) que eles [os conceitos, as palavras] circunscrevem pode ser considerado em extensão diversa. Há uma Symbolik, comum a todos os seres humanos - uma grande câmara de tesouro na qual repousam guardados os conhecimentos pertencentes ao gênero humano como um todo. A verdadeira maneira-de-fala (Sprachweise), que eu ainda não conheço, tem a chave para essa câmara escura e irá, quando surgir, desvelá-la, iluminá-la e nos mostrar os seus tesouros. Isso seria a semiótica que hoje encontramos apenas nominalmente nos glossários de nossas enciclopédias filosóficas apenas: um deciframento da alma humana a partir da sua língua.” (HERDER, op.cit. p. 76)

filosófica, ou se o desenvolvimento do sistema metafísico da monadologia e da harmonia pré-estabelecida o haveriam reconfigurado. Abandonado de todo, isso certamente não foi o caso (cf. TRENDELENBURG, 1856).

Lineu, Euler, Wolf, dentre outros (o próprio Kant, Maimon, Trede, Boole, Peano, Frege, Hilbert), levaram adiante cada um à sua maneira o ideário leibniziano (cf. PECKHAUS, 1997). Buffon, Jussieu, Rousseau (e depois mais detidamente Lessing, Mendelssohn, Herder e por fim Hegel) declinavam: a *característica* (articulação simbólico-analítica do pensamento cujo modelo-fundamental é a álgebra) não há de servir de norte fundamental ao desenvolvimento das ciências, das artes, do pensamento.⁷ Argumenta-se, assim, que a língua desenvolvida da ciência (*gelehrte Sprache*) haveria de ser elaborada não apenas mediante o trabalho com os elementos de uma semiótica pura, mas do trabalho com o lado inalisável de toda relação simbólica, qual seja, o lado da qualidade material que o símbolo pretende indexar (ou visar, apontar, assumir). Não se trata, pois de passar de uma teoria da pura sintaxe à teoria pura da semântica (lógica ou transcendental), mas, no caso presente, de se passar de ambas à filologia e a bem dizer à antropologia, ao trabalho do elemento material-histórico (segundo Herder: *das Materielle*) das palavras.

Mendelssohn, no tratado sobre a evidência (*Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*) com que ganhou o

⁷ Na Carta 22 Mendelssohn discorre sobre o fato de que os matemáticos desenvolvem instrumentos teóricos de extrema utilidade, mas muita vez extrapolam os limites de sua criatividade e querem persuadir a si próprios infundadamente de que os termos resultantes da sua atuação instrumental-teórica incontornavelmente empírica sejam de fato "coisas (Dinge) efetivas na doutrina da natureza e na metafísica". E ainda se irritam se alguém se recusa a atribuir direito de cidadania (Bürgerrecht) a tais objetos, acusando-lhes como tradicionalmente de incorrerem em *metabasis eis allo genus*. A introdução de teoremas utilíssimos ao progresso matemático visando a atuação no progresso filosófico leva a consequências as mais aventureiras. Sobre a quantificação não resta dúvida: "apenas a ser aturada desde que permaneça em seus limites" (...) "A invenção," por exemplo a do instrumentário algébrico do cálculo infinitesimal (teoria matemática das grandezas intensivas), "tem suas várias utilidades. Apenas se esquece," e tal esquecimento é contrário à própria filosofia leibniziana, "que é apenas uma invenção, imagina-se sob a palavra natureza eu não sei o quê como um ídolo e afinal se o coloca no trono da divindade."

primeiro prêmio em 1762 contra o tratado sobre a precisão de Kant (*Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*), e no qual pretende defender a filosofia como ciência concreta da qualidade das coisas (*Beschaffenheit der Dinge*), cuja cientificidade (evidência) nada teria que dever à ciência pura da quantidade (a matemática), é categórico a afirmar a secularização linguística do pensar: "Todos os nossos conceitos são como semestres das plantas, os quais, mesmo que cresçam da pior maneira, são ainda cheios de virtudes interiores e escondem em seu seio florestas de beleza" (MENDELSSOHN, 1764, p. 24). As palavras, assim, se definem reciprocamente, num ciclo infinito, simultaneamente contingente e necessário, total e ilegítimo, no limite inalisável. Os átomos do pensar não são assim mônadas, *substâncias* individuais (o universo dos predicados possíveis da infinitude divina), porém *qualidades singulares concretas e contingentes*, as palavras, e estas são tecidas num nexu cuja compreensão extrapola em muito o modelo da agregação de partes isoladas, ou da subordinação pura de conceitos segundo a sua extensão e intensão.

Herder retira desse contexto ⁸ uma conclusão interessantíssima, a meu ver no mínimo essencial para a compreensão do começo da Ciência da Lógica. Se Kant, já naquela época (1762\63) apontava contra a prova ontológica de Descartes que o ser é um conceito empírico, seu jovem aluno, porém, alinhando-se já a Mendelssohn contra o mestre, defende (em *Versuch über das Sein*) que o ser não seria apenas um conceito empírico, mas de todos o mais empírico, e portanto o mais inalisável, sempre singularizado em sua qualidade imediata:

⁸ Precisamente do debate entre os textos: *Über die Evidenz* (Mendelssohn), *Über die Deutlichkeit*, *Einzig mögliche Beweisgründe des Daseins Gottes*, *Versuch über die negative Grösse* (Kant) e *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* (Lambert) - todos (com exceção de Lambert) publicados nos primeiros anos da década de 1760.

pois alguns conceitos são... sensíveis. (...) Sensível e inanalísável são sinônimos. Quanto mais sensível pois um conceito, tanto mais inanalísável - e se há um conceito que é o mais sensível, então nele não se poderá analisar nada. (...) Se o caso é pesquisar o conceito mais sensível, então ele seria para nós completamente inanalísável, altamente certo empiricamente e quase um instinto teórico, a base de todos os outros conceitos empíricos, completamente indemonstrável. (Herder, 1984, p. 577)

O fundamento de todos os conceitos empíricos, o ser, é indemonstrável, inanalísável, o mais empírico dos conceitos -- em termos conhecidos: a coisa em si kantiana, qualidade, constituição da coisa anterior à fôrma quantitativa da experiência e do conhecimento (anterior ao axioma da intuição e à antecipação da percepção). Herder nesse ponto parece estar próximo de assumir a tese panteísta (Deus, fundamento de todo ente, estaria materializado singularmente no mundo), mas de fato não se trata de panteísmo, porque nesse processo de secularização do ser não se trata de transformar Deus em matéria, mas de dizer que ser é uma palavra. E a palavra, nenhuma palavra, pode ser pura, pois seu elemento se articula não no espaço do a priori, mas tem as linhas tortas da história, da história real, como todos os infinitos descaminhos e contingências do *a posteriori*.

A pesquisa de tal campo científico legítimo demanda, segundo Herder, não apenas a técnica do algebrista, mas um ser humano "de três cabeças, que conecte filosofia, história e filologia, que tenha peregrinado como estrangeiro por povos e nações e aprendido línguas e discursos estrangeiros, a fim de falar com argúcia da sua própria - que, ao mesmo tempo, como um verdadeiro idiota, traz de volta tudo à sua língua, a fim de ser um homem de seu povo" (op.cit. p. 76)⁹ O tradutor, portanto, "*cíclope*

⁹ "Apenas é muito difícil ocupar o lugar de um tal pesquisador da língua, pois tal lugar pertence a um homem (sic: ein Mann) de três cabeças, que conecte filosofia, história e filologia, que tenha peregrinado como estrangeiro por povos e nações e aprendido línguas e discursos estrangeiros, a fim de falar com argúcia da sua própria - que, ao mesmo tempo, como um verdadeiro idiota, traz de volta tudo à sua língua, a fim de ser um homem de seu povo."

terreno" (op. cit., p. 72), monstro a perambular como outro o espaço do mesmo, difusor da lógica da alteridade que ameaça dissolver cristalizações e ossificações que habitam o fundo sem-fundo da lógica da ipseidade (segundo a qual a contradição sempre será *regula falsi* e a identidade *regula veri*), o tradutor será, pois, o operário fundamental do desenvolvimento efetivamente científico da língua, e isso não porque terá aprendido no exercício da alteridade algo da plasticidade absoluta da língua universal, mas porque reconstrói na sua própria língua particular a plasticidade de todas as outras. Cada língua particular (e não a língua simbólica pretensamente universal) haverá de alcançar plasticidade o suficiente para trocar (e trocar-se) com qualquer outra. O tradutor redescobre a plasticidade originária de toda língua real (e o faz no *medium* das línguas existentes, e não elemento de uma língua universal). -- Essa valorização do caráter construtivo do exercício da alteridade contido na prática da tradução é importante, particularmente hoje quando se trata de celebrar a primeira tradução para o português dessa obra enigmática de Hegel.

Herder desenvolve, portanto, em passos largos a refutação material da ideia leibniziana da característica universal ("A língua erudita de Leibniz não será alcançada" Herder, 1985, p. 202) mediante a elucidação da vinculação plástica e líquida, porém histórica e contingentemente particularizada, do pensar à língua que o pensa. "Se é verdade que nós sem pensamento não podemos pensar, e que aprendemos a pensar através das palavras: então a língua dá ao conhecimento humano como um todo barreiras e traçado" (Herder, 1984, p. 79). A língua é "instrumento (Werkzeug), conteúdo e forma dos pensamentos humanos" (Herder, 1984, p. 86). "E tanto mais uma felicidade para os prosaístas e uma infelicidade para os filósofos que o reino de uma língua vivente é democracia; o povo rege e não aceita tiranos: o uso

da língua impera e dificilmente é aprisionado.” (Herder, 1984, p. 197)¹⁰

II - Ciência da Lógica

a) Ser e qualidade (metafísica do começo) - O ser é o conceito mais sensível. O ser é uma palavra. Ser e nada são o mesmo.

Com esse longo preâmbulo galgamos, acredito, dois grandes obstáculos ao acesso da Ciência da Lógica de Hegel: 1) observamos (*Briefe* e *Evidenz*) que a refutação filológica mendelssohn-herderiana do projeto leibniziano da *característica universal* termina em ancorar o pensar, mesmo que puro, ao *medium* das palavras (filosofia concreta das qualidades singulares, ofício do tradutor); 2) dentre todas as palavras desse elemento, a palavra *ser* é a mais empírica, a mais imediata, a mais inanalísável (*Über das Sein*). Essas duas teses são importantes porque em querendo negá-las e reconfigurá-las, opondo-se ao partido dos especuladores filológicos (Mendelssohn, Hamann, Herder) que as disseminou, Kant terá arquitetado todo o seu edifício crítico.¹¹

¹⁰ Herder, pois, além de refletir em geral sobre a matéria histórica de toda língua, tece uma miríade de considerações interessantes sobre a particularidade da língua alemã ante as suas vizinhas e conclui o seu comentário das *Briefe* de Mendelssohn e Lessing com uma extensiva narrativa histórica da formação cultural de toda língua (um romance de formação da língua em suas fases/estações: Língua da necessidade, da canção, da ética e da política, do saber livresco, do saber filosófico, do saber poético; p. 203), e em específico da língua alemã, em que passa em vista os diversos acontecimentos históricos que a marcaram como eventos geológicos, terminando com a análise crítica das últimas tendências da língua alemã erudita (Wolf, Baumgarten, Meier, Kant). E tudo isso apenas como prelúdio ao referido tratado sobre a origem das línguas, que ganhou o prêmio em 1770.

¹¹ A ontologia wolffiana consistia numa analítica pura, a priori, do ser. Kant, por sua vez, traduziu esse sistema numa analítica não mais do ser, mas do horizonte (transcendental) da experiência. Mas essa analítica transcendental pretendia habitar e articular o elemento de “pureza” e aprioricidade por assim dizer pré-predicativa. Seu corolário, uma teoria transcendental dos juízos. Não se trata para Kant portanto das palavras que constroem mundos (impossíveis), mas da tríade: formas da sensibilidade, categorias lógicas e ideias da razão, que legislam sobre o horizonte semântico da experiência. A lógica transcendental está aquém, além, ao lado, acima do ser; não é ele, não se desdobra no elemento do ser, porém na infraestrutura transcendental que legisla sobre o uso

Para Hegel, porém, posto não ser o caso de tratar (vide o *Vorbegriff*) nem das categorias ontológicas (da metafísica anterior), nem das empíricas (dogmáticas ou transcendentais), nem das imediatas (do romantismo), a lógica pode *articular* o seu elemento, pode portanto fazer com que a *Indifferenz* (pré-quantitativa) schellinguiana adquira configuração, e isso imanentemente, i.e. sem referir seus termos seja a objetos, seja a estruturas ônticas quaisquer que estejam afora ou além, acima ou abaixo dos próprios termos.¹² Na minha tese de doutorado eu chamei de *Odisseia da Categoria* a narrativa hegeliana que expõe o percurso de desontificação e destranscendentalização das categorias lógicas. Depois de sua peregrinação no estrangeiro, elas foram de volta instaladas em sua Ítaca originária, seu elemento próprio. Por isso, i.e., enquanto palavras (que não são meros *flatus vocis*, porém os verdadeiros tijolos com que se constrói mundos) ser e nada, finito e infinito, átomo e vácuo, um e muitos são o *mesmo*, apesar de sua oposição (não ôntica, mas *semântica*). Eis talvez portanto a pedra-de-toque da diferença filosófica entre Kant

empírico da razão. Apenas que, como busquei indicar acima, o ser do partido dos “especuladores” já não era o ser de Wolff, mas a palavra-coisa, o ser enquanto “semente” inanalizável da língua. - A crítica de Kant ao partido dos especuladores atravessa praticamente toda a sua obra. Se nos primeiros anos de 1760 encontramos o filósofo de Königsberg a debater com Mendelssohn, na década de 1780 o debate com Herder se torna aberto e declarado (vide a Resenha de Kant às *Ideen* de Herder, seu texto sobre o *conceito da raça humana*, e especialmente o célebre *Was heisst sich im Denken orientieren*).

¹² Isso permite, acredito, elucidar a contento a polêmica asserção hegeliana, da Introdução à *WdL*: “Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito infinito.” (HEGEL, 2016, p. 52). A investigação schellinguiana sobre a essência da liberdade (de 1809) ocorre *entre* os dois extremos, a essência como fundamento da existência (Deus antes da criação do mundo) e a essência como existência (Deus criando o mundo). A articulação hegeliana da lógica, porém, ocupa e desenvolve o espaço que para Schelling era apenas seu pressuposto, o chão mesmo de sua especulação, para além do qual apenas o *Ungrund*, a *Indifferenz*, qual seja, esse espaço *anterior* à criação do mundo. Por isso, Hegel se vê capaz de *articular* o que para Schelling era apenas a noite escura do sem-fundo, o mal, o não-ente (o nada). Da inauguração desse espaço (propriamente do horizonte do que Schelling consideraria o nada em si mesmo) resulta que a tese hegeliana sobre a essência da liberdade humana não estará restrita à reconexão com a existência da luz divina no interior do humano (reconciliação com o ente), porém se alça à reconciliação com o caráter contraditório, misto de ser e nada, da vida ético-política, propriamente o Estado.

e Hegel – e o ponto de partida da Lógica: que ser e nada sejam o mesmo.

Eu suspeito que aqui se poderá encontrar, pois, o argumento principal de Hegel contra toda e qualquer acusação de haver retrocedido à metafísica pré-crítica. A mais clássicas dessas acusações é a de Feuerbach (nisso consonante à antipatia fundamental do *Junge Deutschland* contra Herder e Goethe - cf. FEUERBACH, 1903-1911, p. 179¹³). Hegel teria no começo da lógica subtraído, exilado o puro pensar à materialidade do ser. A Lógica passou então, p.ex., a ser vista como a ossatura cristalizada do idealismo teológico da dialética monarquista burguesa. Dois séculos depois, contudo, outras leituras sobre o começo da Lógica estão disponíveis. Da minha parte acredito que Hegel estaria, precisamente no começo, estatuindo o caráter linguístico (*sprachlich*) e portanto social (*geistlich*) do tipo de *deslocamento dissimulador* (*Verstellung* - cf. MÜLLER, 1998) que faz separar radicalmente dois âmbitos de essência (vide a fórmula do *Freiheitsschrift*: “Wesen als Existenz, Wesen als Grund von Existenz”): de um lado o horizonte do que tem ser, do outro o não-horizonte do que não é, de um lado o algo, do outro o outro, de um o finito, doutro o infinito; dum lado o átomo, doutro, o vazio, dum lado a repulsão, doutro a atração. Kant teria, já em 1763, mostrado que a tais oposições meramente lógicas, cujo resultado é a contradição (*nihil negativum*, irrepresentabile) a filosofia haveria de impor o método das grandezas negativas, segundo o qual a oposição entre atração e repulsão, mesmo se resultar num nada (o repouso), diz respeito num *nihil privativum representabile*. Substitui-se assim a contradição pela quantificação, a negação pela subtração. Para Hegel, porém, tais oposições *articulam um conteúdo* já antes mesmo de serem quantificadas. O nada, assim, já

¹³ “Como pode então a Lógica, ou uma filosofia determinada em geral, demonstrar a verdade e a realidade se ela começa com uma contradição ante a realidade sensível, ante o entendimento da efetividade, sem dissolver essa contradição?”

é conteúdo enquanto *nihil negativum*, não apenas tem um conteúdo (semântico possível), mas é ele próprio, enquanto palavra, um conteúdo (histórico e determinado). Eis talvez uma tese fundamental da Qualidade da Doutrina do Ser.

b) Ser e quantidade (metafísica do cálculo infinitesimal – esquema transcendental)

O pensar que lida com as categorias como se elas fossem símbolos de coisas possíveis projeta (traduz) as contradições lógicas num certo substrato real, inominável (p.ex. *causa sui*), porém quantificável mediante a astúcia simbólica da doutrina da intensidade das oposições reais, as grandezas negativas, a característica, a álgebra -- nunca, porém, pelo menos até Mendelssohn e Herder, a língua existente, o seu próprio ritmo, a lógica das suas próprias contradições. O pensamento que se reconhece no *outro da língua* (na característica) projeta afora de si o *outro da lógica* (as coisas além das palavras, as mônadas além dos fenômenos), e esse horizonte de qualidades singulares é externo, incapaz de fornecer por si as *medidas* que podem ter *sentido e significado* ao conhecimento empírico. A quantificação se torna portanto transcendentalmente necessária e até mesmo natural (sob a circunscrição da representatividade) precisamente porque o âmbito das singularidades qualitativas (o múltiplo do sensível) não fornece por si fundo sólido o bastante para o conhecimento formalizável; esquemas transcendentais, portanto, se impõem, precisamente as *representações mediadoras* do número e do grau, a fornecer o percurso entre um lado e outro. Número e grau, assim, passam a ser considerados muito mais do que meras palavras, são “axioma da intuição”, “antecipação da percepção”, têm portanto status de esquema transcendental fundamental ao conhecimento, são o instrumento lógico exclusivamente adequado ao horizonte espaço-temporal (quantificável) da sensibilidade. Exclusivamente em virtude dessa

adequação (numérico e gradativa) entre entendimento e sensibilidade é que a razão se torna, para Kant, capaz de produzir leis científicas. Ao kantismo, pois, não será nunca fato histórico, mas fato da consciência, que as leis científicas tenham de ser sempre relações quantitativas, que a medida das coisas seja um número (p.ex. o peso específico da matéria).

Ora, Hegel traduz noutros termos o fato de a quantificação ter surgido como pesquisa essencial, como conhecimento da quantitativa lei das coisas: não se trata de ato da consciência universal a-histórica do ser humano em geral, mas de um fato da sociedade europeia ocidental moderna. Eis o acontecimento histórico que obriga que à lógica seja dado novo conteúdo e forma, que ela se altere desde o seu batizado ateniense -- como Hegel diz logo de partida no primeiro Prefácio, quando denuncia ser simplesmente estranho que em virtude de todas as alterações matemáticas, científicas e societárias a lógica ainda mantenha a mesma configuração aristotélica. O fato moderno da (que mais tarde Husserl batizaria como) *a geometrização do espaço*, denuncia para Hegel não a essencialidade matemática da ciência, mas o caráter eminentemente histórico, em devir, do puro pensar e sua forma fundamental, a própria lógica.

Ser e nada, algo e outro, finito e infinito, átomo e vazio, um e muitos (os objetos da *Qualidade*) são as contradições lógicas sobre as quais se erigiram as principais filosofias clássicas, de Parmênides, de Platão, de Demócrito, estas que constituem o que se pode chamar de a *metafísica do começo*. As contradições de tais sistemas de pensamento foram, todavia, dissolvidas no *fiat lux* newtoniano, i.e. no estabelecimento da *lei quantitativa da relação recíproca entre atração e repulsão* -- eis o *Fürsichsein* da Modernidade: a qualidade foi traduzida em quantidade, a contradição em antinomia, o nada em privação, a negação em grandeza negativa, enfim, da *metafísica do começo* (clássico) fez-se a *metafísica do cálculo infinitesimal* (moderna), cuja estrutura lógica é então disposta pelas categorias: *número* (o símbolo

genérico da quantidade), *grau* (o conceito do quantum), suas oposições (contínuo e discreto, extensivo e intensivo) e seu resultado (a *representação* - que não é conceito - do infinitesimal).¹⁴

Esse foi o movimento “progressivo” da modernidade ante o horizonte filosófico ocidental clássico e medieval. A Quantidade se alçou como outro, como o novo ante a física qualitativa do humanismo grego. Mas a especulação histórico filosófica da dialética houve por bem intrometer-se criticamente nessa *querelle des anciens et des modernes* oitocentista e traçar igualmente o sentido regressivo (e negativo) desse progresso. Eis a veia anti-iluminista (anti *progresso infinito*) que Hegel terá herdado de Mendelssohn, Herder e Goethe. O papel da crítica *crítica* se tornou então retraduzir quantidade em qualidade, desessencializar a quantidade moderna e abrir então caminho tanto para um verdadeiro conceito filosófico da quantidade (eis a *medida*) quanto para um conceito efetivamente filosófico da essência (eis a segunda parte da *lógica objetiva*). Retemperar o novo-moderno com o velho-clássico permitiria libertar o puro pensar de ambas as metafísicas (a do começo pelo ser, pela ideia e pelo átomo, em

¹⁴ Assim, o capítulo intermediário da Doutrina do Ser contém uma narrativa histórica bastante determinada: trata-se de elucidar os passos pelos quais a filosofia e a ciência modernas desdobraram essas oposições duras da metafísica clássica e medieval em relações de grandeza. A versão moderna do atomismo clássico (de faceta atomista-empirista segundo os newtonianos, de faceta monadológico-idealista segundo os leibnizianos) alcançou assim integrar na dinâmica quantitativa a oposição lógica fundamental em que se fundava a filosofia de Demócrito. O elemento onticamente negativo do atomismo democriteano, o vácuo, foi pela matemática moderna englobado ao processo mediante o qual a própria realidade numérica se engendra dinamicamente. O infinitesimal, assim, foi proposto como um objeto matemático perfeitamente dinâmico, que contém pretensamente em si o movimento próprio (infinito) do pensar e do mundo, por isso está fundado num símbolo complexo ($dx\backslash dy$), num pensamento complexo (o da *ultima ratio* das *fluxiones* de Newton -- ou num sistema complexo como a *teoria dos conjuntos* de Cantor). A quantidade se fez essência do pensamento. Mas o objetivo de Hegel na Quantidade é mostrar como a esse agregado complexo de símbolos e de representações que constitui a doutrina do *cálculo infinitesimal e diferencial* não subjaz propriamente um conceito. Tal conceito surge apenas quando se alcança traduzir qualitativamente (em termos da filosofia) a operatividade dos matemáticos. Resultado disso o conceito da *relação de potência* e da *medida*.

exclusão da efetividade do nada e do vácuo; a do desenvolvimento pelo infinitesimal, em exclusão da efetividade do qualitativo).

c) Ser e Medida

A *metafísica do cálculo infinitesimal* terá sido, por assim dizer, a *descoberta da América* da lógica. Deu um largo passo adiante em relação à clássica *metafísica do começo*, descobriu inclusive o verdadeiro conceito do infinito (vide o elogio de Hegel a Espinoza quanto a isso), articulou-o contudo mediante o engenho, o mecanismo, a astúcia “escravista” do cálculo e da característica (i.e. mediante os “mistérios” de dx/dy , da *ultima ratio* -- nem antes, nem depois, mas enquanto evanescem as *fluxiones*). De tais mistérios terá surgido, para Hegel, além do descabro do atomismo social da sociedade burguesa da Europa ocidental, além do horror (jacobino e romântico) da liberdade do arbítrio moderna, ainda uma ominosa “*neuseinwollende Korpuscularphilosophie*”, a saber, o atomismo moderno que alcançaria mais tarde na tabela periódica de Mendeleiev a sua expressão computacional completa -- e no solo das cidades de Hiroshima, Nagasaki, Chernobyl e Fukushima a sua verdade. Sendo assim, a *Doutrina do Ser* tem uma tarefa tríplice negativa: 1) suspender a *metafísica do começo*, a ontologia tradicional, mediante a asserção: *ser e nada são o mesmo*; 2) suspender a *metafísica do infinitesimal* mediante a exposição de que os mecanismos quânticos são e serão sempre incompletudes, alcançando assim separar quantidade e essência um século antes de Gödel; e por último 3) depois da suspensão da categoria do *progresso infinito* pela categoria da *relação de potência*, suspender - e isto significa, mostrar que o pensamento não estará a ela restrito - a *metafísica do atomismo* (tanto o atomismo corpuscular quanto social) moderno. O ser de Parmênides, assim, teria na modernidade se secularizado, i.e., se traduzido na medida atômica proposta por Dalton et. al. Com isso, revelou-se: o ser é a sua medida. Mas Hegel dá um passo adiante: cada época sócio-cultural

estipula as suas próprias medidas, portanto dá forma própria ao ser ele mesmo, i.e., dá-lhe a forma em que se reconheça. O conhecimento da plasticidade e contingência da medida (o fato de toda medida estar fundada num *sem-medida*, sendo portanto fundada na *liberdade* humana) liberta o puro pensar das limitações da ontologia tradicional e computacional e o catapulta ao horizonte da antropologia: o ser é, assim, antes de tudo fato social, eis a sua essência, eis o seu conceito.

A *Doutrina do Ser* trata portanto do traçado da estrutura por assim dizer geológica e geográfica do horizonte científico iluminista da europa ocidental, a fim de secularizar histórica e socialmente os objetos (e o mundo) por ele criados: especialmente o objeto lei-natural matemática, o objeto átomo. Dessubstancializados, dessubstratizados, Hegel poderá enfim abordar *filosoficamente* o conceito da essência, em seguida o conceito de conceito, em seguida a *ideia* (e não mais o *ser*) da natureza e do espírito; filosoficamente i.e., a partir de *outros* tipos de palavras-instrumentos que não aqueles fundados nas metafísicas do começo e do infinitesimal, na esperança, portanto, de se dar com *outro* conceito de natureza, outro em relação ao que fora construído sob o mecanismo e o escravismo da primeira modernidade, e sobretudo *outro* conceito de espírito, outra antropologia que não aquela baseada no pseudo-conceito da raça e fundada no pseudo-conceito do progresso infinito da moralidade; enfim, *outra* ideia de Estado que não aquela baseada no pseudo-conceito da representação política atomizada, infinitesimal, inefetiva.

Referências

ARENDT, *The origins of totalitarianism*, Harvest Book: New York, 1976

FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), in: *Sämtliche Werke*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1903-1911

HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1969

HEGEL, *Ciência da Lógica*, 1. *A doutrina do Ser*, Vozes: Petrópolis-Bragança Paulista, 2016

HERDER, *Werke* (ed. por W. Pross), Carl Hanser Verlag, Munique-Viena, 1984,

LESSING, *Fabeln, drey Bücher, nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Voss Verlag, Berlin, 1759

MENDELSSOHN, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, Haube und Sper: Berlin, 1764

MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio, L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Olms, Hildesheim, 2016

MÜLLER, *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*, in: *Studia Kantiana*, vo. 1, n° 1, 1998

PECKHAUS, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft: Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*, Akademie Verlag: Berlin, 1997

SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press: Cambridge-London, 1997

TRENDELENBURG, *Über Leibnizens entwurf einer allgemeinen Charakteristik*, Druckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1856

Donde vêm os múltiplos?

A análise do uno na lógica do ser para si

*Federico Orsini**

Minha contribuição está articulada em três partes. Na primeira parte pretendo destacar a novidade da tese hegeliana sobre o uno em relação à metafísica de Platão e de Aristóteles. Na segunda parte, analisarei o processo lógico que, na primeira seção da *Doutrina do Ser* de 1832, justifica a tese em questão. Em terceiro lugar, deter-me-ei na crítica de Trendelenburg ao conceito de negação envolvido na justificação hegeliana da categoria de repulsão e mostrarei os pressupostos tácitos dessa crítica. Na conclusão, apontarei uma abertura ulterior do campo de questionamento do uno em direção a um confronto com a ontologia matemática de Badiou.

1. A concepção hegeliana do uno como alternativa ao modelo henológico de Platão e ao modelo ontológico de Aristóteles

O problema de pensar a relação entre o uno e os múltiplos é um problema antigo da metafísica clássica, que se constituiu como busca da explicação da natureza das estruturas fundamentais de tudo o que é. Considerarei os modelos teóricos da metafísica antiga que foram os mais relevantes para a especulação hegeliana: o modelo platônico e o aristotélico. O primeiro, que inclui Platão e seus discípulos (Xenócrates e Speusipo), fazia do uno e da díade indefinida os dois princípios originários e eternos de todos os entes, tanto inteligíveis quanto sensíveis. Embora ambos os princípios se impliquem reciprocamente, o primeiro princípio é hierarquicamente superior em virtude do paradigma henológico de

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália). Bolsista PNPd/CAPES e professor colaborador no PPG em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
Endereço email: platoniet@yahoo.it

Platão, segundo o qual cada coisa é *enquanto é una*. O uno é o princípio formal de determinação, enquanto o segundo é causa material de multiplicidade e gradação dos entes. O uno em si e para si, como princípio indivisível e absolutamente simples, não é o múltiplo, e, vice-versa, a díade, como princípio da pluralidade, não é o uno. Cada princípio exige o outro; não há unidade que não seja unidade de uma pluralidade, e, inversamente, não há pluralidade que seja pensável sem a participação do uno, porque, sem o uno, a pluralidade seria o caos. Contudo, cada princípio não é o outro, mas sim o polo oposto em relação ao outro.

Cabe observar que a avaliação hegeliana de Platão não se confronta com as assim chamadas doutrinas não escritas¹, mas com o diálogo *Parmênides*. Embora este diálogo tenha êxito em mostrar que todos os entes são simultaneamente unos e múltiplos, a apreciação hegeliana do exercício dialético de Platão contém dois aspectos de distanciamento do filósofo grego. Por um lado, o argumento hegeliano de que o uno, por causa de sua negatividade imanente, é *nele mesmo* múltiplo, e que, inversamente, o múltiplo é *nele mesmo* uno, não coincide com os princípios de Platão. Por outro lado, Hegel critica Platão por ter derivado o múltiplo a partir do uno por meio de uma reflexão externa sobre a proposição “o uno é”, proposição que conteria a pluralidade porque o verbo é diferente do sujeito. No entanto, Hegel acha suficiente encontrar no *Parmênides* (142 B-C) a afirmação de que, ao dizer “o uno é”, já se diz o múltiplo, para atribuir a Platão a tese de que em cada determinação está contida sua oposta e que a verdade é somente o passar de uma para a unidade com sua oposta.

No que diz respeito a Aristóteles, o uno e os múltiplos não são princípios (*archai*) do ente enquanto ente, mas propriedades essenciais do ente enquanto ente, ou seja, pertencem a todos os entes.² Os primeiros dois capítulos do décimo livro da *Metafísica*

¹Sobre a henologia de Platão, remeto a: REALE, 1990.

²Cf. BERTI, 2006, pp. 110-113.

(livro *Iota*) são dedicados ao uno. O uno se diz em muitos sentidos. A este respeito, Aristóteles afirma que, ao perguntamos “o que é o uno?”, temos de distinguir dois aspectos, porque perguntar o que é o uno significa, por um lado, perguntar sobre que tipo de coisas são unas, isto é, têm como sua característica fundamental o fato de serem unas; por outro lado, perguntar o que é o uno significa perguntar pela essência do uno, isto é, como se pode definir a essência do uno. Aristóteles começa com responder à primeira questão, afirmando que a essência do uno é a indivisibilidade. Mais precisamente, a unidade indivisível é a unidade que serve de medida dentro de cada categoria, por exemplo, entre as substâncias ou entre as qualidades ou as quantidades, há sempre uma unidade por meio da qual nós medimos uma pluralidade. Isso vale especialmente na categoria da quantidade. Portanto a essência do uno é de ser a unidade de medida indivisível na quantidade, ou seja, a essência do uno consiste no fato de ser princípio dos números. Dado que há diversos gêneros de coisas, o uno como unidade de medida indicará algo diverso de acordo com o gênero de coisas às quais se aplica. Em cada gênero, a unidade de medida deve ser homogênea ao que é mensurado e será o ente indivisível que se emprega para contar uma pluralidade.

A resposta à pergunta pela essência do uno conduz Aristóteles a uma posição muito distante daquela de Platão e dos platônicos. O uno é reconduzido à função de unidade de medida no âmbito da quantidade; então o uno serve para medir os números e todas as grandezas.

A resposta à segunda pergunta, isto é, “de que tipo de coisas predicamos o uno?”, encontra-se no segundo capítulo do livro *Iota*. O uno, assim como o ser, predica-se de tudo, de qualquer ente: tudo o que é, é também uno. O ente e o uno são coextensivos; não tem a mesma essência, o mesmo conceito, porque dizer “uno” significa algo diferente de “ente”, mas cada ente é também uno, de modo que não há diferença nenhuma entre dizer “o homem é” e “o homem é uno” ou entre dizer “ente

homem” e “um homem”. Ente e uno têm a mesma extensão. No livro *Gamma*, Aristóteles diz que estes dois termos são reciprocamente convertíveis. Isso quer dizer que de tudo aquilo do qual digo “ente” posso dizer também “uno”, e vice-versa. Assim, o uno vem a ser, junto com ente, o predicado mais universal, aquilo que a linguagem da escolástica medieval denominará um transcendental. O uno é transcendental porque ultrapassa as categorias tomadas por si.

Sendo coextensivo ao ente, o uno terá também tantos significados quantos os do ente, e uma vez que os significados fundamentais do ente são as categorias (a substância, a qualidade, a quantidade, a relação, o fazer, o ter, o estar, o tempo, o lugar), os significados do uno serão diversos de acordo com as categorias. O uno é um homônimo relativo. Também o uno contém um significado principal, que é o uno na substância, ao qual se referem todos os significados contidos nas demais categorias. Também essa segunda concepção do uno, ou seja, aquela pela qual o uno é predicado universal ou transcendental, fica distante da concepção do uno dos platônicos. O ente e o uno não são substâncias, mas sim atributos ou predicados de outro.

A leitura hegeliana da *Metafísica* de Aristóteles desconsidera o livro *Iota*.³ Portanto, não é de admirar que o capítulo dedicado ao uno e ao múltiplo nunca mencione Aristóteles. Essa lacuna pode ser preenchida por meio da elaboração de três questões.

Em primeiro lugar, pode-se perguntar se Hegel compartilha o modelo metafísico ontológico proposto por Aristóteles em alternativa ao paradigma henológico de Platão. Superficialmente, parece que Hegel faça próprio o paradigma ontológico, ou seja, a primazia do ser sobre o uno (uma coisa é

³Como se sabe, a interpretação de Hegel privilegia o livro *Lambda*, que culmina na investigação da substância que é puro ato de pensar a si mesma. Sobre a relação entre a *Lógica* de Hegel e a *Metafísica* de Aristóteles, é essencial: FERRARIN, 2001, pp. 105-197.

uma, *enquanto é*), porque Hegel deriva a categoria do uno a partir da categoria básica do ser. Mas o ser indeterminado do início não é o ser imediatamente multiforme de Aristóteles, o qual não admitia uma derivação das categorias. Para Aristóteles, toda derivação é uma demonstração, a qual supõe que haveria um conceito único de ser, igual para todos os entes e predicável com o mesmo significado de todas as categorias, mas a univocidade equivaleria a uma posição parmenídica que Aristóteles visa excluir. Para Hegel, a derivação categorial não coincide com o conceito aristotélico de demonstração, mas certamente implica um tipo de necessidade desconhecida à classificação aristotélica. A derivação, porém, não significa que o uno é uma espécie particular subordinada a um gênero (o ser como universal), porque o ser não é o universal, e a determinidade do uno não é o particular.

Cada categoria sucessiva carrega e expande a categoria anterior, retroagindo sobre seu significado. Por causa disso, o uno não é uma propriedade do ente, mas a categoria do ente para si, que é mais complexa da categoria do ente como tal ou “algo”. Além disso, a essência do uno não é quantidade, porque o uno é, antes de tudo, um desdobramento qualitativo do ser indeterminado, e com base nesse desdobramento se fundamenta a passagem para a categoria ulterior da quantidade. O ser se diz em muitos sentidos também para Hegel, e essa multiplicidade se organiza como uma expansão de categorias (da mais pobre para as mais concretas). O que relaciona o ser com o uno não é uma primazia ou uma relação entre sujeito e predicado, mas sim uma dinâmica interna à própria categoria de qualidade.

Em segundo lugar, pode-se perguntar se em Hegel o uno seja imediatamente e originariamente múltiplo como em Aristóteles. Em virtude da convertibilidade do ser e do uno, Aristóteles pode afirmar a multiplicidade imediata e originária do ser e, simultaneamente, a multiplicidade do uno, cuja multiplicidade não exclui, mas antes exige a unidade, a saber, a relação a um termo unificante: a substância. Hegel também

defende a multiplicidade originária do uno, mas essa multiplicidade, tanto no ser quanto no uno, não é imediata, e sim produto de um processo de autodiferenciação, cujo início é o primeiro conceito da *Lógica* (o ciclo ser-nada-devir). Além disso, a unidade dos múltiplos não é dada pela relação à categoria de substância⁴, mas pelo próprio conceito lógico de uno múltiplo.

Em terceiro lugar, cabe perguntar se a multiplicidade dos unos dá origem a uma pluralidade de significados. Aqui emerge outra diferença essencial entre Aristóteles e Hegel. Para Aristóteles, o uno é polissêmico porque distribui seu significado na pluralidade das categorias. Para Hegel, a multiplicidade dos unos se gera no interior de uma pluralidade de significados do uno, mas estes significados são todos desdobramentos de uma e da mesma categoria de uno, não requerem uma pluralidade de categorias além da qualidade. A lógica do ser para si mostra que os múltiplos unos são todos qualitativamente idênticos, de modo que o uno se relaciona consigo mesmo neles. Decerto, a identidade dos unos (atração) é inseparável da diferença (repulsão), mas a conexão desses dois momentos relacionais não produz uma pluralidade de significados nos unos tendo em comum um termo focal. O resultado da relação de repulsão e atração é a posição do único uno da atração, o qual, negando a independência dos múltiplos, junta-se consigo em uma nova imediatidade simples do ser: a quantidade. Afinal, portanto, a diferença entre Aristóteles e Hegel se resume a isto: o uno não é predicado de muitas categorias, mas ele mesmo é uma categoria que desemboca em outras categorias em virtude dos desdobramentos de seu significado.

⁴Para Hegel, essa relação privilegiada com a substância se assenta em uma ontologia de tipo proposicional em que o ser é posto como sujeito da proposição e, conforme os princípios de identidade e de não contradição, recebe a multiplicidade dos predicados, distribuídos em várias categorias. Por causa disso, Hegel não está preocupado com a aporia aristotélica se o ente e o uno são substâncias ou predicados. Para uma crítica da ontologia proposicional, remeto às considerações sobre a “Primeira posição do pensamento a respeito da objetividade” no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia* (1830, §§ 28-32).

2. O desdobramento do uno no terceiro capítulo da primeira seção (a qualidade)

A justificação da dupla tese hegeliana sobre o uno (o uno, por causa de sua negatividade imanente, é *nele mesmo* múltiplo, e, inversamente, o múltiplo é *nele mesmo* uno) encontra sua justificação em três passagens ideais da lógica da qualidade na *Doutrina do Ser* de 1832. A primeira passagem vai do ser para si ao uno (dever do uno). A segunda passagem é a derivação dos múltiplos unos a partir da autorrepulsão do uno (dever dos múltiplos). A terceira passagem deriva a atração e examina sua relação com a repulsão. No que se segue, focarei exclusivamente na segunda passagem, que contém a resposta à pergunta “donde vêm os múltiplos?”.⁵ A passagem em questão forma o objeto do terceiro item da segunda subseção do terceiro capítulo (ser para si) da primeira seção (qualidade) da *Doutrina do Ser*. Esse item é intitulado “Múltiplos unos. Repulsão” (3.B.c.) e se compõe de sete parágrafos (§§1-7).

Comentário de “Múltiplos unos. Repulsão” (3.B.c.)

De modo geral, a categoria lógica de repulsão surge pela produção de múltiplos unos a partir do uno e do vazio (3.B.b). A repulsão é, em geral, o momento mais propriamente negativo da dialética do uno, o momento da cisão e da diferenciação.

O primeiro parágrafo deduz a repulsão a partir da consideração do uno e do vazio, cada qual, como sabemos, tem por sua determinação a negação: “o uno é a negação na determinação do ser, o vazio, a negação na determinação do não ser” (linhas 5-6). O uno não é apenas ser aí, mas ser para si ou idealidade do outro. Isso quer dizer que o uno é, ele mesmo, o que o outro (isto é, o vazio) é; no outro que está fora dele, o uno relaciona-se somente

⁵A análise pormenorizada do ciclo do uno remete ao projeto de um comentário sistemático da *Doutrina do Ser* que estou levando adiante há dois semestres dentro da disciplina “Filosofia e interdisciplinaridade” do PPG da PUCRS. A publicação dos comentários é prevista para o ano de 2018.

consigo (linhas 7-9, 14-15). Todavia, o uno e o vazio têm também “um ser aí *afirmativo*”, porque a idealidade do uno se revirou na realidade. Enquanto ente para si, o uno é imediato, e sua relação negativa consigo é, ao mesmo tempo, “relação com um *ente*” (linha 17). O uno e o vazio são reciprocamente um “*outro ser aí*” (linha 12), mas, visto que, “na idealidade do ser aí e do outro” (linhas 13-14), a relação com outro não pode ser outra da relação consigo mesmo, a relação negativa do uno consigo tem que negar ou alterar a natureza do termo com o qual se relaciona, ou seja, a natureza do vazio: “como essencialmente relação *consigo mesmo*, o outro não é a negação indeterminada, como vazio, mas é igualmente *uno*” (linhas 19-21, tradução modificada).

A transformação lógica do vazio, a qual nega a indeterminidade do vazio, surge do conflito de duas lógicas: a lógica da idealidade exige a suprassunção do ser aí e do outro, enquanto que a lógica da realidade requer que a relação negativa consigo do uno seja a relação com um outro ente. Essa contradição interna ao uno constitui o “*dever rumo a múltiplos unos*” (linha 22, tradução modificada), ou seja, a repulsão.

No segundo parágrafo, Hegel explica que o produzir-se dos múltiplos unos não é, a rigor, um dever, porque o dever era o passar do ser para seu oposto (o nada), enquanto que o uno contém o negativo (o outro uno) “*nele mesmo*” (linha 4). Enquanto a relação do uno com outro uno é uma relação própria imanente do uno, o uno não devem os múltiplos, mas *põe* os múltiplos. “Em vez do dever, está presente...[a] relação negativa do uno consigo”, a qual assume o nome de *repulsão* (linha 8). Cabe destacar desde logo que o termo “repulsão”, muito embora seja tomado empréstimo da linguagem da física, não tem aqui um sentido físico, mas sim o *sentido* puramente lógico de ‘exclusão’. Sem essa distinção de sentidos, a *Lógica* de Hegel é vulnerável às objeções de Trendelenburg, segundo o qual a dialética hegeliana não pode avançar sem introduzir por baixo dos panos uma referência à intuição do movimento sensível.

O terceiro parágrafo distingue duas formas de repulsão. A primeira forma é “a repulsão segundo o *conceito*, repulsão que é *em si*” (linhas 3-4). Trata-se da autorrepulsão ou “vir para fora de si (*Außersichkommen*)” do uno, a qual gera ou põe “*múltiplos unos*”. A “segunda repulsão” é aquela da “representação da reflexão exterior”, a qual se apresenta como “afastar-se recíproco dos unos pressupostos, já *presentes*” (linhas 6-7). No primeiro caso, prevalece a lógica da idealidade, a qual consiste na relação *negativa* consigo do uno, a saber, a posição de um outro como *seu* outro, como outro *uno*, o qual, por sua vez, põe outro si mesmo, e assim por diante. No segundo caso, prevalece a lógica da realidade, porque os unos são entes pressupostos ou imediatamente presentes, os quais se relacionam reciprocamente apenas como externos.

Nessa segunda lógica, a relação consigo e a relação com outro ficam separadas ou externas, não estão unificadas numa única relação, que seria a relação *negativa* consigo ou a autodiferenciação do uno, enquanto exclui de si sua imediatidade e, nisso, põe os múltiplos unos⁶. A rigor, o uno não passa para os múltiplos, mas é internamente múltiplo. Por isso, Hegel usa duas expressões sutilmente diferenciadas para a pluralidade (*Vielheit*)

⁶Confira-se o esclarecimento no Adendo do §97 da *Lógica da Enciclopédia*: “Quando se fala do uno, costumam logo nos vir à mente os *múltiplos*. Aqui surge a pergunta: donde vêm os múltiplos? Nenhuma resposta se encontra para essa pergunta, na representação, pois esta considera os múltiplos como imediatamente presentes, e o uno [então] vale justamente apenas como um entre os múltiplos. Segundo o conceito, ao contrário, o uno forma a pressuposição dos múltiplos, e no pensamento do uno está incluído o fato de pôr-se a si mesmo como o múltiplo. A saber, o uno que é para si, como tal, não é um sem relação como o ser, mas é relação, tanto como o ser aí; só que não se relaciona como algo a outro, mas, enquanto unidade do algo e do outro, é relação consigo mesmo, e, precisamente, esta relação é negativa. Com isso, o uno mostra-se como o pura e simplesmente incompatível consigo mesmo, como o que se repele de si mesmo; e aquilo, como se põe, é o *múltiplo*. Podemos designar esse lado do processo pela expressão figurada de *repulsão*. Fala-se de repulsão antes de tudo na consideração da matéria, e entende-se pela expressão precisamente que a matéria, enquanto é um múltiplo, comporta-se em cada um desses múltiplos unos como exclusiva em relação a todos os demais. Aliás, não se pode conceber o processo de repulsão como se o uno fosse o *repelente* e o múltiplo o *repelido*; é antes o uno, como acima foi notado, que é justamente isto: excluir-se de si mesmo e pôr-se como o múltiplo” (HEGEL, 1995, p. 195. A tradução de Paulo Meneses foi modificada por mim).

dos unos: “o múltiplo” (*das Viele*) ou “o uno múltiplo” (§7, linha 10), que remete à dialética platônica discutida mais adiante numa Observação, e “os múltiplos” (*die Vielen*), que evoca mais a exterioridade da pluralidade em relação ao uno. A expressão no singular remete à repulsão segundo o conceito, aquela no plural, à segunda repulsão.

A tarefa dos §§4-7 está declarada no final do §4: “É preciso ver [...] como aquela repulsão que é *em si* se determina até tornar-se a segunda, a externa”. Por ocasião de suas reflexões metodológicas, o capítulo sobre o ser aí da segunda edição (1832) da *Doutrina do Ser*⁷ já indicou que o “pôr” (*Setzen*) e o “ser posto” (*Gesetztsein*) são determinações reflexivas, as quais a rigor pertencem à *Doutrina da Essência*, não à *Doutrina do Ser*. Se os múltiplos unos guardassem em si o traço de sua posição por parte do uno, eles pertenceriam legitimamente à esfera da Essência. Portanto, Hegel remarca que, na medida em que os unos têm a forma de entes (§§4-5), “o tornar-se produzido dos múltiplos desaparece imediatamente como tornar-se posto” (§4, linhas 2-4). A meu ver, a ênfase tem que ser colocada sobre “desaparece imediatamente”. Isso significa que o ser posto (ou seja, o ser dos múltiplos enquanto é produzido pela autorrepulsão do uno), no mesmo momento em que surge, perde seu caráter genético ou posicional e, por assim dizer, extingue-o na imediatidade da pressuposição dos múltiplos como já presentes. A causa formal desse apagamento nada mais é do que a imediatidade qualitativa da categoria do uno.

Segundo a lógica da idealidade, os unos “se relacionam infinitamente consigo mesmos” (linha 5), no sentido de que o uno, ao repelir-se de si, encontra um ‘outro’ que é idêntico a ele mesmo, porque “o repelir e tornar-se repelido compete, de igual maneira, a ambos” (linhas 8-9). Idealidade, portanto, significa relação consigo na relação com outro. Porém, a lógica da realidade conflita com a

⁷Cf. HEGEL, 2016, pp. 126-127.

idealidade, a qual já contém implicitamente o caráter posicional das determinações reflexivas, e faz com que os unos estejam fechados em si mesmos e se relacionem apenas consigo.

Pela lógica da idealidade, os múltiplos unos são “*postos*” (§5, linha 1); pela lógica da realidade, são “*pressupostos*” (§5, linha 2). Os múltiplos são postos “pela repulsão de si mesmo do uno” (tradução modificada); todavia, enquanto “*entes uns frente aos outros*”, os múltiplos são pressupostos, ou seja, “postos como *não* postos”, como já presentes antes da repulsão e, por isso, sem alguma relação constitutiva uns com os outros. Na fórmula contraditória de ser “posto como não posto” está expresso precisamente o conflito, interno ao uno, entre sua idealidade e sua realidade, conflito que, no âmbito da esfera do Ser, conduz ao desaparecimento imediato do caráter posicional das categorias.

O §6 extrai a consequência da qualidade dos múltiplos unos como pressupostos: “A pluralidade não aparece [...] como um *ser outro*, mas como uma determinação que é completamente exterior ao uno” (linhas 1-2). A relação externa dos unos produz um retorno da categoria do limite, no qual também agia um conflito entre a lógica de autorrelação do algo e do outro e a lógica de determinidade de ambos, que fazia com que o algo se tornasse algo limitado somente na relação negativa ou excludente com seu outro. Mas o retorno do limite não é uma repetição do que já foi dito, porque agora o limite sofre uma significativa mudança, enquanto a relação dos unos pressupostos “está determinada como nenhuma relação”. No limite entre algo e outro, esse esvaziamento da relação ainda não estava presente, porque o algo (ou o outro) guardava um ser *para* outro nele. O limite era figura da conjunção e, ao mesmo tempo, da separação entre algo e outro. Enquanto os algos (ou os outros) são autorrelativos, eles são si mesmos *fora* do limite (ou seja, “*não são*” no limite) e estão separados; enquanto eles são determinados, eles somente se constituem graças ao limite e, por isso, “*são*” no limite e estão juntos no limite. Agora, todavia, o limite tornou-se meramente “externo” aos unos, de modo que,

no limite, expressa-se *apenas* a separação, o não ser da relação: “eles [os unos] não devem ser *uns para os outros*”. Por causa disso, o limite dos unos pressupostos ou externos é o vazio, porque somente este último “está determinado como o puro não ser” que pode constituir o limite externo aos unos.

Por fim, o §7 esclarece a natureza contraditória da infinitude que vem para fora de si e aquela do uno, na medida em que produz os múltiplos. De fato, a contradição do uno é um desenvolvimento da contradição da infinitude, porque, conforme o resultado da análise da infinitude afirmativa, a infinitude nada mais é do que a relação afirmativa consigo mediada pela negação da negação. A autorrepulsão do uno, a qual produz os múltiplos, é a “explicação (*Explication*)” - no sentido de desdobramento - do que o uno é “em si”, isto é, em seu conceito especulativo, ao nível da imediatidade de entes externos uns aos outros. A contradição que se produz na “pluralidade do uno” decorre, para Hegel, do conflito entre a idealidade e a realidade que são necessariamente inerentes à mesma estrutura do uno. O primeiro lado da contradição diz que “a pluralidade do uno é o próprio pôr do uno” (linhas 8-9), conforme a repulsão segundo o conceito (§3); o segundo lado diz que “igualmente a pluralidade é pura e simplesmente externa ao uno” (linhas 11-12) e remete à “segunda repulsão” (§§3-6), marcada pela ausência de relação dos unos.

Essa contradição é “ingênua (*unbefangen*)” (linha 15)⁸ na medida em que ela não explica logicamente como se passa da repulsão primeira, em que os unos são postos e relacionados, para a repulsão segunda, em que os unos são pressupostos e sem relação. A lógica dialética, pelo contrário, pretende explicar essa passagem através do *reviramento* (*Umschlagen*) da idealidade na realidade. Especificamente, esse reviramento está indicado no

⁸Aqui corriji a tradução “irrestrita”. Note-se que a frase final (“A pluralidade dos unos é a infinitude como contradição que se engendra de maneira ingênua”, tradução modificada) é um acréscimo da segunda edição (1832) da *Doutrina do Ser*.

trecho citado do §4 sobre o desaparecimento da posicionalidade dos unos, bem como numa frase do §7 que explica a pluralidade externa dos unos: “pois o uno é precisamente o suprassumir do ser outro, a repulsão é sua relação consigo e igualdade simples consigo mesmo” (linhas 12-13). Enquanto “o suprassumir do outro” indica a idealidade, “a igualdade simples consigo mesmo” diz respeito à realidade firme e abstrata dos unos pressupostos. O uno se *constitui* como igual ou idêntico a si mesmo através de sua *exteriorização* ou autodiferenciação em múltiplos unos externos. A idealidade é contraditória em si mesma, porque, precisamente no ato de se exteriorizar, o uno deixa *fora* de si os múltiplos como um não ser externo a ele. Todavia, por mais que desapareça na realidade externa da repulsão, a relacionalidade que está presente na “unidade que é *em si*” (§6), ou seja, na idealidade do uno, não desaparece totalmente no uno, pois ela, como veremos, resulta responsável pelo movimento inverso da repulsão, a saber, a ‘atração’ dos unos. Resumindo, o uno é “*negação* que relaciona” (§1) ou o “negativo como relação” (§2). Enquanto o uno é ideal, sua relacionalidade está *posta* e ele é relação consigo em seu outro (repulsão primeira); enquanto o uno é real, “sua relação...está determinada como nenhuma relação” (§6), de modo que a pluralidade dos unos resulta ser um dado inexplicável.

3. A crítica de Trendelenburg ao conceito hegeliano de repulsão do uno

Em suas *Logische Untersuchungen*,⁹ Trendelenburg questiona o método dialético e, pelo que nos interessa aqui, a plausibilidade da dedução da repulsão, ou seja, da autodiferenciação do uno em múltiplos unos. O ponto de partida dessa crítica é o conceito de ser para si. Trendelenburg admite que ser para si significa a autorrelação que resultou do fato de que o

⁹TRENDELENBURG, 1870, Vol. I, pp. 48-50.

algo se juntou consigo em seu outro. Ser para si deixa de ser mera relação com outro, mas acolhe o outro como momento de uma autorrelação. Para Trendelenburg, não é possível compreender como a “relação do negativo consigo” se torna uma “relação negativa” consigo. Baseando-se na *Lógica da Enciclopédia* (§96) o autor observa que a dialética do algo e do outro gera a “posição” do ser para si por meio da negação da negação, mas “não se vê como agora repentinamente a relação do negativo consigo, esquecendo este seu significado, volta-se contra si mesma e se torna uma relação negativa que fragmenta dentro de si o todo que acabou de produzir” (p. 49).

A relação do negativo consigo circunscreve o ser fazendo dele a unidade de um todo, mas como é possível que essa autorrelação se transforme numa relação negativa? Onde aparece a justificação da diferenciação do uno de si mesmo?

Se se admite que a relação negativa consigo coincide com a repulsão, surge a confusão entre a negação, que é um conceito lógico, e a repulsão, que é um conceito real, isto é, derivado da intuição sensível. De um ponto de vista lógico, fica claro o que é a negação e também a negação da negação, ou seja, a relação negativa consigo. Ao contrário, “o fato de que o uno se nega dentro de si mesmo” é “totalmente incompreensível se não se interpola a intuição de que o uno se repele de si mesmo” (p. 49). Decerto, entre negação lógica (entendida como oposição entre contraditórios) e repulsão existe uma “vaga analogia na representação” (p. 50), mas a relação negativa consigo não pode se transformar numa repulsão de si sem a intervenção da intuição real ou sensível.

Além disso, Trendelenburg argumenta que a ideia de repulsão contém uma pressuposição injustificada ao nível de pensamento lógico: “no conceito do uno que se repele de si não está uma simples representação da mecânica, como poderia parecer, mas já a ideia difícil de uma atividade livre [atuando] a partir de si mesma, de uma substância que age puramente a partir

de si e sobre si mesma. Estes conceitos grandiosos – pergunta Trendeleburg – são obtidos tão facilmente?” (p. 50). Nessa passagem, Trendelenburg admite que o conceito de autorrepulsão pode não derivar nem da negação lógica nem da representação da repulsão obtida pela intuição sensível de corpos em movimento, mas aponta que, nesse caso, seria necessária uma investigação de outro tipo (a saber, de tipo metafísico¹⁰) que a derivação dialética simplesmente não oferece.

Em suma, a crítica de Trendelenburg contém um aspecto geral e um aspecto específico, cada qual chama para uma réplica por parte do ponto de vista da lógica hegeliana.

O aspecto geral questiona a ideia, ou melhor, a pressuposição infundada de que o pensamento investigado pela *Lógica* seria uma atividade livre que produz seus próprios conteúdos. A réplica hegeliana consistiria em voltar ceticamente essa objeção contra a lógica formal assumida por Trendelenburg, mostrando inversamente os pressupostos contidos na ideia de que o pensamento lógico não é uma atividade de determinação de seus próprios conteúdos. Esse tipo de resposta corresponde ao exame que se encontra na Introdução geral à *Ciência da Lógica*, onde Hegel esclarece o ponto de vista da lógica dialético-especulativa em contraste com os pontos de vista da lógica formal, da metafísica de outrora e da lógica transcendental.

O aspecto específico concerne à passagem da autorrelação para a autodiferenciação do uno. A réplica hegeliana consiste em suspender a pressuposição de que “negação” significaria unicamente e desde sempre oposição entre conceitos contraditórios e em apontar que no conceito de relação consigo está presente um momento negativo. Aquilo que se relaciona consigo precisa conter uma diferença interna, porque, em caso contrário, a expressão “relação consigo” perderia seu sentido. Mas

¹⁰Para uma reconstrução da metafísica neoplatônica de Trendelenburg como metafísica do movimento, remeto a: BEISER, 2013, pp. 28-68.

o que se diferencia de si, diferencia-se absolutamente de si, quer dizer, não pode se diferenciar de si senão como um todo. Não se trata de duas partes que se juntam e se relacionam reciprocamente, nem se trata de um algo que se relaciona com outro algo fora de si, mas sim da relação consigo de um todo como um todo. Na diferenciação interna, a negação não é um operador funcional, mas o modo de ser do todo. Por causa disso, aquilo que se relaciona consigo, e especificamente o ente para si ou uno, é relação negativa consigo. O que Hegel chama de “repulsão” não é um fenômeno físico, mas o momento negativo da autorrelação do ente para si. Ao contrário, Trendelenburg pensa o negativo como algo que é negado e, então, por meio da repetição da negação, reestabelece sua relação consigo. Para Hegel, a gênese da categoria de uno mostra que a relação consigo do ser para si suprassumiu a relação com outro e, por conseguinte, a alteração como transformação de algo em outro. O uno é essencialmente negação autorrelativa, e precisamente a negação autorrelativa conduz a categoria de uno simples para a categoria do uno plural. A análise da seção “B. Uno e múltiplo” mostrou que não é possível apreender o conceito do uno sem pensar a pluralidade dos unos.

A rejeição de Trendelenburg da ideia de uma autorrelação negativa não é justificada por uma falha do método dialético, mas decorre da tese geral da dependência dos conceitos da intuição sensível e do preconceito segundo o qual o tema da *Lógica* são pensamentos, mas não a própria atividade de pensar, reduzida a uma esfera real ou psicológica. Desta maneira, a repulsão é concebida como um fenômeno que ocorre entre coisas reais. Pode-se conceder que os *vocabulos* “repulsão” e “autofragmentação do uno”¹¹ sugerem ligações ao âmbito físico e que, portanto, sua escolha por parte de Hegel pode não ter sido a mais apropriada. Mas é preciso acrescentar que Hegel deixou claro que o contexto *lógico* não tematiza coisas ou objetos das representações, mas sim

¹¹ HEGEL, 2016, p. 180.

determinações *puras* do pensar, as quais, consideradas unicamente em seu conteúdo, não têm nada a ver com a intuição sensível. A escolha dos nomes que designam as categorias não preordena o significado das próprias categorias.

Conclusão

O exame da conexão ou desconexão (no caso da “repulsão segunda”) entre uno e múltiplo mostrou que a lógica hegeliana não endossa nem um modelo henológico (primazia do uno sobre o ser) de tipo platônico nem um modelo ontológico (primazia do ser sobre o uno) de tipo aristotélico. A colocação sistemática da categoria do uno (e do múltiplo) na *Doutrina do Ser* e a colocação desta última na *Ciência da Lógica* nos convidam a fazer duas considerações conclusivas. Em primeiro lugar, o uno não é nem um ente numericamente um, nem um número nem o Uno-todo de uma cosmovisão de ascendência neoplatônica¹², mas antes a articulação mais complexa do ciclo das categorias da qualidade. Mas a qualidade é constitui apenas o primeiro dos três ciclos categoriais do ser, portanto o uno *não* coincide com o sujeito

¹²O processo da Ideia em Hegel é diferente da emanção do uno dos neoplatônicos sob quatro aspectos importantes. Em primeiro lugar, na Ideia não há hiato entre primeira e segunda hipótese, entre o uno e o nous, porque a Ideia é uma e simultaneamente múltipla, e é o uno (o elemento lógico) que produz o intelecto (elemento espiritual) e o mundo (natureza) negando a si mesmo, isto é, dividindo-se em nous ativo e nous passivo. Em segundo lugar, o processo da Ideia confere ao momento da passividade uma significação mais relevante do que a emanção neoplatônica, porque a passividade pertence ao nous (isto é, ao elemento lógico) enquanto este é a racionalidade implícita de tudo o que é; a passividade não é uma queda da união originária, mas a atividade inconsciente do lógico na esfera da natureza e do espírito finito. Em terceiro lugar, a apropriação neoplatônica do intelecto aristotélico desconhece o princípio moderno da experiência, o qual inclui a particularidade e subjetividade do pensar, e assim desconhece o Nachdenken como processo de transformação que se eleva do pensar subjetivo (atividade do eu) ao ponto de vista do pensar objetivo. Em quarto lugar, a relação entre espírito finito e espírito infinito não é uma relação de comunhão ou participação entre alma humana e as hipóteses, em que o elemento participado permanece igual a si mesmo, indiferente ao elemento participante, mas antes uma determinação recíproca de objetivação do subjetivo e de idealização do objetivo, o ritmo de exteriorização e de interiorização em que a ideia se torna Ideia para si na dupla relação constitutiva do espírito: a relação do em si (logos que atua) com a efetividade, e a relação do espírito efetivo com seu saber-se.

absoluto da *Lógica* de Hegel, embora seja uma etapa necessária para a autocompreensão desse mesmo sujeito. Em segundo lugar, o múltiplo não pode ser pensado sem desenvolver a categoria de uno, porque todo múltiplo é necessariamente autorrepulsão do uno (repulsão segundo o conceito) ou composto de unos (repulsão segunda).

A identidade entre matemática (especificamente, teoria dos conjuntos) e ontologia proposta por Badiou contrasta com o argumento hegeliano examinado acima, porque o filósofo francês *postula* o ser como pura multiplicidade, sem qualquer resolução numa figura de unidade. A primeira lei ontológica de *Ser e o Evento* (1988) afirma que todo múltiplo é múltiplo de múltiplos, ente “sem-um”; portanto, a multiplicidade entendida como conjunto é a categoria fundamental da ontologia de Badiou. A este respeito, a análise lógica do uno pode abrir o campo de um confronto entre a ontologia de Badiou e a *Lógica* de Hegel em torno da questão: por que é necessário identificar ontologia e matemática? Para Badiou, a resposta remete a um axioma que não pertence nem à ordem da necessidade matemática nem àquela da necessidade lógica, mas antes à vontade de quebrar “a série unificadora entre infinito, um e absoluto”¹³, ou seja, à vontade de romper com a tradição onto-teo-lógica da metafísica aceitando o diagnóstico de Heidegger, sem compartilhar seu projeto de ontologia fundamental e ainda menos sua virada tardia para a linguagem poética. Em todos os casos, a posição da categoria do uno na progressão da *Doutrina do Ser*, especialmente o fato de que o uno não pode ser nem categoria primeira nem categoria última, aponta as múltiplas direções para onde buscarmos a resposta da lógica dialética ao desafio lançado por Badiou: o questionamento de qualquer início axiomático em filosofia, a discussão do início da ciência por meio de uma decisão, porém não de tipo axiomático, a reivindicação de uma passagem imanente da qualidade para a

¹³Cf. MADARASZ, N. R. 2011, p. 38.

quantidade, a filosofia da matemática exposta na segunda seção (quantidade) da *Doutrina do Ser*, com sua explicação do número como efeito de uma “conta-por-um”, a subtração do infinito hegeliano da alternativa entre monismo ou pluralismo ontológico.

Referências

- BEISER, F. *German Late Idealism. Trendelenburg and Lotze*. New York: Oxford University Press, 2013.
- BERTI, E. *Struttura e Significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: EDUSC, 2006.
- FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume I: A Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola. 1995.
- MADARASZ, N. *O múltiplo sem um*. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.
- REALE, G. “L’*henologia*’ nella *Repubblica* di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze”. Em: *L’Uno e i molti*, Melchiorre V. (Org.). Milano: Bompiani, 1990, pp. 113-53.
- TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen. 2 Voll.* Leipzig: Hirzel, 1870.

O movimento da estrutura lógica da linguagem hegeliana atuante nas mediações do silogismo da necessidade (S - P - U; U - S - P; P - U - S)

Gonzalo Tinajeros Arce*

Aqui será exposto o caminho que faz o pensamento lógico na linguagem hegeliana para se configurar como silogismo racional. Silogismo que é significado por Hegel como o conceito completamente posto, objetivo e racional, e que só aparece mediante as *determinações* do “*Silogismo da necessidade - c. O silogismo disjuntivo*”. Nessas determinações estão presentes as relações produzidas na suprassunção da mediação (*Aufheben der Vermittlung*) de elementos proposicionais na qual cada termo ou elemento está em mediação interna com os outros. O resultado conceitual desta mediação é necessariamente um *conceito imediato mediado*.

No pensamento de Hegel, a linguagem especulativa (ou linguagem metafísica) é a *linguagem filosófica* por excelência, este ‘*λόγος*’ que se pensa *a si mesmo* mediante o encadeamento dialético das suas próprias determinações, produz novas significações conceituais em cada um dos seus momentos reflexivos sobre si mesmo, realizando o percurso *metodológico* fundado na dialética da interconexão essencial de seus três eixos constitutivos: Teleológico, Cíclico, e Imanente.

Teleológico pois é um avançar contínuo, um ir adiante, um progredir (*Fortschritte machen*) do conhecimento em estados racionais cada vez mais elevados. Cíclico por ser um caminho contínuo de ida e volta que se realiza na autoconsciência dentro de um círculo (*Kreis*) sobre si mesmo, onde o primeiro (o imediato)

* Doutor em Filosofia pela UFRGS, gonzalo.tinajeros@gmail.com (Bolívia).

vir-a-ser é último; e o último *vir-a-ser* é primeiro¹ (o mediato). Imanente por ser um permanecer (*Imma-nens*) no interior do pensamento puro. Sendo assim, é uma Coisa mesma - que produz por si mesma sem necessitar de outro sentido lógico que lhe transcenda e que lhe explique fora as suas determinações essenciais.²

É por esses três tipos interconexos de raciocínios que a língua filosófica hegeliana criou numa linguagem dialética – especulativa, que é abrangedora e também paradoxal, pois *engendra e dissolve*, com seu próprio movimento reflexivo, as categorias - colocando dentro da própria linguagem aquelas contradições qua até a filosofia crítica kantiana tomavam como uma forma de *antinomias ad infinitum*.³ Entretanto, com a lógica hegeliana, as antinomias *ad infinitum* são resolvidas no percurso dialético de apropriação da *Unidade Conceitual* - que é capaz de *diferenciar-se nos seus momentos internos* como juízos e silogismos especulativos:

El *silogismo* es lo alcanzado como el restablecimiento del *concepto* en el *juicio*, y luego como la unidad y verdad de los dos. El concepto como tal tiene sus momentos suspendidos en la *unidad*; en el juicio esta unidad es interior o aquello que es la cosa

¹ „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“. *WdL* [1812], p. 35. (O sublinhado é meu).

² “[...] la nature de la Chose est que les déterminations-de-concept différenciés de la Chose sont réunies dans l’ unité essentielle”. *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la Doctrine du Concept*. Translated, presentation and notes by Pierre-Jean Labarrière and Gwendoline Jarczyk. Aubier Montaigne Paris, 1981, p. 160.

³ “- Les *antinomies* kantiennes de la raison ne sont rien d’ autre que le [fait] qu’ à partir d’ un concept se trouve une fois placée au fondement l’ une des déterminations de ce même [concept], alors que l’ autre fois tout aussi nécessairement l’ autre. – Cette insuffisance et contingence d’ un syllogisme ne doit pas dans cette mesure se trouver repoussée là simplement sur le contenu, comme si elle était indépendante de la forme et [que] celle-ci seule concernait la logique. Relève plutôt de la forme du syllogisme formel que le contenu soit une telle qualité unilatérale; il est déterminé à cette unilatéralité par cette forme *abstraite*”. *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la Doctrine du Concept*. Translated, presentation and notes by Pierre-Jean Labarrière and Gwendoline Jarczyk. Aubier Montaigne Paris, 1981, p. 163.

misma, un exterior, y los momentos son a decir verdad relaciones, pero ellos son puestos como *extremos autónomos*. En el *silogismo*, estos [momentos] son las determinaciones del concepto, son como los extremos del juicio, al mismo tiempo está puesta la *unidad* determinada de estos [extremos]. El silogismo es el concepto completamente puesto, él es en consecuencia lo *racional*.⁴

Na lógica subjetiva hegeliana o *silogismo* não é, simplesmente, o momento lógico especulativo (no qual *se restabelece a unidade e a verdade do Conceito Racional*) senão um silogismo no qual *se resolvem* as problemáticas antinomias – separadoras, exteriores, unilaterais e abstratas dos conceitos do entendimento filosófico. O silogismo especulativo supera, assim, as unilateralidades fixas, exteriores e abstratas, das partes que se encontram separadas no silogismo do entendimento, ja que o silogismo especulativo *une*, de forma *diferenciada*, suas partes interdependentes ou momentos lógicos (-Universalidade -U-; Singularidade -S-; Particularidade -P-), conformando sua totalidade conceitual nos esquemas silogísticos: (S - P - U; U - S - P; P - U - S).

Esses três momentos internos (ou elementos proposicionais do silogismo especulativo) encontravam-se cindidos em puras e simples particularidades diferenciadas dentro do Juízo; entretanto, no Silogismo especulativo, esses elementos internos são reunidos e elevados, novamente, à superfície do mundo sensível para constituir uma *identidade conceitual mediata e*

4 „Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffes im Urteile und somit als die Einheit und Wahrheit beider ergeben. Der Begriff als solcher hält seine Momente in der Einheit aufgehoben; im Urteil ist diese Einheit ein Innerliches oder, was dasselbe ist, ein Äußerliches, und die Momente sind zwar bezogen, aber sie sind als selbständige Extreme gesetzt. Im Schlusse sind die Begriffsbestimmungen wie die Extreme des Urteils, zugleich ist die bestimmte Einheit derselben gesetzt. Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das Vernünftige“.WdL [1816], p. 132. (Traducción libre al español).

*verdadeira, posta (Gesetztsein)*⁵ na realidade objetiva imediata pelo próprio desenvolvimento do Conceito Racional Especulativo.

A atividade filosófica de constituição conceitual trata a *Ciência da Lógica* para expôr o autodesenvolvimento do movimento cognitivo e existencial do conceito absoluto. Isso, na *Lógica*, faz parte em três momentos fundamentais: O primeiro a transitar ou passar (*übergehen*) na determinidade conceitual – interna e externa – do ser conceitual puro *Absoluto*, realiza isto através da sua própria **atividade** de pensar-se especulativamente a si mesmo, **negando**, em seu movimento cognitivo, sua identidade imediata como Ser Puro. Uma identidade de Ser Puro e imediato - que é captado cognoscitivamente como racional pelos padrões analíticos do entendimento - enxergam essa identidade como sendo uma totalidade unitaria sem diferenças, excludente, isolada e imutável, e que encontra unicamente na sua determinação exterior mais imediata a sua verdade eterna sendo, desse modo, baseada em uma mera *representação* arcaica do Ser Uno como o único Ser que É, na medida em que o Nada ou o Não Ser, não tem possibilidade de existência dentro das determinações da linguagem poética de Parmênides e dos Eleatas.⁶

No segundo momento lógico, a relação exterior e imediata entre a contraposição do Ser e do Não Ser na filosofia do entendimento e na linguagem religiosa da representação é questionada *racionalmente* por uma visão *Científica da Lógica*; é assim que a linguagem especulativa hegeliana coloca, não no

5 „Der Schluß ist Vermittlung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittels eines Anderen ist. [...] Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, - die Objektivität“. WdL [1816], p. 191.

6 „Den einfachen Gedanken des *reinen Seins* haben die *Eleaten* zuerst, vorzüglich *Parmenides* als das Absolute und als einzige Wahrheit, und, in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfaßt, ausgesprochen: *nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht*“. WdL [1812], p. 45. Na edição espanhola de Felix Duque: *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva. Observación I: La oposición de ser y nada en la representación.*, páginas 227 y 232.

exterior, senão no interior do conceito, a contraposição entre o Ser e o Não Ser ou a Nada:

*El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: *el devenir*; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.⁷*

A alteridade própria no mesmo Ser desdobra-se no seu movimento constitutivo de si mesmo, *movimento* do Ser como Reflexão na qual se nega a identidade aparente e imediata, mediante um ato reflexivo interno e profundo, ato que produz o desdobramento do pensamento conceitual entre a aparência do que é (Ser imediato) e a essência do fundamento do Ser que se mediatiza consigo mesmo (Ser mediato), isto através da fratura interna do pensamento puro que se abisma (*zu Grunde gehen*) no fundamento essencial:

La verdad del ser es la esencia. El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en y para sí*, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que *detrás* de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatez cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasarse a éste. Sola y primeramente en cuanto que el saber se *interioriza* –

⁷ *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva – Doctrina del Ser*. Edited by Félix Duque. Abada editores, Madrid, 2011. p. 226.

y- recuerda a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia. – La lengua alemana ha conservado en el verbo *ser* la esencia en el tiempo pasado: *sido*; pues la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo.⁸

No terceiro momento lógico, o Ser encontra, no seu movimento de interiorização profunda, o fundamento da sua Essência, rememorando o seu passado **atemporal** conceitual, daquilo que tem sido o devir na sua **verdade**, diferenciado na sua Unidade conceitual e seus momentos internos da sua identidade interior. Porém, este terceiro momento não estaria completo se somente o Ser se detivesse nas determinações internas da sua Essência, na medida em que se conformaria em ser uma pura reflexão do saber-se a si mesmo de forma interior. É assim que o momento mais elevado do Saber do Ser Essencial é *Existir na Realidade Efetiva como Conceito Racional*. O Ser absoluto tem que fazer esse movimento de exteriorização (*Entäußerung*) das suas *determinações essenciais*, elevando-as das profundidades da sua Essência para *pô-las* no mundo exterior *objetivo* e encontrá-las no devir concreto da figuração do seu próprio Conceito efetivo, racional e espiritual, que elas mesmas geram. Por isto, o *conceito* como tal é o começo, é o que Existe como **imediato/mediato**, é uma ideia efetiva que tem como a sua unidade a uma universalidade, a qual exprime o que é o conceito puro, absolutamente infinito, incondicional e livre:

El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que –está siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es el *todo* que el *concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para si*.⁹

⁸ Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva – Doctrina de la Esencia. Edited by Félix Duque. Abada editores, Madrid, 2011. p 437.

⁹ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (§ 160). Translated, presentation and notes by Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 245.

O conceito Absoluto é um conceito em movimento, um poder substancial (*substantielle Macht*), que *vem-a-ser* no seu processo de apropriação cognitiva e existencial de si mesmo (em que experimenta seus engendramentos e dissoluções próprias) uma Totalidade conceitual concreta, que *vem-a-ser* posta em si e para si mesma mediante a atividade dialéctica especulativa (negativa/afirmativa) de cada um de seus momentos internos, os quais conformam, enquanto unidade, a identidade universal do conceito Absoluto consigo mesmo.

Na figura do juízo (Urteil), esse Conceito absoluto se *cinde* novamente, se nega, se dirime, e se põe internamente como o negativo de si mesmo como sendo um outro de si mesmo. A unidade imediata do conceito, isto é, a sua identidade absoluta consigo mesma, se fratura no momento do juízo, e a unidade recai agora nas particularidades internas. O juízo é assim, o momento em que se dirime por si mesmo o conceito, o momento da divisão originaria (*die ursprüngliche Teilung*) da identidade conceitual:

El *juicio* es el concepto en su particularidad, como *referencia* que distingue los momentos del concepto, los cuales están puestos como siendo [cada uno] de por sí y al mismo tiempo como idénticos [cada uno] consigo, no como idénticos los unos con los otros [...] la cópula “es” enuncia el predicado del sujeto, se supera también aquella *subsunción* (*Subsumieren*) extrínseca y subjetiva y el juicio se toma [entonces] como una determinación del objeto mismo. La significación *etimológica* del juicio en nuestra lengua [alemana] es más profunda y expresa la unidad del concepto con lo primario, mientras que la distinción (*Unterscheidung*) del concepto [viene expresada] como la partición *originaria* (*die ursprüngliche Teilung*), cosa que constituye verdaderamente el juicio.¹⁰

¹⁰ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (§ 166). Translated, presentation and notes by Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

O *juízo* é o conceito na sua particularidade (Das *Urteil* ist der Begriff in seiner Besonderheit), que se distingue, de forma clara, cada um dos momentos internos do conceito como sendo unidades cindidas em relação (Beziehung) à *unidade conceitual*. Na língua alemã, a significação etimológica do Juízo exprime tanto a *unidade* do conceito (die Einheit des Begriffs) como a *diferença* do conceito (die Unterschied des Begriffs). O momento da divisão originaria (die ursprüngliche Teilung) é o momento que melhor expressa o sentido *cindido* ou *partido* do *conceito* no juízo. Nesse sentido negativo do juízo, não se consegue reunir e externar (como ideia efetiva) o movimento racional no momento do conceito chamado Silogismo (Schluss), figura onde o conceito novamente reencontrará a *identidade da sua unidade universal*, mas, desta vez, não de maneira imediata nem dividida como no juízo, senão de maneira *mediata* e *diferenciada* no esquema geral¹¹ de Silogismos conceituais, através de mediações orgânicas desdobradas por seus momentos internos enquanto se tornam de maneira conjunta em totalidades concretas.

Por último, aparece o silogismo (Schluss), que é o momento da elevação (Aufhebung) conceitual. Nesse, os *momentos internos do conceito* (que se encontravam diferenciados em particularidades dentro do juízo) são reunificados e elevados a uma *identidade conceitual*, na qual se mantém diferenciados enquanto elementos “extremos”, e reunidos enquanto elemento “meio termo”, da totalidade conceitual:

El *silogismo* es lo alcanzado como el restablecimiento del *concepto* en el *juicio*, y luego como la unidad y verdad de los dos. El concepto como tal tiene sus momentos suspendidos en la *unidad*¹²; en el juicio esta unidad es interior o aquello que es la cosa misma, un exterior, y los momentos son a decir verdad relaciones, pero ellos son puestos como *extremos autónomos*. En

¹¹ “das allgemeine Schema”. WdL [1816], pp. 136-137.

¹² “Der Begriff als solcher hält seine Momente in der *Einheit* aufgehoben”. WdL [1816], p. 132.

el *silogismo*, estos son las determinaciones del concepto, son como los extremos del juicio, al mismo tiempo esta puesta la *unidad* determinada de estos [extremos]. El silogismo es el concepto completamente puesto, el es en consecuencia lo *racional*.¹³

O *silogismo* (Schluss) é o momento lógico dialéctico no qual se *reestabelece* a unidade e a verdade do conceito racional. No silogismo racional os três momentos da totalidade conceitual (universalidade, singularidade, particularidade), que estavam cindidos como particularidades diferenciadas no *juízo*, são suspensos e reunidos na identidade mediada do conceito racional.

As determinações do conceito (*Begriffsbestimmungen*) são, no silogismo racional da necessidade, as *mediações* que resultam *postas* pelos momentos (extremos / meio termo) em cada uma das relações silogísticas (S - P - U; U - S - P; P - U - S), onde concretiza-se a totalidade do conceito. O silogismo é o *conceito* completamente posto que expressa todo o racional:

El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional [...] El silogismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero* [...] “todo es un silogismo” (“Alles ist ein Schluß”). Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* (*allgemeine*) se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* (*Besonderheit*) y de este modo como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular* (*Einzelnen*), o también viceversa, lo real efectivo es un *singular* que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* (*Allgemeinheit*) y se hace idéntico consigo mismo.¹⁴

A ideia lógica de *momento do conceito* é um termo filosófico da dialética hegeliana que se refere ao elemento necessário ou parte interdependente que configura, junto a outros,

¹³ *WdL* [1816], p. 132. (Traducción libre al español).

¹⁴ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (§ 181). Translated, presentation and notes by Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

o Conceito. Cada momento ou elemento proposicional não é, de nenhuma forma, um termo isolado e universal que possa configurar por si mesmo a identidade racional do conceito. Ao contrário, cada momento do conceito é um *termo lógico relacional e interdependente* que configura conjuntamente com os outros momentos a identidade diferenciada do conceito. Cada *momento* do conceito é um elemento articulado com os outros mediantes e mediatizado (extremos / meio termo), os quais se relacionam e diferenciam no interior da identidade do conceito.

Em outro extremo, a ideia lógica de *totalidade* (Totalität) do conceito é um termo filosófico que apresenta o momento do *Resultado concreto* do processo mediatizante da autodeterminação conceitual. A ideia lógica de totalidade do conceito se determina nos silogismos especulativos (S - P - U; U - S - P; P - U - S) como o resultado conceitual das *mediações* produzidas por seus momentos internos. É assim que a totalidade conceitual é o elemento que resulta *posto* pelas relações conjuntas dos três elementos proposicionais, onde o que resulta mediatizado pelos mediatizantes ocupa a posição silogística de “*termo médio*”¹⁵, e se determina como o conceito mediado.

A exposição do silogismo como sendo o conceito que é completamente *posto, objetivo, e racional*, aparece só nas *determinações* do “*Silogismo da necessidade – c. O silogismo disjuntivo*”.¹⁶ Nessas determinações estão presentes os desdobramentos produzidos no movimento da suprassunção da

¹⁵ “Le moyen-terme, qui dans lui [le syllogisme disjonctif] est posé comme la totalité du concept, contient en effet lui même les deux extrêmes dans leur détermination complète”. *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la Doctrine du Concept*. Translated, presentation and notes by Pierre-Jean Labarrière and Gwendoline Jarczyk. Aubier Montaigne Paris, 1981, p. 203.

¹⁶ “Dans l’achèvement du syllogisme, en revanche, où l’universalité objective est posée tout aussi bien comme totalité des déterminations formelles, la différence du médiatisant et médiatisé est tombée. Ce qui est médiatisé est lui-même moment essentiel de son médiatisant, et chaque moment est comme la totalité des médiatisés”. *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la Doctrine du Concept*. Translated, presentation and notes by Pierre-Jean Labarrière and Gwendoline Jarczyk. Aubier Montaigne Paris, 1981, p. 204. (O sublinhado é meu).

mediação (*Aufheben der Vermittlung*) de elementos na qual *cada termo* ou *elemento mediatizante* está em ato de mediação interna com os outros. O resultado *mediatizado* é necessariamente um *conceito imediato mediado*, isto é, um conceito que consegue supressumir (*Aufheben*) as suas diferenças para elevá-las a sua identidade racional; tornando a esta identidade na reflexão racional da Coisa em si e para si que se apresenta mediada no mundo da Objetividade:

El silogismo es *mediación*, el concepto completo en su *ser puesto* (*Gesetzsein*). Su movimiento es el suspender esta mediación en la que nada es en y para si, sino que cada [término] es solamente por la mediación de un otro. El resultado es por consiguiente un *inmediato* que [es] venido ahora por el *suspender de la mediación* (*Aufheben der Vermittlung*), un *ser* que es también idéntico a la mediación y es el concepto que se establece el mismo a partir de y en su ser otro. Este *ser* es por consiguiente una Cosa que es *en y para sí -la objetividad*.¹⁷

O silogismo é, então, todo o racional porque é um conceito verdadeiro e existente. Um conceito silogizado é um conceito que consegui diferenciar claramente as suas próprias particularidades de seus momentos internos e, ao mesmo tempo, conseguir-lhes reunir e elevar a totalidade concreta da sua identidade. A totalidade é a *universalidade* de todo o que contém em si e para si o conceito. Assim também é a *particularidade* porque é uma totalidade determinada. E, finalmente, também é uma *singularidade* porque é uma totalidade única, individual, e irrepetível, pelas suas determinações próprias.

¹⁷ „Der Schluß ist *Vermittlung*, der vollständige Begriff in seinem *Gesetzsein*. Seine Bewegung ist das *Aufheben* dieser *Vermittlung*, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittels eines Anderen ist. Das Resultat ist daher eine *Unmittelbarkeit*, die durch *Aufheben der Vermittlung* hervorgegangen, ein *Sein*, das ebenso sehr identisch mit der *Vermittlung* und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dies *Sein* ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist, - die *Objektivität*“. *WdL* [1816], p. 191. (Traducción libre al español).

Referências

Wissenschaft der Logik. Sämtliche Werke vol 4 - 5 (Jubiläumausgabe).
Frommanns Berlag. Stuttgart 1951 - 1958.

Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva. Edición de Felix Duque. Abada Editores, Madrid, 2011.

Science de la Logique. Premier tome, premier livre, l'être : édition de 1812.
Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1972, 1987. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Premier tome, deuxième livre, la doctrine de l'essence.
Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976, 1982. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Deuxième tome, la logique subjective ou doctrine du concept. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1981. (Bibliothèque Philosophique).

Ciência da Lógica [Excertos]. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle.
Editora Barcarolla, São Paulo, 2011.

Ciência da Lógica. A doutrina do Ser. Tradutores : Christian Iber, Marloren Miranda, Federico Orsini. Editora Vozes, 2016.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio (1830). Tomo único.
Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

BIARD, J. BUVAT, D. KERVEGAN, J.F. KLING, J.-F. LACROIX, A. LECRIVAIN, A. SLUBICKI, M. Introduction a la lecture de la science de la logique de Hegel. 3vol. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1983.

HARTMANN Nicolai. *La filosofía del idealismo alemán. Tomo II Hegel*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960. Traducción Emilio Estiú.

JARCZYK Gwendoline. *Système et Liberté*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1980.

_____. *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Ellipses Édition, 2002.

LABARRIÈRE P-J et JARCZYK G. *Hegelianana*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

SOUICHE-DAGUES Denise. *Logique et Politique hégéliennes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.

TINAJEROS ARCE Gonzalo. *Lógica y política en Hegel – Silogismos y Poderes*. Editorial Académica Española, Madrid, 2017.

O ser natural de Marx e o infinito de Hegel

Guilherme Habib Santos Curi*

Da negatividade-racional à positividade-racional

O desenvolvimento do pensamento de Marx o leva a se aproximar paulatinamente de Hegel. Os primeiros anos de sua formação científica destacam-se pelo contínuo desconforto com a filosofia hegeliana e com qualquer pensamento enaltecido do abstrato. Seu espírito agressivo atacava tudo aquilo que ousasse contradizê-lo, nada *limitava* a *negatividade-racional* do jovem que se sentia no *dever* de avançar de *barreira* em *barreira* em direção ao *infinito*. Contudo, Marx só consegue superar as diatribes da pura crítica e se torna capaz de conceber um ponto de vista verdadeiramente científico do mundo quando retorna a Hegel. O jovem autor superará pouco a pouco os pontos-de-vistas parciais até se tornar capaz de construir um sistema verdadeiramente *científico* – a *negatividade-racional* tornar-se-á *positividade-racional*, a *crítica* devir-se-á *saber conceituado*.¹

Foi Feuerbach quem deu a Marx a base objetiva para que esse se lançasse à crítica. A publicação d'*A essência do cristianismo* foi recebida com furor pelos jovens hegelianos. Cansados de todo o penoso movimento da filosofia especulativa hegeliana, tomaram o texto de Feuerbach como um verdadeiro canto de liberdade, pois seu trabalho dava cor ao desejo de “romper com a especulação filosófica, [de] sair da redoma do pensamento e [de] mergulhar na realidade, na vida, no ser.”² Feuerbach atacava impiedosamente a *especulação* e contra ela afirmava os *sentidos*; a natureza existia como independente de toda filosofia e era colocada como o

* Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: guihabib@gmail.com

¹ Enz I, p. 168 e seg.

² BECKENKAMP, 2005, p. 30.

fundamento verdadeiro de toda ciência. O impacto desse trabalho e dos que o seguiram foram colossais, o que se confirma quando Engels confessa que “todos eram naquele momento feuerbachianos”, que se acreditava que Feuerbach teria, de fato, acabado “com um só golpe com a contradição” de toda filosofia e colocado “o materialismo novamente e subitamente no trono.”³

A “posição sensivelmente-certa fundada sobre si mesma” de franca inspiração feuerbachiana parecia, à época, suficiente sólida para que o jovem Marx a utilizasse como pedra angular de suas primeiras críticas. Sua cruzada contra a filosofia dos jovens hegelianos se apoiava em larga medida nessa e em outras ilusões de Feuerbach; embora jamais tenha se restringido a elas. O afã crítico de Marx era, pois, ilimitado.

O canto da sereia jamais permitiu que as correntes que prendiam o crítico ao mastro do pendente navio resistissem a violência de seu pensar. A energia de seu agir rompeu as correntes que o atavam ao materialismo de Feuerbach, àquela base inicial necessária para que o jovem se atrevesse a desbravar a infinitude do oceano. Livre das correntes pôde, assim, aventurar-se em águas profundas sem desaperceber da enérgica superfície que incessantemente reafirma a instabilidade daqueles navios tantas vezes assinalados como a verdadeira base sobre o qual tudo deveria ser erguida. A materialidade feuerbachiana revelava-se instável e incapaz de resistir a violência da agitada superfície oceânica. O pensamento que inicialmente se apoiava nele, o *abandonou* e por fim retornou como um verdadeiro agitar de águas.

Feuerbach ainda era em 1844 reconhecido como “o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*”, que havia demolido “o embrião da velha dialética e da velha filosofia”, que é aquele que trinfou sobre elas.⁴ Suas

³ ENGELS, 1962 [1888], p. 272 – trad. nossa.

⁴ MARX, 2004 [1844], p. 116, 17.

considerações sobre a filosofia especulativa foram amplamente utilizadas por Marx e Engels para atacar a crítica de Bruno Bauer e, com ela, a “*especulação alemã como um todo*.”⁵ *A sagrada família*, publicada no início de 1845, consagrava assim tanto o rompimento com a crítica fundada na tradição especulativa alemã quanto a filiação da dupla à filosofia de Feuerbach, pois ele teria realçado “*pontos desagradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica filosófica que Hegel deixava num *clair-obscur* místico*.”⁶ Não demorou, porém, para que o próprio Feuerbach torna-se objeto das mais violentas críticas, assim os artigos contra Feuerbach escritos entre novembro de 1845 e junho de 1846 contrastam com os trabalhos anteriores.⁷ Se inicialmente Marx e Engels posicionavam-se junto a Feuerbach, a partir de meados de 1845 observa-se um profundo e incontornável rompimento com o *sensualismo* feuerbachiano; as famosas *Teses ad. Feuerbach* marcam o rompimento definitivo com o autor e um retorno a Hegel. Era necessário ir além da contemplação, era necessário buscar sua essência real.⁸

O movimento do pensamento dos jovens revolucionários confirma a advertência feita por Hegel sobre a *consciência sensível*, a saber, que essa “costuma ser considerada a mais concreta e, com isso, simultaneamente a mais rica. Isso ela é, entretanto, apenas segundo a matéria, ao passo que em relação ao conteúdo de seu pensamento ela é a mais pobre e a mais abstrata.”⁹

A crença juvenil de franca inspiração feuerbachiana na “posição sensivelmente-certa fundada sobre si mesma”¹⁰ era dissolvida naquilo que viria ser explicitamente definido como “rica

⁵ MARX; ENGELS, 2003 [1845], p.15.

⁶ MARX, 2017 [1847], p. 198.

⁷ MARX; ENGELS, 2003 [1845-46], p. 29-95, 533-535.

⁸ MARX; ENGELS, 2003 [1845-46], p. 533-35.

⁹ Enz I, p. 182 – trad. nossa.

¹⁰ MARX, 2004 [1844], p. 118.

totalidade de muitas determinações e relações.”¹¹ Já em 1844 estava claro que o homem posto os fundamentos da crítica que se encerram definitivamente na *Ideologia alemã*: o homem não era “uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado”, mas um “conjunto de relações sociais”; havia um *além*.¹² A *sensibilidade* feuerbachiana outrora assinalada como aquilo que “tem de ser a base de toda ciência”¹³ era assim reconhecida, a semelhança de Hegel, como um simples momento do saber.

Desse modo, a partir de 1845, mais especificamente no inverno de 1846-47, Marx pôde se arriscar a esboçar aquilo que anos mais tarde resultaria em seu *O capital*¹⁴ e cujo método seria explicitado na famosa *Introdução* de 1857. Nesta afirmou ele que “o concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade”¹⁵, ora que é esse conceito senão o conceito de concreto concebido pelo próprio Hegel: algo é concreto por ser “unidade de determinações diferentes”¹⁶, por ser “determinado de modo múltiplo.”¹⁷ A *negatividade-racional* do impetuoso espírito crítico juvenil dava lugar a serenidade da *positividade-racional*.

O gabinete de Kreuznach

Entre 1842 e 1843 Marx, “na condição de redator da *Gazeta renana*, encontrou-se pela primeira vez na embaraçosa situação de

¹¹ MARX, 2011 [1857-58], p. 54.

¹² MARX; ENGELS, 2003 [1845-46], p. 534.

¹³ MARX, 2004 [1844], p. 112.

¹⁴ Em 1859 Marx nos revela que *A miséria da filosofia*, publicado em 1847 em resposta a *Filosofia da miséria* de Prouhon publicado no ano anterior, foi o primeiro esboço científico dos pontos decisivos de sua doutrina. (MARX, 2003 [1859], p. 7)

¹⁵ MARX, 2011 [1857-58], p. 54.

¹⁶ Ezk I. 167.

¹⁷ WdL, p. p. 77.

ter de tratar sobre os ditos interesses materiais.”¹⁸ Após reconhecer a insuficiência de seus conhecimentos para lidar com tais questões urgentes à vida secular e na eminência do fechamento do jornal¹⁹, abandonou no dia 18 março de 1843 o trabalho jornalístico e se recolheu em seu gabinete de estudos.²⁰ Em junho daquele ano se casou com Jenny von Westphalen em Kreuznach onde residiu até outubro. Resultou desse breve período o primeiro estudo crítico de Hegel: um manuscrito de 39 páginas onde Marx analisa os parágrafos da terceira seção da parte dedicada a *O Estado dos Princípios a filosofia do direito* (§261-§313).²¹ A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* surgia assim como o primeiro movimento de um longo e penoso trabalho cujo objetivo era não menos que apreender o fundamento dos “ditos interesses materiais”.

Feuerbach foi, sem dúvida, dentre os diversos críticos da velha filosofia alemã, o único que lançou contra ela críticas que preteria a *finitude* em detrimento da *infinitude*. Com relativa eficácia, ao menos no que concerne a apresentação de seu ponto de vista, cindiu aquilo que Hegel unira, a saber, o *ser* e o *pensar*. Feuerbach era, portanto, o único à época que apresentava de forma pura o objeto que se opunha ao idealismo em voga; após um longo período, a matéria era novamente destacada e a ideia pura era lançada aos cães.

O esforço do jovem Marx para se desenvencilhar da *infinitude* do pensar hegeliano a fim de chegar de modo relativamente satisfatório às questões seculares foi consequentemente profundamente influenciado por Feuerbach. Não sem motivos a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* explicita

¹⁸ MARX, 1961 [1859], p. 7-8 – trad. nossa.

¹⁹ A *Gazeta Renana*, criada em janeiro de 1841, foi fechada em 31 de março de 1843 por ordem da autoridade estatal. Seu último número, porém, foi publicado no dia 17 de março de 1843 e “inclui uma nota de demissão de Marx, impressa em vermelho como forma de protesto” (BENSAÏD, 2010, p. 9).

²⁰ MARX, 1961 [1859], p. 7-8.

²¹ MARX; ENGELS, 1981, p. 608.

tanto sua filiação à doutrina feuerbachiana quanto seu anseio em demonstrar a insuficiência de Hegel para apreender a realidade objetiva.²² De fato, para além da genialidade das reflexões de Marx, a presente *Crítica* não é mais do que um reafirmar dos ditames de Feuerbach, a saber, que em Hegel “o conceito, isto é, a essência do pensar, é o ser absoluto, o único ser verdadeiro, o real ou efectivo só se pode conhecer de um modo indirecto, só como o adjectivo essencial e necessário do conceito”; que “Hegel é realista, mas um realista puramente-idealista ou, antes, abstracto – realista na abstracção de toda a realidade”; que ele “nega o pensar, a saber, o pensar abstracto[,] mas nega-o precisamente no pensar abstractivo, de maneira que a negação da abstracção é de novo uma abstracção”; em resumo, “Hegel é um pensador que se encarece no pensar.”²³

Inspirado em Feuerbach Marx afirmava que “toda a filosofia do direito é [...] apenas um parêntese da lógica”, que para a especulação filosófica “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”, portanto concluía-se não sem razão que “o verdadeiro interesse” de Hegel “não é a filosofia do direito, mas a lógica.”²⁴ A *finitude* se contrapunha à *infinitude*, conseqüentemente o restabelecer da primeira era o dissolver da segunda. O fundamento infinito da finitude era tomado como mero devaneio da razão cujo único compromisso era reafirmar sua própria essência abstrata; ao se pôr no lado da finitude, Marx parecia encontrar-se assim na obrigação de negar o infinito, de negar a filosofia especulativa. Doravante não se deveria buscar “reconhecer por toda parte as

²² Sabe-se que Marx planejava ainda em março de 1842 realizar a crítica a *Filosofia do direito de Hegel* “a partir de um novo ponto de vista”, (MEGA² III.1, 24) entretanto parece-nos claro que tal texto fora escolhido especialmente por ser a obra de Hegel que trata em detalhe da *filosofia do espírito objetivo*, que mais próxima se encontra dos interesses materiais.

²³ FEUERBACH, 2008 [1842], p. 51.

²⁴ MARX, 2010 [1843a], p. 38-39.

determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.”²⁵

A filiação de Marx à crítica de Feuerbach, capítulo fundamental de seu período de formação, destaca a importância dada ao longo de toda sua vida à *efetividade*. Tal perspectiva foi responsável pela construção e consolidação de uma tradição que reconhece Feuerbach e não Marx como aquele que consoma a crítica a Hegel.²⁶ Para nós, diferentemente, Marx não se posicionou senão momentaneamente sob a égide de Feuerbach; caso sua ciência se fundasse sobre tais acepções estaria fadada ao fracasso, pois cairia nas ilusões próprias à consciência sensível e jamais seria capaz de apresentar as leis da sociedade efetivamente existente. Vale, pois, manifestar nossa posição junto às leituras de Feuerbach realizadas por Löwith e Beckenkamp: o primeiro afirma que “medido de acordo com a história do ‘espírito’ de Hegel, o sensualismo grosseiro de Feuerbach aparece, frente à ideia hegeliana conceitualmente organizada, como um retrocesso, uma barbarização do pensamento”²⁷, já Beckenkamp afirma que a fórmula de Feuerbach “é tão simples quanto ingênua: para romper com o pensamento especulativo, para sair da torre de marfim da infinita reflexão conceitual, basta alternar para o momento oposto à reflexão e ao pensamento, basta se entregar aos sentidos.”²⁸

²⁵ MARX, 2010 [1843a], p. 108.

²⁶ A formação dessa tradição remonta às afirmações de Engels em seu *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* de 1888, pois o autor vincula explicitamente o marxismo a Feuerbach. Ainda que Engels tenha destacado nesse texto a importância de Hegel para o socialismo científico, Plekhanow de forma conclui absolutamente manifesta que “as concepções materialistas de Marx e Engels se desenvolveram no próprio sentido indicado pela lógica interna da filosofia de Feuerbach” (PLEKHANOW, website), essa é a mesma conclusão que chega de modo bem mais elaborado Lukács quando afirma que “não há dúvida que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico [...]” (LUKÁCS, 1979, p. 12). Lukács é ainda responsável pelo desenvolvimento dessa tradição no Brasil cujo maior expoente é o prof. José Chasin (CHASIN, 2009, p. 41-45).

²⁷ LÖWITH, 2014 [1939], p. 98.

²⁸ BECKENKAMP, 2005, p. 31.

Inicialmente, a subordinação a Feuerbach parece de fato levar Marx a superar Hegel. A sedutora filosofia que aponta com desenvoltura para a *sensibilidade* e acusa com altivez a *especulação* levou aquele que se dedicou ao estudo da *Filosofia do direito* a encontrar nesta uma série de dificuldades. Dessarte, a crítica ao único trabalho de Hegel cuja análise passaria pelo *ai sensível*, por um lado, se manifestaria como negadora da doutrina do espírito, pois uma vez que o *saber absoluto* se mostraria incapaz de conceituar sua própria forma manifesta cairia por terra seu caráter absoluto. Disso resulta o consequente abandono da ciência do espírito, a redução da *Lógica* a um mero devaneio da razão. Por outro lado, como bem assinala Bensaïd, “nos rascunhos de Kreuznach, Marx efetivamente descobriu na cisão entre Estado e sociedade civil ‘a abstração do Estado político como produto da modernidade’”²⁹, como uma espécie de “fetiche” de nosso tempo que oculta o verdadeiro sujeito social: a própria sociedade civil.³⁰

Observa-se, portanto, que o simples ato de Feuerbach reestabelecer a cisão de *ser* e *pensar* possibilitou que os estudos da *Filosofia do direito* resultassem em uma agenda de pesquisa inteiramente distinta das de seus mestres. As relações jurídicas próprias às formas de Estados não eram mais tomadas como *absolutas* ou como momentos da totalização do espírito objetivo, ao contrário, eram em si mesmas insuficientes, pois dependentes de algo delas distinto. Marx desfigurava o conceito tradicional de Estado: ele não era mais o senhor da moral e da justiça, a “efetividade da *vontade* substancial”, o sujeito que “é o *racional* em si e para si”³¹, em resumo, a “totalidade, na qual os momentos do conceito chegam à efetividade, segundo a sua própria verdade”³²,

²⁹ BENSÁID, 2010, p. 12. Bensaïd ainda salienta corretamente que essa conclusão levou o autor a ultrapassar o “liberalismo radical” e a alcançar a “perspectiva revolucionária” que encontra no proletariado “a força social” capaz de realizá-la. (BENSÁID, 2010, p. 13)

³⁰ MARX, 2010 [1843a], p. 93 e seg.

³¹ Rph, p. 230

³² Rph, p. 263

doravante o Estado era apenas um produto daquilo que se colocava como seu objeto. A *sociedade civil-burguesa* [*bürgerliche Gesellschaft*] de Hegel era elevada a condição de verdadeira substância social, não mais o Estado organizava a sociedade civil-burguesa, agora era a sociedade civil-burguesa quem determinava as formas do *Estado político*.³³ Portanto, para Marx, o Estado político de Hegel não passava de uma *abstração*, a mundanidade *sensível* da vida cotidiana da sociedade civil, por seu turno, aparecia como verdadeiramente *substancial*. Logo o Estado só poderia ser um produto estranhado, burocratizado, da sociedade civil, essa sim *absoluta*. A partir de tal perspectiva escrevia a Ruge em setembro de 1843 de forma resoluta que a crítica deveria tornar-se a “*crítica inescrupulosa da realidade dada*”, seu objeto deveria ser o *Estado político*, pois seria “possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social”; concluía nesse sentido que “assim como a *religião* é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais.”³⁴

Tal reviravolta vem a público na primavera de 1844, quando se edita o único volume dos *Anais franco-alemães*.³⁵ O artigo *Sobre a questão judaica* publicado neste anuário utiliza-se das recentes conclusões para lançar críticas específicas ao programa judaico apresentado por Bruno Bauer e críticas gerais ao judaísmo. Marx observa de forma inovadora que o judaísmo, em geral, não é mais do que uma religião que responde as necessidades de uma realidade historicamente determinada: “o judaísmo não se conservou apesar da história, e sim através da

³³ Marx segue a concepção hegeliana do termo, a saber, o Estado político a unidade resolvida do poder legislativo, governamental e monárquico. (Ver: Rph, p. 255)

³⁴ MARX, 2010 [1843b], p. 71-72.

³⁵ Os dois artigos de autoria de Marx publicados no anuário foram redigidos no final de 1843 em Paris.

história”, “é das próprias entranhas que a sociedade burguesa gera continuamente o judeu.”³⁶ Nesse sentido, toma o judaísmo como essencialmente idêntico a sociedade burguesa, assim, apesar desta se realizar “plenamente no mundo cristão”, “o judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa”. Marx fazia da religião um subproduto da dinâmica social total, ao fim e ao cabo, a religião não era mais do que momento da sociedade civil, sua crítica à religião passava pela análise das contradições presentes no próprio Estado político, as quais eram expressões das próprias contradições da sociedade civil.

Outro trabalho apresentado na brochura franco-alemã é, sem dúvida, um dos mais belos escritos de Marx. A *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* leva a diante o projeto de se desenvolver a crítica no presente sentido. Em forma de manifesto, lança-se as bases de uma nova filosofia que não mais poderia se limitar a crítica da religião, deveria, pois, avançar em direção daquilo que a constitui. A crítica à religião era apenas o prólogo da verdadeira crítica:

A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. [...] A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. [...] A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. [...]. Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa* imediata da filosofia, que está a serviço da história, é depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação

³⁶ MARX, 2010 [1843b], p. 57.

nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*.³⁷

Embora Marx estivesse ainda no interior da inteligência alemã, pois sob o julgo do fetiche da abstração do Estado político, conseguiu satisfatoriamente afirmar a sociedade civil como o verdadeiro fundamento do processo social, logo, como a *essência efetiva* do espírito objetivo hegeliano. A sociedade civil passava a ser reconhecida tanto, à semelhança de Hegel, como o lugar das *particularidades*, da secularidade quanto como o lugar da *universalidade*, do direito, da política, daí conseqüentemente conclui-se que a crítica terrena deve ser a crítica do *direito* e da *política*. Tal projeto crítico não tardará, pois, a ser alterado.

O encontro com a economia política

No final de outubro de 1843 Marx se muda com sua família para Paris. Lá estabelece contato com Friedrich Engels e é apresentado à ciência que levará suas pesquisas para outros lugares. Em Kreuznach suas pesquisas estavam circunscritas aos escritos sobre história e teoria do Estado, lá estudara sobre a história da França, de Veneza, da Polônia, da Inglaterra, da Suécia, dos Estados Unidos e da Alemanha, além dos textos cânones de teoria do Estado: *O contrato social* de Rousseau e *O espírito das leis* de Montesquieu. Ao desembarcar em Paris dá prosseguimento aos trabalhos e escreve os dois textos supracitados, se aproxima dos democratas franceses e das organizações trabalhistas francesas e alemãs; no início de 1844 aproxima-se de Friedrich Engels, mesmo período que começa a estudar economia política. Marx passa a ler compulsivamente autores como Say, Smith, Ricardo, James Mill, Xenofontes, MacCulloch e List, em fevereiro estuda

³⁷ MARX, 2010 [1844], p. 145-46.

ainda o trabalho de Engels que também seria publicado no anuário franco-alemão: *Esboço de uma crítica da economia política*.³⁸

Os estudos de economia política realizados no início de 1844 serviram de prelúdio aos famosos *manuscritos de Paris* publicados postumamente sob a alcunha de *Manuscritos econômico-filosóficos*. O texto que foi concebido entre abril e agosto daquele mesmo ano é sem dúvida um marco na trajetória intelectual de Marx. A economia política é trazida inteiramente à baila, de chofre ela é disposta no centro da pesquisa, simultaneamente desloca-se os demais saberes para a periferia. O objetivo do autor não será mais realizar a crítica consumada ao *direito* e à *política*, será de agora em diante contribuir para a crítica da *economia política*.

Ao longo do período da crítica à política, como pudemos observar, Marx constatava que Hegel identificava seu conceito de Estado à *Lógica*, portanto fazia da *efetividade* um produto da *ideia*, logo, concluía Marx, transformava o Estado *efetivo* em uma *abstração*. O autor partia verdadeiramente de Feuerbach, uma vez que este destacava o caráter abstrato da filosofia especulativa, não caía, entretanto, em seu *sensualismo ingênuo*, pois não reduzia a *efetividade* à *sensibilidade imediata*, conquanto a colocasse acima da *especulação*. A *verdade* não era, à semelhança de Feuerbach, idêntica à realidade e à sensibilidade³⁹, ela era um além do aquilo *aí sensível*, ela era um complexo social efetivo: a sociedade civil. A apologia à finitude feuerbachiana não foi partilhada pelo Marx de Kreuznach, pois Feuerbach não via “como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda eternidade e sempre igual a si mesma.”⁴⁰ Marx diferentemente não tomava a efetividade como dada, se portava diante dela como um crítico que toma partido na política, que se vincula às lutas reais e identifica-se

³⁸ MEGA² IV.2

³⁹ FEUERBACH, 2008 [1842], p. 53.

⁴⁰ MARX; ENGELS, 2003 [1845-46], p. 30.

com elas,⁴¹ como um teórico cujo objetivo era munir as massas, munir o *poder material*, o *único capaz de derrubar o poder material*.⁴² Contudo a crítica de Marx era em última instância dependente do conceito de sociedade civil de Hegel, revolvendo-se, portanto, no interior do *espírito objetivo* do filósofo.

O próprio Hegel destacou a importância da economia política para a formação de seu conceito de sociedade civil. Na *Filosofia do direito* ele textualmente revela como é interessante observar como “o *pensamento* (Ver Smith, Say, Ricardo) encontra, na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e a rege.”⁴³ O trabalho da economia política seria, pois, o de estabelecer o vínculo das particularidades subjetivas através dos *carecimentos* e do *livre-arbítrio*; tal ciência, entretanto, não seria efetivamente *racional*, pois a racionalidade apareceria “na esfera da *finitude*”, portanto seria ela mesma própria ao *entendimento*.⁴⁴ À luz de tais reflexões, nos posicionamos mais uma vez junto a Beckenkamp quando esse observa que Hegel se encontra “mais de acordo com a posição do economista político setecentista J. Stuart” do que com a posição de Adam Smith, pois Hegel faz crer que a economia pressupõe a ação externa regulatória do Estado, tal como preconiza o modelo de J. Stuart mas não o de Smith.⁴⁵ Hegel tomava, de fato, e não poderia ser diferente, a ciência que trata do *sistema dos carecimentos* como não *absoluta* e portanto como não absolutamente *racional*, desse modo não só destacava o objeto dessa ciência – a saber, “a pessoa concreta, que enquanto particular é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla

⁴¹ MARX, 2010 [1843b], p. 72.

⁴² MARX, 2010 [1844], p. 151.

⁴³ Rph, p. 194.

⁴⁴ Rph, p. 193.

⁴⁵ BECKENKAMP, 2009, 246-47.

de necessidade natural e de arbítrio”⁴⁶, o mesmo da sociedade civil – como ainda sua *insuficiência, sua dependência de algo além de si*.

Quando observamos a economia política através das lentes de Hegel, devemos reconhecê-la como uma ciência *parcial* incapaz de dar vazão a demanda do jovem Marx, pois está inabilitada a determinar o Estado em sua racionalidade, em sua forma *política*. O encontro sem intermédios de Marx com a economia política mostra-lhe diferentemente que essa ciência tratava de *um objeto em si suficiente*, que não pressupunha nada se não a si mesmo e que, portanto, era *absoluto*. O Estado político, já havia concluído, não poderia sustentar-se sobre os próprios pés, dependia de algo outro, era ele mesmo, nessa medida, *resultado* desse outro; a sociedade civil concebida pela economia política fazia-se, por sua vez, a si mesma em sua autonomia, era *independente*, devia sua *existência* exclusivamente a si mesma. A economia política de Adam Smith e consortes libertava conseqüentemente Marx das agruras do Estado hegeliano, doravante a sociedade civil poderia efetivamente ser elevada à condição de *sujeito absoluto*.⁴⁷

O liberalismo de Adam Smith é o ponto alto de um pensamento que enfim julga que seu objeto é capaz de se

⁴⁶ Rph, p. 189.

⁴⁷ No *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política* de 1859 – texto que foi a primeira aparição pública daquilo que viria a ser *O capital* – Marx nos oferece a seguinte lembrança do período aqui considerado: “O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da Filosofia do direito, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Deutsch Französische*, publicado em Paris em 1844. Nas minhas pesquisas cheguei à conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de ‘sociedade civil’; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política. [...] A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social” (MARX, 2003 [1859], p.4-5).

determinar por si mesmo. Quando o escocês decompõe os elementos constitutivos das mercadorias, expõe conseqüentemente os componentes da própria sociedade analisada: o capital, a renda da terra e o salário são as formas econômicas das três classes da sociedade civil burguesa, a saber, capitalistas, rentistas e trabalhadores assalariados. Hegel, que parece ter assimilado em seu conceito apenas os elementos trabalhados por Smith nos primeiros capítulos de sua *A riqueza das nações*, deixou de lado toda uma série de importantes reflexões a respeito da organização da sociedade civil.⁴⁸ Ele não trata das determinações internas do valor e de suas conseqüentes manifestações, a cisão entre capital e trabalho não é sequer mencionada, nesse sentido não reflete sobre a acumulação de capital tampouco sobre a concorrência intercapitalistas. Deixa-se assim de lado os elementos organizadores da sociedade civil, não surpreende, pois, que Hegel tenha apelado para a subjetividade individual vinculada ao egoísmo e ao desejo para determinar a relação entre produtores.⁴⁹

Marx, por sua vez, dedica-se compulsivamente a entender a cisão social em classes a partir do ponto de vista dos economistas políticos. A propriedade privada, o instituto jurídico sobre o qual se organiza a produção de riqueza da sociedade civil analisada pela presente ciência, ocupa posição de destaque nos cadernos de Paris; é a partir dele que desenvolve o conceito de *estranhamento* (*Entfremdung*) responsável por articular todos os elementos da sociedade civil. O trabalho continua, à semelhança de Hegel, determinado como ato cujo objetivo é “preparar e adquirir para os carecimentos *particularizados* meios apropriados igualmente *particularizados*”⁵⁰, embora agora ele também seja ato de produção do próprio homem, do próprio ser humano. Esse conceito de *trabalho* junto do conceito de *estranhamento* leva Marx

⁴⁸ BECKENKAMP, 2009, 245.

⁴⁹ Rph, p. 197.

⁵⁰ Rph, p. 196.

a superar a perspectiva que coloca o egoísmo e o arbítrio como fundamentos da sociedade civil, doravante ele pode a apreender em sua *racionalidade* própria; a sociedade civil não opera segundo o arbítrio dos interesses particulares, mas segundo *racionalidade* estranha aos sujeitos cognoscentes que a produzem. A relação do homem consigo mesmo a partir do trabalho o possibilita apreender a autoprodução da sociedade civil tal como Hegel concebeu a autoprodução do espírito na *Fenomenologia*. A saber, Hegel toma a “autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização”, ele “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado do *próprio trabalho*”, ele compreende ainda “o comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico” que comporta diante de suas forças genéricas, sociais “como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento”.⁵¹

O ser natural de Marx

Ao mesmo tempo que Feuerbach reafirma o *sensível*, faz do próprio homem ser sensível. Seu ato é duplo, por um lado, afirma que somente “o real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível”, que “verdade, realidade e sensibilidade são idênticas”, em resumo, que “só um ser sensível é um ser verdadeiro e efectivo”;⁵² por outro, toma o próprio *homem* como ser sensível, como objeto dos sentidos.⁵³ O *ser sensível* feuerbachiano é apenas o *ser aí* hegeliano *limitado* em

⁵¹ MARX, 2004 [1844], p.123.

⁵² FEUERBACH, 2008 [1842], p. 53.

⁵³ FEUERBACH, 2008 [1842], p. 60.

si mesmo e contraposto a outros seres também sensíveis. Não há em Feuerbach mútua determinação, a verdade de um ser não se dá no outro de si, seu *ser sensível* é fechado em si, sua relação como os demais seres se dá, portanto, apenas *externamente*. Seu homem é, nessa medida, um *contemplador*, um ser sensível que preserva a objetividade que o cerca tal como a encontrou; de fato este homem é também ser sensível, mas apenas na medida em que o iguala a esta objetividade morta. Desse modo Feuerbach acaba por preservar os objetos da sensibilidade em oposição ao próprio homem ainda que também o afirme como objeto da sensibilidade. Justifica-se, portanto, a censura a ele lançada por Marx:

a ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação [...]. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente e por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico [...]. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. [...] É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas [...] ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes [...]. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem.⁵⁴

A conceitualização da atividade sensível dos homens ativos realmente existentes resulta da apropriação dos conceitos elaborados pela economia política clássica. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, dois anos antes da elaboração da passagem supracitada, Marx apresenta os momentos essenciais de seu *homem ativo*. O trabalho, como vimos, é colocado como atividade

⁵⁴ MARX; ENGELS, 2003 [1845-46], p. 31-32.

central do gênero humano, ele é igualado a *atividade vital*, é reconhecido como “a vida engendradora da vida”. Tal como Feuerbach, Marx põe o homem enquanto objeto do próprio homem, põe os objetos de seus sentidos como objetos a ele contrapostos; diferentemente dele, entretanto, toma o homem em contínuo processo com ele mesmo e com a natureza, estabelece, assim, a relação entre homem e homem e entre homem e natureza, alcança consequentemente a *identidade* entre homem e natureza.

O homem singular, enquanto ser sensível, continua a precisar “de outras coisas fora dele para a sua existência”⁵⁵, precisa dos “produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimentos, aquecimento, vestuário, habitação etc.”, depende da universalidade da natureza, em resumo, “o homem vive da natureza”. Ora, tal afirmação significa que “a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar em processo contínuo para não morrer”, portanto, “o homem é uma parte da natureza”, a qual está “interconectada consigo mesma” por intermédio do homem.⁵⁶ O homem de Marx não se reduz a mera sensibilidade, não é ser sensível que põe-se a contemplar o mundo que o cerca, ele mesmo é tomado como este mundo, ele “é, desde a origem, *natureza*”, movimento dela consigo mesma: “o *homem* é imediatamente *ser natural*.”⁵⁷

O *ser natural* é, portanto, ser cuja essência é a própria natureza, é ser posto no interior da *universalidade* da *natureza*, é ser em perpétuo processo com o outro de si, com a universalidade que o envolve e que o *limita*, que o *determina*.

Acredita-se assim que a oposição entre o *materialismo* feuerbachiano e o *idealismo* hegeliano é resolvido no *ser natural*. No terceiro caderno dos *Manuscritos*, Marx anuncia triunfante que

⁵⁵ FEUERBACH, 2008 [1842], p. 9.

⁵⁶ MARX, 2004 [1844], p. 84.

⁵⁷ MARX, 2004 [1844], p. 127.

sua filosofia, o “materialismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro”⁵⁸, pois parece, de fato, suprassumir em um novo saber tanto o *trabalho “abstratamente espiritual”* de Hegel⁵⁹ quanto a *sensibilidade carente de conteúdo* de Feuerbach.

O ser natural retém a *sensibilidade* feuerbachiana, ele é natural na medida em que é “objeto para um terceiro ser”. A objetividade é, portanto, qualidade própria desse ser: é idêntico “ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro”. Logo, temos em conta, que o ser natural contraposto a outros seres naturais é consequentemente *limitado, finito*. Sua finitude é, todavia, finitude limitada por *outro*, portanto, o ser natural é também “ser *padecente*”, *dependente*. Entretanto o homem que é “imediatamente *ser natural*” não é mero objeto, ele é “ser natural vivo” que “está munido de *forças naturais, de forças vitais*, é um ser natural *ativo*”, seu *dever* segundo sua qualidade viva é manter-se vivo, ele “caminha energeticamente em direção ao seu objeto”, a partir de suas *forças essenciais* supera as *barreiras* que o separam dos “*objetos de seu carecimento*”. O “ser natural *humano*” não é apenas *ser sensível* – sensível a terceiros e objetivo para terceiros – ele mesmo é *sujeito*, é ser que se afirma enquanto tal na relação com seu outro, é ser *determinado* pelo seus outros, é ser que “toma parte na essência da natureza”.⁶⁰ Todavia, como vimos, a ação humana se dá no interior e por intermédio da natureza, logo, afirmar seu caráter ativo é afirmar a autoatividade da própria natureza.⁶¹

⁵⁸ MARX, 2004 [1844], p. 127.

⁵⁹ MARX, 2004 [1844], p. 124.

⁶⁰ MARX, 2004 [1844], p. 127-28.

⁶¹ MARX, 2004 [1844], p. 84.

A paixão do jovem Marx que sente seu tormento ao se aproximar da *infinitude* de seu conceito de natureza o faz voltar para a segura *posição sensivelmente-certa* de Feuerbach. Ao se confrontar com o caráter absoluto da natureza, ele se volta para a *sensibilidade* feuerbachiana, sublinha a *objetividade*, reafirma o *finito* e afirma peremptoriamente que “um ser não-objetivo é um *não-ser*”. Um ser “que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto” supõe que “não existe *nenhum* ser objetivo”, aduz Marx intuitivamente o *pensamento* e acaba por reconhecê-lo como idêntico ao *não-ser*. A natureza em sua *infinitude* desaparece, em seu lugar surge o pensamento “isolado e solitário”, indigno de qualquer consideração; a *infinitude* ela mesma se perde nesse processo e desse modo se retorna ao homem de carne osso que já agora é “ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, *ser genérico*.”⁶²

A *racionalidade-negativa*, ao pressentir seu embate inevitável com o *infinito*, recua e se dobra sobre a força do *entendimento*, a fim de preservar a *finitude*, reduz mais uma vez o *infinito* ao *mero nada*. Foge da *especulação* e não reencontra na *racionalidade-positiva*, mas sim em uma cambaleante *posição sensivelmente-certa*. Os anos seguintes aos *Manuscritos* serão desse modo fundamentais para que se supere plenamente o ponto de vista restrito de Feuerbach e para que o ímpeto rebelde do jovem pensador devesse vir a ser ciência revolucionária.

O ser finito de Hegel

Enquanto em Kreuznach a crítica de Marx teve como objeto a *Filosofia do direito*, em Paris teve a *Fenomenologia*. Caracterizada de “verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel”⁶³ a *Fenomenologia* foi objeto de uma ampla

⁶² MARX, 2004 [1844], p. 127-28.

⁶³ MARX, 2004 [1844], p. 119.

análise que pretendeu capturar seus fundamentos estruturais e que tomou seu último capítulo – *O saber absoluto* – como o lugar “que compreende tanto o espírito concentrado da fenomenologia, a sua relação com a dialética especulativa, quanto também a *consciência* de Hegel a respeito de ambos e da sua relação recíproca”. De fato, Marx parece tomar o capítulo final da *Fenomenologia* como uma espécie de *Lógica* concentrada, como o local onde o pensamento pensa a si mesmo⁶⁴; o toma, por conseguinte, como uma mera abstração, como pensamento dobrado sobre si que perdeu nesse sentido todo contato com a objetividade.

Destaca-se do texto de 1844 que Marx não tenha em momento algum citado diretamente a *Ciência da Lógica* – apesar de fazer menções gerais à *Logik* – em contrapartida a *Enciclopédia* é amplamente referenciada. O autor chega, inclusive, a citar diretamente a *Enciclopédia* quando destaca questões concernentes à lógica. Sabe-se ainda que em um caderno redigido entre 1844 e 1847⁶⁵ encontra-se uma extensa lista de títulos nela marcam presença a *Fenomenologia do espírito* e a *Filosofia do direito*, além de textos como a *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg e a *Grundriss der Logik und Metaphysik* de Erdmann; não consta nela, porém, nem a *Ciência da Lógica* nem a *Enciclopédia*.⁶⁶ Sem

⁶⁴ A seguinte consideração de Feuerbach parece perseguir Marx ao longo de toda a sua reflexão: “A filosofia hegeliana é a supressão da contradição do pensamento e do ser, como a exprimiu particularmente Kant, mas, cuidado!, é apenas a supressão desta contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo* elemento – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, – o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado*.” (FEUERBACH, 2008 [1842], p. 14-15)

⁶⁵ Os editores da *Marx und Engels Gesamtausgabe* destacam que o chamado *Notizbuch aus den Jahren 1843-1847* onde se encontra a referida lista de livros começou a ser redigido em agosto de 1844 em Paris, foi ampliado em 1845 em Bruxelas e posteriormente em Manchester até que no início de 1847 em Bruxelas foi concluído. (MEGA² IV.32, 30) Acreditamos que a lista de livros tenha sido elaborada no mesmo período da redação dos *Manuscritos* por ela se localizar nas primeiras páginas do referido caderno.

⁶⁶ MEGA² IV.3, 5-10.

maiores pretensões, parece-nos factível crer que Marx não tinha acesso à *Ciência da Lógica* durante o período que redigiu os *Manuscritos econômico-filosóficos*, conquanto devemos acreditar que ele a tenha estudado no momento que esteve na universidade de Berlin⁶⁷, portanto antes do período alto de sua formação intelectual.

Entretanto, o segredo para a evolução plena da ciência de Marx se encontra no interior da *Ciência da lógica*. O movimento da evolução do saber que inspirado em Feuerbach passa pela *Filosofia do direito*, pela *Fenomenologia* e pela *Enciclopédia das ciências filosóficas*⁶⁸, não trata em sua juventude diretamente da mais difícil das obras hegelianas,⁶⁹ não surpreende, pois, seu posicionamento diante do *infinito*. Nos choca, todavia, a proximidade do movimento do texto de Marx quando esse trata do *ser natural* com a *Lógica* de Hegel quando este conceitua a *finitude*.

O *ser aí* com o qual Hegel inicia sua reflexão é àquele que Feuerbach chama de *ser sensível*: é ser aí determinado e limitado, “sua qualidade é seu limite”, sua quietude é sua consequência.⁷⁰ Feuerbach, ao assinalar a *finitude imediata*, afirma a consciência que retira toda a vida de seus objetos, ele os torna imperecíveis e absolutos, intocáveis e inacessíveis; de fato, como sublinhamos, se coloca diante desse mundo como parte desse mundo, tal posição não o transformou de maneira alguma em *produto* desse mundo,

⁶⁷ Destaca-se que entre abril e agosto de 1837 Marx “estuda intensivamente a filosofia de Hegel, além dos jovens hegelianos Bruno Bauer, Karl Friedrich Köppen, dentre outros” (MARX; ENGELS, 1981, p. 633 – trad. nossa.)

⁶⁸ Marx ensaia nos *Manuscritos* a realizar uma crítica ao sistema hegeliano a partir da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em um espaço de poucas páginas ele sublinha, a partir do ponto de vista do próprio Hegel, o limite de seu conceito de absoluto; ataca o coração da filosofia especulativa e indica uma agenda de pesquisa que jamais fora por ele desenvolvida. Não obstante parece, ao final de seus estudos, encontrar-se satisfeitos com os resultados ali encontrados. (MARX, 2004 [1844], p. 133-37)

⁶⁹ Sabe-se, contudo, que a *Ciência da lógica* foi fundamental para a concepção de *O capital*. Em janeiro de 1858, em meio a redação dos *Grundrisse*, Marx escreve a Engels sobre sua satisfação em ter às mãos os volumes da *Ciência da lógica* que eram de Bakunin e ainda manifesta sua vontade de publicar algo sobre “a racionalidade no método” de Hegel. (MEGA² III.9, 25)

⁷⁰ WdL, p. 134.

Feuerbach conserva-se paralisado para todo e sempre diante da infinitude de finitudes que o envolvem.

Marx, por seu turno, compreende que o que ele chama de *ser natural* não se encerra em si mesmo, ele o determina como *algo* que é determinado por si mesmo e pelo outro – ele “tem uma determinação” em si e “uma constituição nele”.⁷¹ Seu ser finito aponta para algo que lhe é externo, afirma-se como ser finito a partir de si mesmo e a partir de seu outro. Aquilo que Hegel concebe como desdobramento do próprio ser a partir dele mesmo, Marx reconhece, através da reflexão exterior, como fundamento dos seres naturais. Ele conhece o ser natural como ser em si limitado cujo limite é dado por si mesmo e pelo outro, seu ser é em si a negação do outro contido nele; seu ser natural está posto não como determinidade abstrata carente de qualquer tipo de relação, mas como ser cuja verdade está posta na própria relação. O ser natural de Marx não é a esterilidade frígida, ele é ao contrário a posição da “comunidade indeterminada, afirmativa de algo com seu outro.”⁷²

O ser natural limitado de Marx é tanto determinado por si mesmo quanto através de seu outro. Não à toa ele indica, como vimos, a natureza *in abstracto* como o outro de cada ser sensível particular ou põe o *gênero humano* como o outro de cada *ser natural humano*. O finito de Marx não pode existir *de per si*, nesse caso cair-se-ia no isolamento absoluto do ser e na conseguinte vacuidade do mesmo; o *finito* de Marx aponta desde a raiz para o *infinito*, seja na forma de gênero concreto, seja na forma de uma universalidade natural abstrata.

O ser natural de Marx não está determinado simplesmente através de sua relação com seu outro, seu ser natural é *ativo*. Ele é em si mesmo coagido a ir além de si, seu *limite* vem a ser sua *barreira*, ele *deve* de acordo com sua própria *determinação* agir

⁷¹ WdL, p. 136.

⁷² WdL, p. 131.

sobre o outro de si. Portanto, os objetos das pulsões do homem, tal como do animal e da planta, “existem fora dele, como *objetos* independentes dele”, o ser natural é assim impulsionado a caminhar “energicamente em direção de seu objeto”,⁷³ ele *deve* “ir além de si mesmo”, além de seu *limite*. *Deve*, conseqüentemente, negar seu próprio ser naquela finitude imediata para se realizar enquanto tal.

Considerações finais

A semelhança do raciocínio de Marx e de Hegel não se encerra na lógica interna a cada raciocínio compartilhada, o exemplo que nos é oferecido por cada um deles é surpreendentemente próximo.

Na barreira da fome, da sede etc., o ser sensível [*das Empfindende*] é o impulso de ir além dessa barreira e realiza esse ir além. Ele sente *dor* e o privilégio da natureza que sente é sentir dor; é uma negação em seu Si e ela está determinada *como uma barreira* no seu sentimento, justamente porque o ser sensível [*das Empfindende*] tem o sentimento de *Si*, o qual é a totalidade que é além daquela determinidade. Se ele não fosse além disso, não sentiria a mesma como sua negação e não teria dor alguma.⁷⁴

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; essas forças existem nele como possibilidades e capacidade, como *pulsões* [...]. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial.⁷⁵

⁷³ MARX, 2004 [1844], p. 127-28.

⁷⁴ WdL, p. 140.

⁷⁵ MARX, 2004 [1844], p. 127.

O *ser finito* de Hegel, tal como o *ser natural* de Marx aponta para o *outro*; toda finitude viva tem em si a *pulsão* de ir além de si afim de se realizar, sente a si mesma e se põe em direção de seu outro. O outro de si, em ambos os autores, é idêntico a si mesmo, o homem só pode comer por ter diante de si seres de mesma natureza, o saciar da fome é, nesse sentido, o confirmar da igualdade dessas finitudes contrapostas.

O superar das barreiras, como mostrará Hegel no decorrer de sua *doutrina do ser*, é o apontar para a *infinitude*. Sem nos esquecer das considerações hegelianas sobre a *má infinitude*, devemos, pois, encerrar este artigo afirmando o *infinito*, o localizando como o objeto que Marx alcançará quando redigir sua *crítica à economia política*.

Referências

- MEGA²MARX, K.; ENGELS, F. *Marx Engels Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz Verlag
- Enz Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil. Frankfurt am Main: Surkamp, 1986.
- Rph Hegel. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: ed. Unisinos, 2010.
- WdL Hegel. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do Ser*. Petropolis: Vozes, 2016.
- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Os seis modernos*. Pelotas: EGUFP, 2005.
- BENSAÏD, D. Apresentação. In: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- CHASIN, J. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MARX, K.; ENGELS, F. Werke 21. Berlin, Alemanha: Karl Dietz, p. 259-307, 1962. [1888]

FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Covilhã: LusoSofia:press, 2008. [1842]

LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Unesp, 2014. [1939]

LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social: Os princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, K. *A miséria da filosofia*. Rio de Janeiro: Global, 1985. [1847]

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [1859]

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: _____. Crítica da

filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, p. 145-157, 2010. (1844a)

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010. [1843a]

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011. [1857-58]

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. [1844]

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. [1843b]

_____. Zur Kritik der Politischen Ökonomie In: MARX, K.; ENGELS, F. Werke 13. Berlin, Alemanha: Karl Dietz, p. 3-160, 1961. [1859]

MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003. [1845]

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. [1845-46]

_____. *Werke 1*. Berlin, Alemanha: Karl Dietz, 1981.

PLEKHANOW, G. *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. Disponível em: <
[https://www.marxists.org/portugues/plekhanov/1908/principios/cap01](https://www.marxists.org/portugues/plekhanov/1908/principios/cap01.htm)
.htm > Acesso em 10 setembro 2017.

Sem *Lógica* e sem estado: reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel orientada para uma teoria da justiça no sentido de Rawls

João Gilberto Engelmann*

1 Introdução

Começo por considerar a ideia de análise e interpretação da *Filosofia do Direito* sem a *Lógica* e sem um conceito central de estado, o que está na base da afirmação de que Hegel fornece intuições para as atuais teorias da justiça. Na sequência, desenvolvo um comentário acerca de alguns elementos da Conferência VII do *Liberalismo político* de John Rawls, parte esta em que se encontra, mais especificamente, um diálogo com Hegel, contrapondo, assim, Hegel a uma matriz forte de teoria da justiça contemporânea.

No tocante à primeira parte do trabalho, analiso, ainda que genericamente, a proposta de se reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel mediante o deflacionamento da importância da *Lógica* e do conceito de estado (objeções metodológicas e antidemocráticas).

Na segunda parte do texto, que está subdividida, atendo-me aos elementos em que é possível vislumbrar uma aproximação entre Rawls e Hegel, menos em termos de uma concessão rawlsiana à filosofia idealista e mais no sentido de afastar os prospectos do atomismo que circunscrevem a história da teoria contratualista como um todo.

Rawls, nesse sentido, não capitula à crítica idealista alocando o liberalismo político fora do campo contratualista. O que pretende, ao responder a Hegel, é justamente provar que o marco contratualista da justiça como equidade não implica recusa do elemento social das relações humanas. Basta saber se Rawls é bem-

* Bacharel em Filosofia; bacharel em Direito; mestre em Filosofia; Doutorando em Filosofia na PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: razengel@gmail.com

sucedido nessa tarefa. Registro, por fim, que a primeira parte do trabalho é um texto mais livre, ao estilo de um ensaio, e a segunda parte mais atenta aos textos de Hegel e Rawls.

2 Independência teórica da *Filosofia do Direito* e sua relação com a justiça atual

Para uma crítica à análise hegeliana da Revolução Francesa, que é meu objeto de estudo, é necessário questionar a importância da *Ciência da Lógica* para a compreensão da *Filosofia do Direito*. Tal questionamento está na base, além disso, de uma tentativa de atualização da *Filosofia do Direito* de Hegel que é, pelo menos ainda, um dos objetivos da minha pesquisa de doutorado.

Na minha pesquisa, ainda que no processo de delimitação, questiono a possibilidade de se alcançar algum sentido profundo da *Filosofia do Direito* deixando-se de lado a *Ciência da Lógica*. Para mim, tal sentido profundo, que esclareço na sequência, não emana de uma inspeção apartada da *Filosofia do Direito*, mas requer a presença da *Ciência da Lógica*, ainda que não seja necessário um cotejo específico entre as obras, como já foi feito por alguns filósofos brasileiros.

Isso porque a *Filosofia do Direito* não desenvolveu o conceito cuja realização apresenta. A dinâmica afeta ao desenvolvimento conceitual, seja da noção de liberdade ou outra, está sistematizada na *Ciência da Lógica* e, como cediço, envolve conceitos tanto lógicos quanto ontológicos. Há, além disso, o risco de justificar autoritarismos na obra política de Hegel que são evitados pela compreensão da gênese do conceito de liberdade (dialética entre o possível, o necessário e o livre), a qual é lógico-ontológica.

É claro, contudo, que os conceitos estendidos na *Filosofia do Direito* emitem algum tipo de sentido sem que se pressuponha seus conteúdos lógico-ontológicos. Aquele que lê esta obra sem

acesso à *Ciência da Lógica*, seja porque a deixa de lado seja porque nunca a conheceu, dela extrai uma série de produtos.

Chamo a atenção, ainda, à afirmação de que se pode extrair conteúdos conceituais e normativos dentro de uma análise em separado da *Filosofia do Direito*. Quando lê sobre o direito contratual, sobre a dialética da posse, propriedade e contrato, ou seja, quando entra em contato com a primeira das três divisões da *Filosofia do Direito*, o leitor logo visualiza a matriz romano-germânica do direito das coisas. O leitor se dá conta, se fizer um trabalho detido, da quase ingênua crítica hegeliana à divisão entre direito real e pessoal.

Aliás, o direito moderno, e mesmo o nosso direito atual, nunca conheceu da crítica de Hegel àquela divisão, que é do tempo de Justiniano, sobretudo porque está livre de dúvida que, quando se trata do direito das coisas, ou seja, quando se firma o direito real como integrante do direito civil, junto com o direito pessoal, não se está, nem de perto, atribuindo uma vontade ou personalidade à coisa, como quis fazer parecer Hegel.

Mais ainda: quando o leitor toma ciência da dinâmica da sociedade civil-burguesa logo percebe a presença da economia de Adam Smith. O economista inglês que renunciou à pretensão de totalidade dos fisiocratas franceses é, curiosamente, acompanhado por Hegel, que parece concordar, no ponto, que o todo da economia, capaz de instrumentar a ação governamental, não pode ser conhecido. A tentativa de superação do egoísmo de Smith, socialmente mais vantajoso que o controle estrutural da economia na forma de uma planificação, levada a cabo na transição da sociedade civil-burguesa para o Estado, em que se usa o conceito de corporação, indica, por demais, o descontentamento hegeliano em relação à proposta de Smith, mas não é, aparentemente, capaz de infirmar a decisão anterior: rechaçar a planificação econômica como modelo institucional e concordar com o livre mercado.

É nesse sentido que afirmo que uma leitura atenta da *Filosofia do Direito*, ainda que apartada da *Lógica*, fornece ao seu

leitor, seja este um filósofo ou um jurista, um sentido. Mas este não é o ponto de reproche. O que é questionável é a afirmação de que há um sentido filosófico local na *Filosofia do Direito*, ou seja, que sem a *Lógica* é possível entender a obra como uma teoria hegeliana sobre a política e não apenas como considerações tópicas acerca dos conceitos modernos de direito, moral e política.

A meu ver, sem a *Lógica*, a *Filosofia do Direito* é um trabalho de revisão, com pretensão corretiva, do direito romano, de Kant e da Revolução Francesa. Oportuno indicar, a esse respeito, que muito se mencionou, no *Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel* de 2017, realizado na PUCRS, o caráter político da *Ciência da Lógica*.

Vê-se, então, que há um sentido autônomo na obra. Mas este sentido autônomo se produz no bojo daquele que a interpreta e não é conduzido pelo Sistema. Note-se o jurista: prefere inspecionar a *Filosofia do Direito* porque a *Lógica* é mais obscura e não trata do estado e das leis tão claramente como a obra de 1821. Este uso, naturalmente autorizado para o jurista, não serve, contudo, para o filósofo que faz pesquisa sobre a filosofia política de Hegel. Fazer tal filosofia só com a obra específica fragiliza a atualização da *Filosofia do Direito*, que é, até onde sei, a pretensão de muitos que estudam esta obra e um dos eixos da pesquisa atual sobre Hegel.

Aliás, talvez seja entre os jusfilósofos que a *Ciência da Lógica* tenha pior reputação. O jusfilósofo se preocupa com a relação entre a ciência filosófica e o direito a partir da ideia de fundamentação. Acredita, como Hegel, que é a filosofia que deve fornecer as bases do direito. Acredita, além disso, que princípios de justiça são, predominantemente, objetos de discussão filosófica e que, uma vez intuídos ou escolhidos, encontrados no sujeito filosofante ou no contexto em que vive o pensador, ganham normatividade basilar, servindo, então, como orientação e fundamento do sistema jurídico como um todo.

No que pertine a Hegel, a dificuldade do jusfilósofo é a de interpretar as instituições do Estado como realizações do Espírito, uma espécie de razão que paira e atravessa as civilizações ao longo dos séculos, imprimindo nas mesmas um ritmo evolutivo sem linearidade (racionalidade da realidade). Ou seja, é difícil entender a moralidade hegeliana, ou eticidade, para quem prefere, frente a aridez da *Lógica*.

Vejamos Axel Honneth. Nos artigos que formam o *Sofrimento de indeterminação*, ele pretende reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel mediante o abandono do conceito de estado e da *Lógica*, de modo a inserir Hegel nos debates contemporâneos acerca da justiça. Vemos que a sua tentativa é de base jusfilosófica e está, como dito, estribada num abandono da *Lógica*. Honneth diz claramente, ainda que sem a adequada explicação, que a pouca atratividade da *Filosofia do Direito* para o pensamento jusfilosófico contemporâneo reside a) no fato de a mesma depender da *Lógica* e b) de enfatizar o conceito de Estado.

Honneth sustenta que ainda haverá Hegel após o deflacionamento do conceito de Estado e de abandono da *Lógica*. Sustenta, assim, que ainda haverá *Filosofia do Direito* de Hegel quando o conceito de estado estiver diminuído e for considerando sem base lógica. Porém, quem averiguar detidamente este texto de Honneth logo perceberá que seu objetivo não foi alcançado. Seu objetivo era reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel reduzindo a importância do estado e da *Lógica* e, assim, posicionar Hegel na roda de diálogo que discute as teorias da justiça do mundo de hoje.

O que conseguiu, a meu ver, foi oferecer pequenas intuições às teorias atuais da justiça, sobretudo as que têm sua base em Rawls, a partir de uma visão parcial da *Filosofia do Direito* de Hegel. Fez o revés do que se propôs: atuou sobre as teorias atuais da justiça com base em Hegel e não reatualizou Hegel com base nas teorias atuais da justiça. Ou seja, não conseguiu fazer uma reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel. Apesar disso, Honneth tem razão ao afirmar que não é possível ajustar os

conceitos políticos de Hegel, na forma tradicional, às teorias da justiça contemporâneas que já conhecemos. Parece indene de dúvida que um estado preponderante e um logicismo sistemático não tem sentido para a atual teoria da justiça que já se faz.

Mas não significa que Hegel esteja perdido para toda e qualquer teoria da justiça atual ou que não possa ser dispensado por completo. Essas duas ideias sequer aparecem no cotejo de Honneth. Seu pressuposto é de que um Hegel mais leve auxilia na tarefa de pensar a justiça do mundo de hoje. É possível, contudo, um resgate do Hegel tradicional por alguma teoria atual da justiça que acredite no incremento das instituições e no desgaste do modelo de democracia representativa direta.

Mais possível ainda e, para alguns, mais razoável, seria argumentar pelo abandono completo das ideias políticas de Hegel e não apenas do estado e da *Lógica*. Talvez, não sei bem disso agora, seja mais nocivo à integridade da filosofia hegeliana tentar atualizá-la do que simplesmente abandoná-la, ou seja, parar de buscar nela intuições para as teorias da justiça atuais.

Honneth, no fundo, atingiu o risco que ele mesmo havia aventado: a superficialidade. E isto toca na questão do sentido profundo, que eu mencionei acima. Com sentido profundo da *Filosofia do Direito* de Hegel não busco nada obscuro ou equívoco. Trata-se, em linhas gerais, de uma interpretação dos conceitos políticos integrada com o Sistema, e não apenas com a *Lógica*. Ou seja, que a análise da *Filosofia do Direito* pressuponha, dentre outras ligações sistemáticas, que a ideia de liberdade tem origem lógica, porque é, afinal, ideia. E isso implica também modular os efeitos da lógica sobre a *Filosofia do Direito*: do determinismo à lógica deflacionada. Mas, igual que antes, tal escolha parece impor modelos interpretativos mais hegelianos ou menos hegelianos, ou seja, parece pressupor sempre um jogo de forças que oscila entre enfraquecer e robustecer as teses de Hegel.

Não me parece adequado, por um lado, simplesmente afirmar o determinismo lógico de Hegel, ou seja, o engessamento

do mundo da vida pela ideia ou, o que é o mesmo, o solapo da contingência pela necessidade. Por outro lado, não me parece adequado dizer que se pode, sem prejuízo à integridade da filosofia de Hegel, sustentar um hegelianismo fraco, ou seja, um Hegel em que os conceitos de estado e Lógica não imperam.

Há quem sustente a possibilidade de Hegel auxiliar, mediante pequenos arremates ou atualizações, no pensamento e resolução dos problemas atuais de teoria da justiça, seja do ponto de vista da interpretação dos mesmos (interpretação dos problemas) ou do uso de uma instituição como a corporação, por exemplo, como mediadora da ação do sujeito no mundo político. Este é o caso de Honneth. Mas não é livre de críticas uma tal proposta.

Quando se recorta o elemento substancial de uma teoria se corre o risco de torná-la apenas um ponto de vista isolado e desnaturar a tese do autor. Não se pode reprochar, por exemplo, a submissão socrática ao veredito do colegiado ateniense sem pressupor o conceito de vida boa de Sócrates. Não se pode tratar de Marx dizendo que o conceito de luta de classe não é determinante para a abolição do trabalho capitalista. Não se pode tratar de História sem desvendar a trilateralidade ideológica da Revolução Francesa, a marca fundamental que a revolução na França legou às repúblicas democráticas ocidentais e que, aparentemente, Hegel não se deu conta.

Chamar uma análise das instituições hegelianas em que o estado e a lógica não são condutivas, que não irradiam normatividade, é, a meu ver, fazer outra coisa do que reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel. Tal modo de proceder com a filosofia política de Hegel não é, em si, desprezível ou absurda, apenas não me parece idônea se a pretensão é atualizar a obra de Hegel. Por mais que o verbo atualizar (ou reatualizar) indique trazer para os nossos dias, exigindo, portanto, algum grau de distanciamento da proposta original, não me parece óbvio que isso possa ser feito, no

caso de Hegel, afirmando que o estado não tem sentido forte e que a lógica não é condutiva.

Portanto, o nó górdio do tema, como ele se apresenta a mim, é saber, primeiramente, qual é o efeito da lógica sobre a política e, no fundo, saber se a *Filosofia do Direito* de Hegel, nos termos como expus, é digna de atualização considerando o grau de desenvolvimento das atuais teorias da justiça que já são conhecidas.

Se, então, a *Filosofia do Direito* não pode ser reatualizada para que corresponda às atuais teorias da justiça, passo a analisar a relação Hegel/Rawls, indicando a contribuição hegeliana (intuições) para as atuais teorias da justiça como já percebidas por Rawls.

3 *Filosofia do Direito e Liberalismo Político: Hegel e uma teoria contemporânea da justiça*

Vejam, pressupondo a primeira parte do texto, como se estabelece a relação entre a filosofia política de Hegel e uma matriz fundamental às atuais teorias da justiça. A ideia que perpassa este ponto que segue é a de que há ligações bem estreitas e tópicas entre Hegel e Rawls, nenhuma das quais, contudo, serve para apelar o texto de Hegel de teoria da justiça nos moldes das concepções contemporâneas de justiça, que deitam sua base, não raramente, na tradição kantiana.

3.1 O liberalismo político como uma teoria social-contratualista

Na Conferência VII do *Liberalismo político* Rawls deseja aproximar a estrutura básica (primeiro objeto da justiça) às outras instituições sociais e, nesse sentido, é natural que as objeções tradicionais de Hegel ao contratualismo sejam tratadas.¹

¹ Acerca da relação histórica e acadêmica entre liberais e comunitaristas, cf. Forst, 2010.

Conforme apontada por Rawls (§ 10), a crítica hegeliana ao contratualismo tem como ponto central o fato de a teoria do contrato social fazer confusão entre sociedade civil e Estado, concebendo este último sob a forma da associação de vontades privadas (RAWLS, 1996, p. 322). Disso decorrem, ainda na visão hegeliana, outras duas consequências: forma e conteúdo do Estado estariam sendo determinados por interesses privados², que são contingentes à medida que variados; estaria eclipsado, além disso, o fato de que já nascemos em um Estado.

A paráfrase rawlsiana tem como base os seguintes textos de Hegel (1991, p. 275).

§ 258 - If the state is confused with civil society and its determination is equated with the security and protection of property and personal freedom, the interest of individuals [der Einzehzen] as such becomes the ultimate end for which they are united; it also follows from this that membership of the state is an optional matter.

Outras considerações precisas de Hegel em relação ao contratualismo, contudo, podem encontradas no § 75 e na continuidade do § 258.³ No § 75 tem-se: “the nature of the state has just as little to do with the relationship of contract, whether it is assumed that the state is a contract of all with all, or a contract of all with the sovereign and the government” (HEGEL, 1991, p. 105).

Na segunda parte do § 258:

² Acerca da distinção entre razão pública, social e privada, cf. nota 7 da Conferência VI (RAWLS, 1996, p. 256).

³ Consta, ainda, do § 303 dos *Elements of Philosophy of Right* (p. 344): “The many as single individuals - and this is a favourite interpretation of [the term] 'the people' - do indeed live together, but only as a crowd, i.e. a formless mass whose movement and activity can consequendy only be elemental, irrational, barbarous, and terrifying. If we hear any further talk of 'the people' as an unorganized whole, we know in advance that we can expect only generalities and one-sided declamations”.

The union of individuals [tier Einzeben] within the state thus becomes a contract which is accordingly based on their arbitrary will and opinions, and on their express consent given at their own discretion; and the further consequences which follow from this, and which relate merely to the understanding, destroy the divine [element] which has being in and for itself and its absolute authority and majesty (HEGEL, 1991, p. 105).⁴

Tais são, genericamente, as objeções hegelianas à teoria do contrato social, ainda que haja nos *Elements of Philosophy of Right* uma concessão a Rousseau (nota de rodapé n. 8).⁵ O fato que nos interessa, contudo, é o de o *liberalismo político* de Rawls ser justamente baseado numa concepção de contrato social e, portanto, se submeter à crítica hegeliana recém-transcrita (SMITH 1986, p. 121).

Una teoría social-contractualista concibe el contrato original como fundador de un sistema de derecho público definidor y regulador de la autoridad política y vigente para todos y cada uno de los ciudadanos. Tanto la autoridad política como la ciudadanía han de entenderse a través de la concepción del contrato social mismo (RAWLS, 1996, p. 301).

Rawls se usa da crítica à teoria libertária para defender seu liberalismo político da pungente objeção hegeliana: “al entender el estado como una asociación privada, en cambio, la doctrina libertaria rechaza las ideas fundamentales de la teoría

⁴ Antes disso (p. 276), Hegel havia dito: “the philosophical approach deals only with the internal aspect of all this, with the concept as thought [mit dem gedachten Begriff]. As far as the Ethical Life search for this concept is concerned, it was the achievement of Rousseau to put forward the will as the principle of the state, a principle which has thought not only as its form (as with the social instinct, for example, or divine authority) but also as its content, and which is in fact thinking itself. But Rousseau considered the will only in the determinate form of the individual [einzelnen] will (as Fichte subsequently also did) and regarded the universal will not as the will's rationality in and for itself, but only as the common element arising out of this individual [einzeben] will as a conscious will”.

⁵ Acerca da crítica hegeliana ao uso do conceito de natureza humana dos contratualistas, cf. HEGEL, 1972.

contratualista, y así [...] no deja margen a una teoría especial de la justicia para la estructura básica” (RALWS, 1996, p. 301). Está aí jacente a ideia de que o liberalismo político rawlsiano não concebe o Estado como uma associação privada. Como é possível, nesse sentido, conceber o liberalismo político como não atomista? Como são depurados os interesses particulares na posição original?

O aspecto atomista do contrato social é reduzido por sua própria caracterização: i) acordo entre todos ii) enquanto cidadãos, e não enquanto agentes desde um setor; iii) as partes se entendem como pessoas morais livres e iguais e d) o conteúdo do acordo serão os primeiros princípios que regularão a estrutura básica (RAWLS, 1996, p. 294). É evidente, para Rawls, que não se trata de atomismo conceber a tarefa de estruturar uma concepção política de justiça, sobretudo por conta da reciprocidade do reconhecimento (pessoais morais livres e iguais)⁶ e pelo próprio objeto do contrato: um pano de fundo justo para o desenrolar dos processos sociais em curso na sociedade (RAWLS, 1996, p. 303).

Em relação ao outro aspecto (interesses particulares na formatação do contrato) Rawls é bastante bem-sucedido na resposta a Hegel. O procedimento da posição original, conquanto se satisfaça em escolher os princípios de justiça que irão basear a estrutura básica da sociedade⁷, depura os interesses particulares mediante alguns instrumentos. Dentre outros, o véu da ignorância e o consenso sobreposto.⁸

É perfeitamente compreensível que, dado o pluralismo de fato, não seja executável a tarefa de formatar uma estrutura básica de sociedade.⁹ As múltiplas justificações pelas quais os indivíduos baseiam os respectivos comportamentos são concebidas dentro de morais abrangentes, ou seja, núcleos éticos distintos: cada qual

⁶ A respeito da relação entre justiça e reciprocidade, cf. RAWLS, 1999, p. 190-224.

⁷ Acerca da independência da teoria moral da filosofia moral, cf. RAWLS, 1999, p. 286-302.

⁸ Dentre outros, cf. RAWLS, 1999, p. 421; RAWLS, 2001, p. 32; RAWLS, 1996, p. 196.

⁹ Acerca da ignorância quanto ao “estado atual da sociedade”, cf. RAWLS, 1996, p. 308.

com uma determinada e, às vezes, conflitante ideia de bem. Rawls afasta todo esse complexo de morais abrangentes por meio de uma delimitação: a delimitação do objetivo ou tarefa do liberalismo político (BROWNING, 1999, p. 132).

In a constitutional democracy one of its most important aims is presenting a political conception of justice that can not only provide a *shared public basis for the justification of political and social institutions* but also helps ensure *stability from one generation to the next*. Now a basis of justification that rests on self-or group-interests alone cannot be stable [and should be] dependent on a fortuitous conjunction of contingencies (RAWLS, 1999, p. 421, grifo nosso).

O *Liberalismo político*, por seu turno, assentará a tese de que não está suprimido o lastro ético que constitui a sociedade, o que é uma clara resposta ao elemento substancial reivindicado por Hegel (RAWLS, 1996, p. 322). Não é possível, contudo, partir desse lastro ético para um consenso acerca dos elementos constitutivos (básicos) da sociedade. É perceptível, nesse sentido, o marcado teor metodológico (operacional) da teoria rawlsiana¹⁰.

Justice as fairness esclarece a condição social ou cultural que subjaz ao procedimento da posição original.

The three features [its requirements are limited to society's basic structure, its acceptance presupposes no particular comprehensive view, and its fundamental ideas are familiar drawn from the public political culture] allow different comprehensive views to endorse it. These include religious doctrines that affirm liberty of conscience and support the basic constitutional freedoms, as well as various liberal philosophical doctrines, such as those of Kant and Mill, that likewise do so (RAWLS, 2001, p. 33).

¹⁰ Acerca do desenvolvimento da metodologia rawlsiana na filosofia política, cf. SILVEIRA, NORMAN, 1995, p. 125-151.

O que está bem sedimentado nessa passagem é que se exige somente um distanciamento das morais abrangentes em relação à posição original, e que a estrutura substancial que vige na sociedade permanece necessária, sobretudo porque o endosso aos princípios de justiça (que são o conteúdo da posição original) é o que suporta a teoria da justiça. É fundamental que o liberalismo político não confronte as morais abrangentes, como também não exija que os indivíduos adotem uma: “many citizens not hold any well-articulated comprehensive doctrine at all” (RAWLS, 2001, p. 33). Filosofias abrangentes como o construtivismo kantiano ou o utilitarismo podem perfeitamente endossar o liberalismo político, nesse sentido.

O que Rawls deseja esclarecer em relação à crítica idealista é, justamente, que do fato de o liberalismo político estar incluído em uma perspectiva contratualista não decorre a formação do pacto inicial como um arranjado de átomos ou como povoado por interesses privados. Mais uma vez Rawls é claro e bem-sucedido: pactos reais, ajustados a perspectivas contingentes, históricas e ligadas a interesses não públicos (individuais ou associativos) – como na proposta libertária (o exemplo é de Rawls) – não incapazes de fundar a instituição da estrutura básica da sociedade, notadamente marcada por seu *background* justo (RAWLS, 1996, p. 301).

Seria possível, ainda, investigar a forma como uma visão hegeliana do político poderia recepcionar essa alternativa rawlsiana do contrato social. Poderíamos imaginar que a própria necessidade de se formatar uma estrutura básica para a sociedade, em si, já implica uma concepção errônea (em uma perspectiva hegeliana) do que constitui uma sociedade – a ideia de normatividade da estrutura básica e do próprio conceito de pessoa. Contudo, não é possível desenvolver tal investigação aqui, pelo que nos limitamos a observar que a resposta de Rawls é, inicialmente, bastante satisfatória.

3.2 Princípios de justiça e as relações sociais dos indivíduos

Para Rawls, o aspecto social das relações humanas está refletido nos princípios de justiça (RAWLS, 1996, p. 314). O sucesso desse argumento é fundamental para neutralizar as críticas de uma visão hegeliana de justiça. Mas como é possível que os princípios de justiça, escolhidos por meio de um procedimento que exige determinado esvaziamento ético em relação à tarefa da posição original, possam refletir o aspecto social das relações humanas?

Vejamos como Rawls expõe a questão no §8 da Conferência VII do *Liberalismo político*. “Consideremos ahora tres vías por las que el aspecto social de las relaciones humanas se refleja [*is reflected*] en el contenido de los principios mismos de justicia” (RAWLS, 1996, p. 314). Citemos na quase integralidade o argumento de Rawls, cujas três vias distinguidas devem explicitar a ideia de que o aspecto social das relações humanas se reflete nos princípios de justiça.

i) Primeira via.

En primero lugar, el principio de diferencia (que regula las desigualdades sociales y económicas) no distingue entre lo que los ciudadanos adquieren en tanto que miembros de la sociedad y lo que podrían haber adquirido si no hubieron pertenecido a ella [...] Lo más que se sabe en la posición original es que todas las concepciones de la justicia que están disponibles para las partes tienen consecuencias mejores que el egoísmo general [...]. Ni nuestra situación el otra sociedade, ni el estado de naturaleza, pueden desempeñar el mejor papel en la estimación de las concepciones de la justicia. Y es claro que esas nociones son irrelevantes a la hora de aplicar los dos principios de justicia (RAWLS, 1996, p. 314).

ii) Segunda via.

En segundo lugar, y relacionado con lo que se acaba de decir, los dos principios de justicia regulan el modo en que se adquieren los

derechos a retribuciones a cambio de contribuciones a asociaciones, o a otras formas de cooperación, dentro de la estructura básica [...] ¹¹. No se pueden confundir esas contribuciones con contribuciones a la sociedad misma, o con el valor para la sociedad de sus miembros como ciudadanos [...] no hay lugar para la idea de una contribución individual a la sociedad análoga a la contribución individual a las asociaciones existentes en el seno de la sociedad. Si hay que comprar el valor de los ciudadanos, hay que decir que el valor de los mismos en una sociedad bien ordenada es siempre igual: y esa igualdad se refleja en el sistema de libertades básicas y de oportunidades equitativas, así como en la manera de operar del principio de la diferencia (RAWLS, 1996, p. 315-316).

iii) Terceira via.

En tercer lugar, y por último, recuérdese que desde un punto de vista kantiano las partes son concebidas como personas morales libres y iguales. Decir que son personas morales es decir que poseen una concepción del bien (un sistema de objetivos finales) y una capacidad para entender una concepción de la justicia y para seguirla en el curso de su vida (un sentido de la justicia). Pues bien; la libertad de las personas morales puede interpretarse bajo dos guías: primero, en tanto que personas libres, se conciben a sí mismas en posesión de un interés de orden superior a la hora de regular el resto de sus intereses, incluidos sus intereses fundamentales, por medio de la razón, es decir, por medio de principios racionales y razonables que son expresión de su autonomía. Además, las personas libres no se conciben a sí mismas como indisolublemente vinculadas a ningún objetivo final particular, o a una familia de tales objetivos, sino que se entienden a sí mismas como capaces en todo momento de juzgar y revisar sus propósitos a la luz de consideraciones razonables. En segundo lugar, partimos del supuesto de que las personas

¹¹Parte suprimida: “como hemos visto, esas contribuciones se estiman sobre la base de los propósitos particulares de los individuos y de las asociaciones; y las contribuciones realizadas por la gente están en parte influidas por sus esfuerzos y logros, en parte por las circunstancias sociales y el azar. Las contribuciones sólo pueden definirse como contribuciones a esta o aquella asociación en esta o aquella situación. Tales contribuciones reflejan la utilidad marginal de un individuo a algún grupo particular” (RAWLS, 1996, p. 314).

libres son responsables de sus intereses y de sus objetivos: son capaces de controlar y de revisar sus querencias y sus deseos, y, según lo pidan las circunstancias, aceptan la responsabilidad de hacerlo (RAWLS, 1996, p. 316).

Começemos por identificar semelhanças com Hegel em cada uma das vias transcritas: em i) está concordando com Hegel de que a hipótese de um estado de natureza não é útil à tarefa a que está adstrita a posição original.¹² Contrariamente a Hegel, contudo, Rawls mantém o elemento contratual de que se deve levar a cabo um procedimento como o da posição original, o que, genericamente, não está presente em Hegel. Em ii) a igualdade emerge como no § 36 dos *Elements of Philosophy of Right*: todos são iguais de um modo formal (HEGEL, 1991, p. 69). Como em Hegel, há liberdades básicas (§ 66, PR¹³), ainda que mais amplas, e oportunidades equitativas (§ 291, PR¹⁴), ainda que não restringidas aos cargos públicos.

Em iii) mantém-se relação com o § 132 da PR, sobretudo por sua explícita natureza kantiana: “the right of the subjective will is that whatever it is to *recognize as valid should be perceived by it as good*, and should be held responsible for an action as right or wrong, good or evil, legal or illegal, according to its cognizance of

¹² O argumento hegeliano é claro, dentre outros, no artigo sobre o direito natural: “Suivant la *fiction de l'état de nature*, celui-ci est abandonné à cause des maux qu'il entraîne, ce que ne signifie rien d'autre si ce n'est qu'est présumé le terme où l'on veut arriver, à savoir qu'un accord [avec soi] serait le bien de ce qui est, en tant que chaos, en conflit [avec soi] serait le bien ou ce à quoi il faudrait parvenir ». (HEGEL, 1972, p. 23, grifo nosso).

¹³ “§ 66 - Those goods, or rather substantial determinations, which constitute my own distinct personality and the universal essence of my selfconsciousness are therefore *inalienable*, and my right to them is *imprescriptible*. They include my personality in general, my universal freedom of will, ethical life and religion” (HEGEL, 1991, p. 95).

¹⁴ “§ 291 - [...] Individuals are not destined by birth or personal nature to hold a particular office, for there is no immediate and natural link between the two. The objective moment in their vocation [Bestimmu]g] is knowledge and proof of ability; this proof guarantees that the needs of the state will be met, and, as the sole condition [of appointment], at the same time guarantees every citizen the possibility of joining the universal estate” (HEGEL, 1991, p. 322).

the value which that action has in this objectivity” (HEGEL, 1991, p. 158).

Rawls está rechaçando, nas três vias, uma interpretação atomizada dos princípios de justiça e da forma com que eles se relacionam com o aspecto social das relações humanas. Em i) isso é expresso pela ideia de que qualquer concepção de justiça que se apresente à posição original é melhor que o egoísmo geral (o egoísmo é, aqui, a marca do atomismo). Em ii) pela ideia de que a igualdade não é aferida e concedida, no contexto da estrutura básica, a partir do tanto que cada indivíduo contribuiu para o bem geral, mas sim a partir de um mínimo de condições: liberdades básicas e oportunidade equitativas. No fundo significa: “la concepción política de la justicia [...] no puede consistir en el precepto: a las personas, de acuerdo con su virtud política” (RAWLS, 1996, p. 112).

Por fim, em iii) Rawls pressupõe que as pessoas, concebidas como livres e iguais em um sentido kantiano, não nutrem somente interesses pessoais imediatos, mas que, por conta da faculdade moral que lhes é exigida (ideia de bem e senso de justiça), tenham também interesses de “ordem superior”. Tais interesses superiores, que influem justamente na consecução dos demais desejos individuais, podem ser descritos como preocupações com uma ordem social estável na qual possam desenvolver seus objetivos – um sistema no qual tais objetivos também se rejam por suas consequências e responsabilidades. Esse sistema superior de interesses faz com que as pessoas endossem os princípios de justiça como *background* justo – é um mínimo de ordem social para que a sociedade seja viável. Em sentido lato, esses interesses superiores não teriam, segundo Rawls, um lastro atomista, mas uma preocupação social que as pessoas morais compartilham.

Nesse cenário, a liberdade que está Rawls tratando se concebe dentro do marco das instituições sociais básicas: “ello es que la libertad, tal como se aplica a las instituciones sociales,

significa una determinada configuración [*pattern*] de derechos y libertades” (RAWLS, 1996, p. 316). Quer esclarecer que os princípios de justiça não se destinam somente a indivíduos isolados, mas à estruturação de uma justiça básica (*background justice*), o que faz com que o aspecto social das relações humanas possa neles se refletir.

Mais do que isso, “la igual libertad significa que ciertas libertades y oportunidades básicas son iguales y que las desigualdades sociales y económicas son reguladas por principios convenientemente diseñados [*adjusted*] para mantener el valor equitativo de esas libertades” (RAWLS, 1996, p. 316-317). O aspecto social, imagina Rawls, está atendido à medida que a liberdade e a igualdade (os dois princípios de justiça) “exigen algún tipo de forma pública, y el contenido de los principios satisface esta expectativa” (RAWLS, 1996, p. 316-317). A forma pública, nesse sentido, faz com que se estenda a todos um mínimo de condições sem quaisquer exigências prévias. É um valor moral igual (RAWLS, 1996, p. 316).

4 Considerações finais

As aproximações que acima indicamos não são capazes se alocar Rawls e Hegel dentro de um mesmo marco teórico, o que faz com que a *Filosofia do Direito* não possa ser reatualizada como uma teoria da justiça aos moldes contemporâneos. Veja-se que o liberalismo político é uma concepção construtivista. É perceptível que uma visão hegeliana da justiça não poderia concordar menos com o procedimento da posição original. A dependência da *Filosofia do Direito da Lógica* e de um conceito determinante de Estado também dissocia a ambos.

O problema de Rawls, dentro de uma réplica hegeliana, seria derivado do fato de imaginar que o conteúdo dos princípios da estrutura básica surja no ato de escolha, ou seja, que somente a partir daí adquire o caráter político. Sem uma desconsideração

parcial dos elementos substanciais – que não é anulação nem mesmo supressão desses elementos - não é possível formatar senão uma estrutura provisória, argumenta Rawls.

Para Hegel, princípios escolhidos para vigorarem não podem conduzir a sociedade a um fim específico em sentido normativo. A constituição positiva condensa, assim, normas (regras e princípios) que expressem o *ethos* (a substância ética) de uma sociedade específica, mas jamais programas que se definem por fins a serem perseguidos (a sociedade que se deseja ver construída). A constituição formal, nesse sentido, seria um conceito mais sociológico (descritivo) do que normativo (teleológico).

A ideia de *encobrimento do estado presente* da sociedade é, portanto, completamente contrária a Hegel.

Referências

BROWNING, G. K. *Hegel and the history of political philosophy*. New York: Macmillan Press Ltd, 1999.

FORST, R. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. Trad. B. Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique, 1972.

_____. *Elements of Philosophy of Right*. Trad. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SILVEIRA, P.; NORMAN, W. Rawsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea. *RIFP*. 1995, pp. 125-151.

RAWLS, J. *El liberalismo político*. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 1996.

_____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *Collected papers*. Edited by S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

SMITH, S. B. Hegel's critique of liberalism. *American political Science Review*. V. 80. N. 01. March, 1986. pp. 121-139.

TAYLOR, C. Atomism. In: AVINERI, S.; SHALIT, A. (org.) *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Realidade, Efetividade, Racionalidade

*José Pinheiro Pertille**

A filosofia política de Hegel atribui ao Estado um predicado fundamental: ser racional.¹ Segundo o § 258 da *Filosofia do Direito*, “o Estado, como efetividade da *vontade* substancial (...) é o *racional* em si e para si”.² Conforme a formulação do § 537 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, “a essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade”.³

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*).⁴

* 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.

¹ Uma versão anterior deste texto foi publicada como artigo em *Veritas Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 56, n. 3, 2011, p. 9-25, com o título “O Estado Racional Hegeliano”. Esse artigo apareceu também como capítulo do livro *Filosofia e interdisciplinaridade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco* [recurso eletrônico] / Draíton Gonzaga de Souza; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. O texto aqui apresentado foi elaborado para uma mesa redonda do *Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica*, em 28 de setembro de 2017, que retoma o artigo ampliando-o à luz da nova tradução em português do primeiro volume da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Ser.

² “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens (...) das an und für sich Vernünftige”. G. W. F. Hegel, *Filosofia do Direito* [doravante, FD], § 258, p. 399. O texto alemão utilizado foi o da edição de E. Moldenhauer e K. M. Michel (Suhrkamp, 1982, Hegel Werke, vol. 7). As versões em português cotejaram as traduções de M. L. Müller (Unicamp, 1998) e de P. Meneses *et alii* (Unisinos, 2010).

³ “Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens”. G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [doravante ECF], § 537, p. 330. Tradução brasileira de Paulo Meneses (Loyola, 1995) p. 306.

⁴ Cf D. L. Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel* (Brasiliense, 1983).

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. Apesar das diversas indicações de Hegel nesse sentido, várias críticas à sua concepção do Estado não levaram em conta essa distinção, o que conduz essas críticas a uma posição de exterioridade frente ao objeto criticado.

Contudo, somente apontar para a distinção hegeliana entre “efetividade” e “realidade” não parece ser suficiente para dar conta do alcance da tese do Estado em sua efetividade ser algo “racional”. Do ponto de vista da efetividade do Estado, o que significa ser ele “o racional”? E mais, porque seria ele o racional “em si e para si”? Qual é o conceito de “razão” que aqui está envolvido? Para responder a essas questões é preciso analisar três pontos fundamentais: primeiro, analisar a diferença precisa entre realidade e realidade efetiva; segundo, refletir em que sentido a realidade efetiva, em geral, é racional; e, terceiro, estabelecer de que modo o Estado, em particular, em sua realidade efetiva é racional. Essas análises devem trabalhar tanto com o registro lógico quanto com aquele das determinações próprias do espírito objetivo.

(1) Realidade e efetividade.

No sistema hegeliano, a *Filosofia do Direito* (1820) é uma explicitação dos conteúdos apresentados na doutrina do espírito objetivo, tal como exposta no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817). Por sua vez, o modo de

desenvolvimento desses conteúdos e o significado dos conceitos que formam a base do saber especulativo são apresentados na *Ciência da Lógica* (1812, 1813, 1816) e resumidos no primeiro volume da *Enciclopédia* (1817). A compreensão dessa base lógica, a qual fornece em geral o modo mais apropriado de avançar nas ciências e na filosofia, bem como os conceitos essenciais do pensamento, é uma condição necessária para o correto acompanhamento do percurso que a “vontade” percorre nos diferentes níveis de sua efetivação como “vontade livre” (direito abstrato, moralidade, eticidade), o que é o tema principal da *Filosofia do Direito*.⁵ “O fato de que o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico se destacará por si mesmo. É sob esse aspecto que eu gostaria também, principalmente, que este tratado fosse tomado e julgado”.⁶ Nesse sentido, uma das mais relevantes distinções que aparecem na *Ciência da Lógica*, fundamental para compreender a teoria da eticidade na *Filosofia do Direito* (na qual se apresentam as instâncias da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado), é aquela entre os planos do que é real e daquilo que é efetivo. Levar em conta essa distinção lógica é, sobretudo, importante para uma leitura adequada da teoria hegeliana do Estado ético, assim como não levar em conta essa distinção é a falha da leitura que conduz ao Hegel legitimador do Estado prussiano.⁷

Na *Filosofia do Direito*, o Estado é tratado ao nível de sua realidade efetiva, e não de sua realidade imediata. 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

5 Cf. J.-F. Kervégan, *Principes de la Philosophie du Droit* (PUF, 1998), “Présentation: l’institution de la liberté”.

6 FD, Prefácio, p. 12-3. Trad. P. Meneses et alii, p. 32.

7 Cf. E. Weil, *Hegel et l’État* (Vrin, 2002).

constituição (§259), e sendo a *efetividade* da *liberdade concreta* (§ 260).⁸ Ora, ao tratar o Estado em sua efetividade, isso significa algo diferente do que tratá-lo como simplesmente existente em seu ser-aí (*Dasein*), pois 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 lógica do ser começa com as determinações do “ser” (*Sein*) e do “nada” (*Nichts*). 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. 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 ainda o movimento da passagem entre o ser que deixa de ser e o não ser que vem a ser. Em uma palavra, o “vir a ser” ou “devenir” (*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. 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 essente (*Seiende*). Um ser-aí sendo é aquele que consegue estabilidade na alternância entre ser e deixar de ser. Um ser-aí

8 “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.

sendo, portanto, é “algo” (*Etwas*), algo que possui uma “qualidade” (*Qualität*), e por possuir essa qualidade adquire “realidade” (*Realität*).⁹ 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: “porém, na realidade, como qualidade que acentua ser qualidade existente, permanece oculto que ela contém a determinação e, portanto, também a negação. A realidade assim é tomada como algo positivo, do qual estão excluídas a negação, a limitação, a falta”.¹⁰ Na formulação da *Enciclopédia* (§ 91), “a qualidade, enquanto determinidade *essente*, em contraposição à *negação* – nela contida mas diferente dela –, é *realidade*”.¹¹ 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

9 Cf. J. E. Fernández, *Finitud y mediación, la cualidad em la Lógica de Hegel* (Ediciones del Signo, 2003).

10 G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica*, Doutrina do Ser [doravante CL I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de K. Michel e E. Moldenahuer (Suhrkamp, 1983, vol. 5), p. 115. As versões em português cotejaram as traduções de P.-J. Labarrière e G. Jarczyk (Aubier, 1987) e de R. e A. Mondolfo (Hachette, 1956). Na nova tradução brasileira (Vozes, 2016): “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” (p. 115-116).

11 G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Ciência da Lógica [doravante ECF I]. O texto alemão utilizado foi o da edição de K. Michel e E. Moldenahuer (Suhrkamp, 1983, vol. 8), p. 196. As versões em português cotejaram as traduções de Paulo Meneses (Loyola, 1995) e de B. Bourgeois (Vrin, 1970).

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 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”.¹²

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*).¹³ Configura-se, assim, que a ordem do ser é a ordem do imediato, e a ordem da essência a da mediação pela

12 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*” (p. 116).

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

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 melhor, segundo a categoria própria da lógica da essência, uma *efetividade*, uma identidade entre a reflexão e o fenômeno.¹⁴

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”.¹⁵ 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

14 J. Biard et alii. Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel (Aubier, 1981).

15 CL II, p. 186. ECF I, p. 279.

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 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.). A realidade efetiva do espírito objetivo é a realização da subjetividade na objetividade. Uma vez tendo o pensamento chegado a 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 acepção 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 [um *real* poeta] ou um efetivo estadista” [um *real* estadista] (§ 142, Adendo).¹⁶ Logo, o que é efetivo é também racional, e o que é racional torna-se efetivo.

¹⁶ ECF I, p. 267.

(2) Realidade efetiva e racionalidade.

Ora, esse Adendo à definição do conceito de realidade efetiva permite visualizar uma segunda tese fundamental da concepção hegeliana do espírito objetivo que está aqui envolvida, intrinsecamente derivada da sua concepção de realidade efetiva, a saber, que essa realidade efetiva é racional e que o racional é realmente efetivo. Isso significa que além da realidade efetiva e do pensamento não se contrapõem, pareceu a Hegel importante explicitar uma tese lógico-metafísica mais forte, que está subjacente à sua ideia de realidade efetiva: a correspondência entre efetividade e racionalidade.

Nesse sentido, o lugar clássico de expressão desse princípio é o Prefácio da *Filosofia da Direito*, onde aparece a afirmação: “o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional”. São conhecidas as celeumas causadas por essa afirmação, amparadas na suposição de que, como já apontado anteriormente, haveria uma correspondência entre a realidade imediata e o caráter de sua racionalidade, assim desconsiderando a distinção lógica entre a realidade efetiva, mediada pelo pensamento, e a realidade imediata, simplesmente existente. Hegel mesmo adverte sobre esse *falso problema* filosófico surgido a partir de uma má compreensão conceitual na segunda edição (1827) da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Ao início da Introdução da segunda edição da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, na Observação do § 6, Hegel afirma: “No Prefácio de minha Filosofia do Direito encontram-se estas proposições: ‘o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional’. Essas proposições simples parecem chocantes a muitos; experimentaram hostilidade, inclusive por parte de pessoas que não querem que se ponha em dúvida que possuam a filosofia... Mas, se falei de efetividade, seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego esta expressão; pois numa Lógica mais desenvolvida tratei também de efetividade e logo a distingui,

precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência, e de outras determinações”.¹⁷ Ora, se podemos compreender a distinção lógica entre os dois níveis da realidade, aquele da realidade imediatamente existente e o outro formado pela realidade quando determinada pela reflexão do pensamento, isso por si só ainda não explica porque esse segundo nível da realidade contém esse atributo de “racionalidade”, porque a realidade efetiva “é racional”, nem tampouco porque a racionalidade, o racional é realmente efetivo de uma maneira intrínseca. Mas, então, em que sentido a realidade efetiva é racional e a racionalidade é efetiva? O que é a racionalidade, o que é ser racional, o que é razão para Hegel?

No “Conceito mais preciso da Lógica” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* encontramos a razão e o entendimento apresentados como meta-categorias lógicas, ou como *Grundbestimmungen* da filosofia hegeliana. Isto é, a racionalidade e o entender não seriam propriamente categorias lógicas, pois eles não aparecem na *Ciência da Lógica* no mesmo nível das categorias do ser-aí, efetividade ou ideia. Eles seriam meta-categorias, ou conceitos fundamentais, assim como a supressão (*Aufhebung*), por não corresponderem a um determinado momento do progredir da lógica, mas estarem presentes ao longo de todo processo lógico. Essas determinações mais gerais da lógica expressariam o movimento mais geral do lógico, característico de todo sistema hegeliano.

Como afirma Hegel na *Enciclopédia* (§ 79): “o lógico [das Logische] tem, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente-racional. Esse três lados não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo [e qualquer] lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo

¹⁷ ECF I, p. 49-50.

verdadeiro em geral”.¹⁸ Enquanto momentos de todo lógico-real, eles correspondem aos diferentes *modos de desenvolvimento do pensamento* sobre ele mesmo e sobre a realidade da natureza e do espírito: o entendimento que diferencia as determinidades, a dialética que ultrapassa de modo imanente a unilateralidade das determinidades do entendimento, e o especulativo que apreende a unidade das determinações em sua oposição.

O pensar do “entendimento” representa o começo do pensar. Conforme Hegel, “é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento; só que o pensar não fica nisso, e o conceito não é simples determinação do entendimento” (ECF I, § 80). Frente aos conteúdos imediatos e particulares da intuição e da sensação, o entendimento alcança a forma da universalidade fixando conceitos determinados. É bem verdade que esse universal posto pelo entendimento é um universal abstrato, pois se coloca em contraposição ao particular, mas nem por isso ele é destituído de valor. “Há que se reconhecer, antes de todas as coisas, também ao pensar puramente do entendimento, seu direito e mérito.” Tanto no domínio teórico quanto no prático, sem o entendimento não é possível nenhuma fixidez nem determinidade. No estudo da natureza, matemática, geometria, é importante a diferenciação e fixação de matérias, forças, gêneros, grandezas, figuras, etc., e sua comparação entre si em busca da identidade própria de cada um desses elementos. No campo prático, para agir é preciso caráter, e um homem de caráter é um homem de entendimento, pois esse tem fins determinados e os persegue com firmeza. “Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário quer tudo, de fato nada quer; e isso não leva a nada”. Existem muitas coisas interessantes no mundo, mas para realizar alguma coisa, um indivíduo em uma situação determinada deve

18 “Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige. Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt”. ECF I, p. 168.

ater-se a algo determinado, fixar seus objetivos e não dispersar sua força por muitos lados. Nesse sentido, o entendimento é um momento essencial da cultura: “um homem cultivado não se satisfaz com o nebuloso e o indeterminado, mas apreende os objetos em sua determinidade fixa; enquanto, ao contrário, o homem não cultivado oscila para lá e para cá”. E, assim como na arte, religião e filosofia, também no Estado não se excluem as determinidades do entendimento. “O Estado é imperfeito se nele não se chegou ainda a uma determinada diferenciação dos estamentos e das profissões; e as funções políticas e de autoridade, diferentes segundo o conceito, não estão ainda, do mesmo modo, desenvolvidas em órgãos particulares.” Em outras palavras, para Hegel, é importante para o Estado a incorporação das diferenças, a presença dentro da sua universalidade das particularidades sociais e individuais, o estabelecimento de pontos de referência estáveis, senão resta apenas um Estado em movimento constante, o que virá a ser uma das mais importantes características dos anti-Estados totalitários.¹⁹

Por sua vez, a “dialética” se diz e se usa em vários sentidos. Ela pode ser pensada como uma arte exterior de suscitar confusão em conceitos determinados, provocando uma aparência de contradição entre eles, e fazendo assim das determinações fixas do entendimento o ponto de referência verdadeiro. Também pode a dialética ser considerada de um ponto de vista científico, e, fixada pelo entendimento em seus resultados negativos, tornar-se ceticismo. A dialética pode ser igualmente vista como um modo subjetivo de considerar-se qualquer conteúdo, um esquema geral, como quando se busca explicar qualquer passagem dos textos hegelianos nos termos de tese, antítese e síntese...

No entanto, para Hegel: “o momento dialético é o próprio suprassumir-se [das] determinações finitas [do entendimento] e seu ultrapassar para suas opostas” (ECF I, § 81). A dialética,

19 Cf. H. Arendt, *As origens do totalitarismo* (Companhia das Letras, 1989).

enquanto segundo momento do raciocínio lógico, coloca-se frente às determinidades fixadas pelo entendimento. Ela é a natureza própria e a verdade dessas determinações do entendimento, ou seja, enquanto a reflexão do entendimento ultrapassa uma determinidade dada, relacionando-a a outras determinidades, mas mantendo-as intocadas em seus valores isolados, a dialética é um ultrapassar imanente de uma determinidade em direção ao seu contrário, uma apresentação da determinidade conjuntamente à sua própria negação. Por exemplo, quando se diz “o homem é mortal”, pode-se considerar essa sentença do ponto de vista de duas propriedades particulares do homem, relacionadas entre si: ser vivo, e *também* ser mortal. Do ponto de vista dialético, considera-se que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, o que em geral quer dizer que todo finito, considerado globalmente, se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume. “Todo finito é isto, suprassumir-se a si mesmo (...) A dialética tende a considerar as coisas em si e para si, e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento.” Ora, do mesmo modo que o raciocínio dialético não implica simples sofística, guiada pelos interesses circunstanciais sem preocupação com a verdade, também não viola o princípio da não-contradição, enquanto condição de sentido do pensamento e do discurso. Não se pode dizer ou pensar de algo que é e que não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; este princípio do entendimento é conservado no raciocínio lógico hegeliano. O que o momento dialético acrescenta é a perspectiva da unidade dos diferentes aspectos de algo finito, das conjunções entre seus elementos contrários e contraditórios, como partes do movimento intrínseco de sua constituição. No início da *Fenomenologia do espírito*, ao criticar a opinião comum que se fixa na oposição entre o verdadeiro e o falso, e com isso ao pensar em algo como verdadeiro necessariamente considera o que lhe nega como falso, Hegel compara: uma flor não é um botão, um fruto não é uma flor, essas formas se distinguem e são incompatíveis entre si, “porém, ao mesmo tempo, a natureza fluida da planta faz

delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários” (*Fenomenologia do Espírito*, §2). Nesse sentido, a dialética opera as passagens em seus contrários (*Übergehen in ihre entgegengesetzten*) das determinações finitas do entendimento, resignificando-as internamente a partir de um ponto de vista mais elevado (*eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen*). É nesse sentido que se pode compreender como a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual, e que mostra como “no campo político, os extremos da anarquia e do despotismo costumam suscitar-se mutuamente, um ao outro”.

É frequente identificar o pensamento de Hegel como uma reflexão “dialética”. Isso é certo, na medida em que, como acabamos de ver, o momento dialético é fundamental para o raciocínio contrapor-se à fixação das determinidades do entendimento. Porém, mais certo ainda seria considerar a filosofia hegeliana como um pensar “especulativo”. Isso porque o especulativo é um momento mais elevado do raciocínio filosófico, na medida em que reúne os momentos do entendimento, que separa as determinações, e da dialética, que dilui as fronteiras dessas separações. Como assevera Hegel, “o especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (ECF I, § 82).²⁰ Nesse sentido, o discurso especulativo se coloca como uma reunião de dois processos anteriores que estavam funcionando em oposição entre si, ele “apreende” (*auffassen*) uma unidade ao processar a instituição dessa unidade de opostos. Em outras palavras, o momento do especulativo não se constitui de sentenças diferenciadas ou da relativização dessas, mas do discurso que

20 “Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist”. ECF I, p. 176.

coloca em movimento as ideias. “Um conteúdo especulativo não pode ser expresso em uma proposição unilateral. Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a unidade está expressa aqui, e o acerto está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes.” (ECF I p. 168) O discurso especulativo é assim o discurso racional em sua verdade; ao invés de referenciais fixos, ele trabalha com o fluir das determinações, negativamente ao contrapor-se ao que se pretende dado, positivamente ao instituir o pensar e o ser em seu processo imanente. Em resumo, a efetividade é racional porque a efetividade é o resultado da mediação do ser pelo pensar, e a verdade do pensamento está no discurso em movimento da razão positiva especulativa entendida no sentido acima.

(3) A racionalidade do Estado efetivo.

A supressão (*Aufhebung*) do entendimento pela razão configura o movimento fundamental da concepção filosófica hegeliana. Como vemos no Prefácio da primeira edição da *Ciência da Lógica*, “o ponto de vista essencial é que se trata de um novo conceito de procedimento científico (...) Somente a natureza do conteúdo pode ser o que se move no conhecimento científico, posto que é ao mesmo tempo a própria reflexão do conteúdo que põe e institui sua própria determinação (...) O entendimento determina e mantém fixas as determinações; a razão é negativa e dialética porque dilui em nada as determinações do entendimento; ela é positiva porque institui o universal e nele concebe o particular. Assim como, em geral, o entendimento pode ser considerado separado da razão, a razão dialética pode ser considerada separada da razão positiva. Porém, em sua verdade, a razão é espírito, o qual está por cima de ambos, como razão que entende ou como entendimento que raciocina [*verständige Vernunft oder*

vernünftiger Verstand].²¹ Em outras palavras, a razão, após as distinções do entendimento, coloca-se frente a elas de um modo negativo e positivo: negativo ao diluir essas determinidades fixadas, positivo por instituir um movimento contínuo de reunião entre esses aspectos que estão sendo constantemente diferenciados.

Esse movimento geral também está presente nas diversas instâncias do sistema, e é o que pode explicar em que consiste essencialmente o atributo racional do Estado. No § 258 da *Filosofia do Direito*, vimos que Hegel afirma o Estado como o racional em si e para si enquanto efetividade da *vontade substancial*, isto é, o racional do Estado está em ser a instância efetivamente real para a expressão de um determinado modo de configuração da vontade vinculado à *substancialidade*. De um ponto de vista mais geral, essa afirmação conduz ao sentido lógico da concepção hegeliana da “relação de substancialidade”. Mais concretamente, essa vontade substancial é apresentada como a “*autoconsciência* particular que se ergue à universalidade do Estado”.²²

Como mostra a *Ciência da Lógica*, o acidente é comumente oposto à substância como uma exterioridade contingente nela fixado. O nível de análise colocado por Hegel na lógica da essência

21 CL, p. 16-7. Nova tradução brasileira: “O ponto de vista essencial é que se trata em geral de um conceito novo de tratamento científico. Como eu lembrei em outro lugar [Prefácio FE], a filosofia na medida em que ela deve ser ciência, não pode tomar de empréstimo para isso o seu método de uma ciência subordinada, como é a matemática, bem como tampouco pode contentar-se com garantias categóricas de uma intuição interior ou servir-se de raciocínios a partir de razões da reflexão exterior. Mas só pode ser a *natureza do conteúdo* que *se move* no conhecer científico, na medida em que ao mesmo tempo é apenas *esta reflexão própria* do conteúdo *que põe e gera sua própria determinação*. O *entendimento determina* e mantém as determinações; a razão é negativa e *dialética* porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é positiva, porque produz o *universal* e compreende o particular inserido nele. Assim como o entendimento costuma ser tomado enquanto algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética costuma ser tomada enquanto algo separado da razão positiva. Mas em sua verdade a razão é *espírito*, que é mais elevado do que ambos, a razão entendedora ou entendimento racional”, p. 27-28.

22 “O Estado, como efetividade da vontade substancial, efetividade que ele tem na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado, é o racional em si e por si”. “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige”. FD, p. 399.

consiste em afirmar a substância como o ser que é ele mesmo a sua própria mediação. A substância é realização da identidade diferenciada, identidade em si articulada e desarticulada, do ser e da razão do ser. Não é o caso de uma criação de si a partir de um nada, mas de um ser que é o movimento pelo qual ele é aquilo que ele se faz ser. A substância é uma relação de identidade entre a substância em seu fundamento (em sua essência, em sua reflexão) e daquilo pelo qual ela é substância (o ser, os acidentes). “A substância é a totalidade do todo e compreende em si a acidentalidade, e a acidentalidade é toda a substância”.²³

Nesse sentido, a vontade substancial não está em uma relação de oposição com a vontade acidental, isto é, a vontade substancial não se opõe às vontades singulares e contingentes, antes pelo contrário, ela depende dessas para ser instituída, ainda que a elas não se reduza. Conceber o Estado como a realidade efetiva da “vontade substancial” expressa o afastamento de Hegel de uma premissa básica do contratualismo, que é a de pensar o Estado tendo como fundamento as vontades singulares.²⁴ O contrato serve para pensar as relações do direito privado, assim como os pactos servem para estabelecer as relações entre Estados, na medida em que esses conceitos supõem uma incontornável singularidade como ponto de referência. Ao contrário, para pensar as relações éticas, é preciso outra concepção de indivíduo. Ora, isso não quer dizer que Hegel suprima o indivíduo enquanto tal, pois sua crítica é centralmente contra o individualismo. O *indivíduo* na filosofia política hegeliana é conservado, o que é negado é sua compreensão como essencialmente *individualista*, e para tanto é preciso alçar-se a uma perspectiva que compreende a construção da própria *individualidade* se fazendo através das comunidades nas quais o indivíduo participa. Esse é o tema principal da teoria da eticidade, em que os indivíduos se constituem como tais e

23 CL II, p. 220.

24 Cf. M. L. Müller, “A Gênese Conceitual do Estado Ético”, (*Revista de Filosofia Política*, 1998).

constroem sua identidade pessoal a partir de suas relações familiares, econômicas e políticas, ou seja, enquanto membros (*Mitglied*) dessas comunidades.

Em outras palavras, a vontade substancial não é a mesma coisa que a vontade individual, nem tampouco um somatório das vontades individuais, e essas são determinações do entendimento que fixa esses diferentes e importantes aspectos. Mas, a vontade substancial não exclui a vontade individual, e essa é uma determinação da razão negativa que dilui as fixidades do entendimento, pois os dois aspectos da vontade (universalidade e particularidade) não estão necessariamente em oposição. A compatibilização desses dois aspectos como momentos de uma mesma vontade é visada por uma razão positiva, que delimita os meios pelos quais a autoconsciência particular ergue-se (*erheben*) à universalidade do Estado. Ora, esse processo não pode ocorrer apenas ao nível da subjetividade da vontade, consciente da importância da busca pela universalidade; é fundamental também a dimensão da objetividade, ou seja, há de se ter um suporte objetivo para a realização desse processo de elevar a vontade particular à universalidade, o que é propiciado pela esfera política do Estado. O Estado é o racional, nesse sentido, por ser a instância que permite a mediação dos interesses individuais, ou seja, não de um ponto de vista acima deles, mas através da reflexão deles por eles mesmos. Mediação pela razão significa uma diluição das determinidades fixadas pelas singularidades e particularidades, e um engendramento de um território comum formado como fim universal das ações.

Na Observação do §258, Hegel afirma: “considerada abstratamente, a racionalidade é a unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva como liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, num

agir que se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*".²⁵ O Estado é assim "o racional em si", pois carrega em seu conceito e em sua Constituição as funções lógicas da razão e do entendimento para ser uma instância de mediação dos interesses privados da família e da sociedade civil-burguesa, ocupado em promover e efetivar o interesse geral, o bem-público, somente como resultado daquele processo de mediação. É nesse sentido que Hegel dirá o Estado ser um poder *acima* das esferas privadas da família e da sociedade, e ao mesmo tempo seu *fim imanente* (cf. *Filosofia do Direito*, § 261).

Por sua vez, o Estado é "o racional em si e para si" quando essas disposições constitucionais do Estado correspondem ao próprio princípio desenvolvido da vontade singular subjetiva. Contra o princípio da vontade singular incontornável coloca-se a vontade objetiva como o que é em si racional no seu conceito, seja reconhecido ou não, querido ou não, pelo capricho do singular. Mas o oposto também não é verdadeiro, um saber e um querer puramente universal, retido apenas no princípio, contendo apenas o momento abstrato da ideia da vontade racional. "A vontade só é racional porque ela é igualmente *em si* aquilo que ela é *para si*". A vontade é racional ao conduzir pela reflexão a sua singularidade em direção ao espaço da universalidade da esfera pública.

À guisa de conclusão

A filosofia política hegeliana para preservar a especificidade do Estado, da esfera pública, não aceita nem uma perspectiva platônica de absoluta separação entre interesses privados e

25 FD, p. 399. Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens - und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten*, d. h. *allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. - Diese Idee ist das an und für sich ewige und notwendige Sein des Geistes.

interesse público (rediviva no horizonte de Rousseau), nem tampouco o viés contratualista da conversão do interesse público como uma generalização dos interesses privados. Para o equacionamento entre esses antípodas, o Estado racional compreende as *instituições*, enquanto *espaços da razão*, para uma efetiva mediação entre esses interesses, na contrapartida da atividade reflexiva das consciências, enquanto *agentes da razão*, que fazem valer o sentido dessas instituições.²⁶ É nessa medida que o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real (“*es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei*“, § 258, Adendo). Para tanto, o poder do racional se expressa na realidade efetiva das instituições, nas quais os indivíduos têm a sua autoconsciência essencial e seu fim universal. O Estado racional hegeliano é o corolário do institucionalismo de uma filosofia política guiada pela ideia da liberdade.

Referências

HEGEL, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, 1983.

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

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

_____. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola / UNICAP / UNISINOS, 2010.

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

26 Cf. J.-F. Kervégan, “Le droit du monde”, Sujets, normes et institutions”, in *Hegel Penseur du Droit* (org. J.-F. Kervégan e G. Marmasse, CNRS Éditions, 2004).

_____ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T. I e III. Trad. 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.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

KERVÉGAN, J.-F. “Le droit du monde”, Sujets, normes et institutions”, in *Hegel penseur du droit*. Org. Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse. Paris: Ed. CNRS, 2004.

MULLER, Marcos Lutz. “A Gênese Conceitual do Estado Ético”, in *Revista de Filosofia Política*. Porto Alegre: 1998.

O começo do desenvolvimento lógico do pensar

Júlio César Rodrigues da Costa*

1 De onde se começa a Lógica

A *Ciência da Lógica* (1968) de Hegel (1770 – 1831) é um trabalho sobre o desenvolvimento categorial do pensamento, e por isso é por ele definida como “[...] a ciência do pensar, das suas determinações e leis” (HEGEL, 1969, §19). Mas poderia soar estranho dizer isso e, ao abrir o livro, encontrar o seu início na Doutrina do Ser e o início dela com o Ser enquanto determinação universal da existência, tal qual já tomada desde os Eleatas no período pré-socrático; seria mais justo então, dizer que se trata de um trabalho ontológico, no sentido de se haver com os fundamentos do que é, e não tão somente com as regras do pensamento. Porém, fazendo jus à célebre frase do filósofo de que o racional é o efetivo, e o efetivo é racional, no seio de sua filosofia, o lógico, como determinação do pensar e da razão, não pode ser visto como oposto ao efetivo, ao que é, e assim poderíamos dizer que um título mais adequado a esta empresa seria o de Filosofia da lógica (ROSENFELD, 2013), tendo em vista a identidade entre ambas, Filosofia e Lógica, de investigar a realidade do pensar e a realidade efetiva, sem uma cisão inconciliável, mas também sem reduzir uma à outra. De qualquer maneira, ver-se-á como o aspecto ontológico determina o lógico, isto é, sobre o que se pensa, e vice-versa, sobre como o pensar determina a própria efetividade.

Aquele Ser com o qual se começa essa investigação é o “[...] *puro ser* – sem nenhuma outra determinação. Na sua imediatez indeterminada é igual somente a si mesmo [...]; não tem nenhuma diferença, nem no seu interior, nem ao exterior” (HEGEL, 1968, p. 77)¹, isto é, o Ser de Parmênides (cerca de 530 a.C. – 460 a.C.),

* Estudante do PPG em Filosofia, nível Mestrado, da UNESP. Bolsista CAPES.

¹ “[...] *puro ser* – sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo [...]; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior, ni hacia lo exterior” (HEGEL, 1968, p. 77).

como referenciado acima, enquanto um puro indeterminado, onde lhe cabe qualquer determinação sem que, porém, as seja na sua efetividade, pois se as fosse, não seria a pureza e a universalidade que é, mas um específico. Dessa indeterminação, sua imediação também está clara: se não há conteúdo que lhe seja específico, é impossível diferenciar-se de algo, até mesmo de se encontrar em oposto a algo, pois estar em oposição significa ter duas determinações diferentes que não se entrelaçam, o que mais uma vez retiraria este Ser da sua pureza plena. Mas devido a isto, “Só nesta e por causa desta pura indeterminação é que ele é nada, algo de indizível” (HEGEL, 1969, §87), pois o Nada, “[...] é a simples igualdade consigo mesmo, o vazio perfeito, a ausência de determinação e conteúdo; a indistinção em si mesma” (HEGEL, 1968, p. 78).² A indeterminação do Ser, o fato de não possuir nenhum conteúdo específico que o determine a não ser o de não o possuir em absoluto o torna exatamente como o seu contrário, um vazio indiferente para com tudo e sempre idêntico consigo mesmo: “Tampouco há nada nele que alguém possa pensar, ou melhor este é igualmente só um pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é em realidade o *nada*, nem mais nem menos que o nada” (HEGEL, 1968, p. 78).³

Porém, com essa identidade, logo no começo, entre duas coisas opostas, devemos questionar uma de nossas primeiras asserções: dissemos que Hegel inicia suas investigações lógico-ontológicas pelo Ser, e isso se mostra na estrutura de seu texto. Mas se o Ser e o Nada possuem a mesma determinação, ou melhor ainda, a mesma indeterminação, porque começar de um e não de outro? Essa é uma questão na filosofia hegeliana, que apenas introduziremos para o que nos é de interesse aqui; identificamos

² “[...] es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma” (HEGEL, 1968, p. 78).

³ “Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada” (HEGEL, 1968, p. 78).

uma relação entre Filosofia e Lógica no começo desse texto, e “O começo da filosofia deve ser mediato ou imediato” (HEGEL, 1968, p. 63)⁴, mas, mais que isso, “[...] *nada há* no céu, na natureza, no espírito, ou onde seja, que não contenha ao mesmo tempo a imediatez e a mediação, portanto estas duas determinações se apresentam como *unidas e inseparáveis*” (HEGEL, 1968, p. 64)⁵. Com isso, queremos dizer que ou se começa de uma coisa que é o princípio efetivo de tudo, ao qual o desdobramento ulterior deve referenciar-se, ou então serve antes como um critério de determinação do que é o primeiro, o que, na verdade, é indiferente pois toda a realidade contém em si ambos, mediação e imediatez.

Essa unidade talvez fique mais clara no próprio começo lógico: atendo-se ao saber puro, ele é uma mediação, tendo em vista que este é o resultado da investigação da consciência, ou melhor, do pensar do finito, e portanto o objeto e objetivo da *Fenomenologia do Espírito* (2001); e “ “Neste sentido a lógica pressupõe a ciência do espírito fenomenológico, ciência que contém e demonstra a necessidade e a consequência da prova da verdade, própria do ponto de vista do saber puro, e também contém sua mediação em geral” HEGEL, 1968, p. 64).⁶ A Lógica não só contém um pressuposto, como este é o resultado das mediações da consciência finita que, partindo da certeza sensível, desenvolve-se mediando-se ora com o empírico, ora consigo, ora com outras consciências, até o saber de si enquanto consciência, isto é, ao saber puro:

[...] apesar de afirmações de muitos de seus intérpretes, mas também com suporte do próprio Hegel às vezes, a Lógica não

⁴ “El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato” (HEGEL, 1968, p. 63).

⁵ “[...] *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que se no contenga al mismo tempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*” (HEGEL, 1968, p. 64).

⁶ “En este sentido la lógica presupone la ciencia des espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general” (HEGEL, 1968, p. 64).

começa sem pressuposições. A pressuposição da Lógica é o desenvolvimento da consciência filosófica [...]. Esse é um ponto crucial. Sem as pessoas serem capazes do pensamento filosófico, não se pode ter a lógica (BLUNDEN, s/d, p. 23)⁷.

É, portanto, uma necessidade do pensar categorial da lógica, que é por sua vez também uma ontologia, o saber puro ou absoluto, ou ainda, o saber filosófico – mais uma vez colocando nossa relação posta entre Filosofia e Lógica, quando tratadas desta maneira. Contudo, o pressuposto pela lógica aqui não é enquanto seu próprio desenvolvimento, ou então a sua introdução seria todo o desenrolar da consciência conhecendo-se; o saber puro e absoluto que pressupõe “[...] se determinou, em tal resultado como aquela que é a certeza convertida em verdade, a certeza que por um lado já não está frente ao objeto, senão que o converteu em interior e o conhece como a si mesma” (HEGEL, 1968, 65)⁸, faz parte da identidade para consigo imediata do lógico, ou melhor, da razão filosófica, e por isso é, para ele, antes de tudo, um imediato. O começo é, portanto, ambos, mediato e imediato.

É por isso que se começa pelo Ser, pois este, tal qual a certeza do saber absoluto que se interiorizou e tornou-se um com o saber filosófico, é imediato. Porém devemos determinar que a definição do começo é o fato da coisa não ser ainda o que ela é na sua realidade, mas apenas na sua gênese; o embrião humano tem a determinação de não sê-lo como efetivo no presente, mas como o começo da sua constituição enquanto tal. Mas, “[...] neste caso do começo, em que a coisa mesma não existe ainda, a filosofia é uma palavra vã ou uma representação qualquer que se admite, porém

⁷ [...] despite claims from many of his interpreters, but also with support from Hegel himself at times, the Logic does not begin without presuppositions. The presupposition for the Logic is the development of philosophical consciousness [...] This is a really crucial point. Without people capable of philosophical thought, you can't have a logic (BLUNDEN, s/d, p. 23).

⁸ “[...] se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza convertida en verdad, la certeza que por un lado ya no está frente al objeto, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma” (HEGEL, 1968, p. 65).

não está justificada. O saber puro oferecer apenas essa determinação negativa, que deve ser o começo abstrato” (HEGEL, 1968, p.67-68)⁹ e, por conta disso, dessa aceção negativa no começo, é que poder-se-ia dizer que o começo efetivo é o nada, pois a abstração plena do ser só lhe garante uma negatividade de conteúdo; contudo, “[...] ele [o começo] não é somente o nada da coisa; aí se encontra também já o seu ser” (HEGEL, 1969, §88) e portanto a verdade do começo é que “contém, em consequência, a ambos: o ser e o nada, é a unidade do ser e do nada” (HEGEL, 1968, p. 68)¹⁰.

2 A relação entre Ser e Nada

Vimos até aqui que o desdobramento lógico-ontológico hegeliano pressupõe a elevação do pensar ao saber absoluto filosófico, isto é, ao saber que tem a capacidade de saber de si enquanto saber, iniciando-se, de certa maneira espantosa, a ciência do pensar puro na grande categoria ontológica da filosofia, que filósofos em toda sua história, das mais diferentes matizes teóricas, se ativeram; o objetivo de identificar essa duas esferas, do lógico e do ontológico, parece-nos ter o intento de afirmar que o caminho “*do conhecer ao ser a consequência [sic] é boa*” (MORAES, 2003, p. 86)¹¹. Afirmamos, segundo Hegel, que esse Ser leva, necessariamente e imediatamente, à sua compreensão enquanto Nada, devido à impossibilidade de pensá-lo segundo seu conteúdo – afinal, é um indeterminado, não possui um conteúdo específico, e

⁹ “[...] en este caso del comienzo, en que la cosa misma no existe aún, la filosofía es una palabra vana o una representación cualquiera que se admite, pero todavía no está justificada. El saber puro ofrece sólo esta determinación negativa, que debe ser el comienzo abstracto” (HEGEL, 1968, p. 67-68).

¹⁰ “[...] contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidade del ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 68).

¹¹ N’A *Metafísica do Conceito* (2003), Alfredo de Oliveira Moraes liga essa afirmação deste movimento da obra hegeliana à compreensão do alemão do *Cogito Ergo Sum* cartesiano, que, segundo Moraes, é a partir do momento em que se enuncia como um ser pensante, e já aí, portanto, está uma ligação entre o pensar e o ser, sem que um anteceda o outro no tempo ou na razão.

aqui pode-se começar a traçar essa relação entre conhecer e Ser, isto é, na medida em que o conhecer deste Ser indeterminado se mostra como ineficiente para a razão que investiga o real. O começo parece-nos, portanto, mais acertadamente então esta relação, a qual também já se encontra na Filosofia Antiga, na figura do Devir de Heráclito (cerca de 535 a.C. – 475 a.C.).

Esta não é uma afirmação leviana, que deve passar batida; a tradição filosófica vai no sentido de denegar o Devir ao campo do contingente como algo menor, com o qual a filosofia não se debruça como deve fazer com o necessário, esse sim fundamento do conhecimento verdadeiro, muito ainda baseado na divisão platônica entre o mundo do saber e o da opinião. Hegel com certeza não é partidário desta cisão absoluta, e se também coloca uma diferença entre esse saber “intuitivo” e mundano e o saber científico de fato, o saber mais básico não é senão o início do desenvolvimento da razão que se quer como investigação científica da verdade. As oposições a esta unidade entre Ser e Nada no Devir vêm em dois sentidos: numa oposição do Nada a algo determinado, uma existência, quase como uma comparação entre o âmbito da indeterminação e da determinação, e, por outro lado, numa identidade absoluta do Ser ou do Nada consigo mesmo, se colocando como a verdade realizada em si mesmo.

O primeiro ponto de vista é marcado, fortemente, pelo posicionamento kantiano: “Ser e não-ser são o mesmo; *portanto* [se diz] é o mesmo se eu existo ou não existo, se existe ou não existe esta casa, se estes em táleres estão ou não estão em meu patrimônio” (HEGEL, 1968, p. 80)¹². Porém, se perde de vista que aqui se fala de um algo existente, real e determinado, frente e, de certa maneira, oposto a outras determinações, e não do Ser e Nada como abstrações puras; com toda certeza faz diferença a um morador de rua ter ou não casa, a alguém com dividendos ter ou

¹² “Ser y no-ser son lo mismo; *por lo tanto* [se dice] es lo mismo si yo existo o no existo, si existe o no existe esta casa, si estos cien táleros están o no están en mi patrimonio” (HEGEL, 1968, p. 80).

não patrimônio, etc. Isso pois, para Kant (1724 - 1804), a existência não adiciona nada ao conceito da coisa, e para realizar esta asserção, coloca-o logo em Deus como a totalidade de seus predicados:

Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados [...] e disser *Deus é* ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados [...] Assim, pois [...], em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja (KANT, 1997, A599 B627-A600 B628).

Por isso, acarreta nesta contradição de, se se disser que Ser e Nada são o mesmo, é o mesmo que se dizer que tenho ou não cem táleres¹³, o que pode até fazer sentido naqueles sujeitos abstratos, sem predicados, mas não nestes determinados e finitos. A confusão aqui salta aos olhos: “Se *pressupõe* aqui duas espécies de situação [...]: uma, a que Kant chama de conceito, mas cuja expressão há que se entender a representação, e outra que é a situação patrimonial” (HEGEL, 1968, p. 81)¹⁴, sem, contudo, acusar a comparação destas duas relações. Se na representação de cem táleres, ou de qualquer outra determinação finita, abstraímos dela toda e qualquer outra determinação que não o fato de ser cem táleres, inclusive da sua própria finitude (e o podemos realizar, como fazemos para abstrair o Ser e o Nada: lhes retiramos toda e qualquer finitude, isto é, toda determinação), então de fato é indiferente, nessa representação isolada, se ela é ou não é, e, inclusive, isso depõe a favor da unidade entre Ser e Nada: na sua abstração isolada, são indiferentes, um é o outro e o outro é o um. “Mas então, enquanto o ser se encontra em tomado em situação

¹³ Moeda europeia usada de meados do século XVI ao século XIX.

¹⁴ “Se *presuponen* aqui dos especies de situación [...]: una, la que Kant llama el concepto, bajo cuya expresión hay que entender la representación, y otra, que es la situación patrimonial” (HEGEL, 1968, p. 81).

patrimonial, os cem táleres entram em relação com uma situação, e para esta, uma determinação tal que eles representam, não é indiferente” (HEGEL, 1968, p. 81)¹⁵; faz toda diferença se desejo realizar uma compra com uma quantia específica de dinheiro que é maior que o produto, o que significa que ainda me sobrará, ou então se desejo comprar algo que vale uma quantia maior, no caso então me faltará; contudo, essas duas esferas, que se assim podemos chamar, a abstração e a efetividade, são confundidas por uma representação que julga a existência um não predicado real à coisa. Deve-se viver num mundo único, e provavelmente ilusório, onde uma quantia de dinheiro possível e uma quantia real são indiferentes; é resultado de uma abstração completa da realidade, e só nos mostra como ela deve ser pensada para além desse ato unilateral.

Sob o outro ponto de vista, houve mais posicionamentos ao longo da história; já dissemos, inicia-se com Parmênides. Contudo respeitando a genialidade dos que passaram, devemos pontuar e tecer as críticas quando necessárias para um desenvolvimento ainda maior da razão; sua afirmação de que o Ser é em absoluto, e o Nada não é em absoluto é bastante difundida e resume bem a importância que dá a um Ser que contemple tudo sem se limitar a nenhuma finitude; porém,

O ser, tomado assim por si, é o indeterminado e não tem nenhuma relação com outro; parece portanto que *a partir deste começo* não se pode proceder ulteriormente precisamente porque se parte dele, e somente pode-se realizar um progresso pelo meio seguinte: que se adicione algo estranho, de *fora* (HEGEL, 1968, p. 87)¹⁶.

¹⁵ “Pero luego, en cuanto el ser se halla tomado situación patrimonial, los cien táleros entran en relación con una situación, y, para ésta, una determinación tal como la que ellos representan, no es indiferente” (HEGEL, 1968, p. 81).

¹⁶ “El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que *a partir de este comienzo* no se puede *proceder* ulteriormente precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde *fuera*” (HEGEL, 1968, p. 87).

Dizíamos no início desse trabalho: o Ser é tomado como começo da Lógica, interiorizando o resultado da *Fenomenologia do Espírito* para seu seio, mas ao fazê-lo, a razão logo sente-se impelida a ir adiante, pois começar dessa abstração parece impossível, devido ao fato não lhe ser possível diferenciar do Nada, e por isso, nessa indeterminação, “[...] tampouco tem nada por cujo meio possa fazer-se passar a outro, e é ao mesmo tempo o fim” (HEGEL, 1968, p. 87).¹⁷ Se desejamos aqui aclarar qual pode ser o início do desenvolvimento lógico-ontológico da razão filosófica, com certeza não podemos parar num início que é, imediatamente, seu próprio fim, onde qualquer desenvolvimento é apenas exterior, não progredindo de maneira imanente, isto é, como um verdadeiro começo, pois o começo é isto, é a primeira determinação incompleta de algo que virá a se realizar, mas em sendo a primeira, lhe é imanente, e portanto, o exterior não faz parte desse desenrolar-se.

Mas, de maneira muito mais dura, Hegel se coloca num debate com Jacobi (1743 – 1819), alemão contemporâneo seu, que, pautando-se no a priori kantiano do espaço e do tempo, adicionando aí a consciência, questiona-se como se pode passar destes três unos puros a algum tipo de multiplicidade sintética, isto é, para realizar-se um progresso. “Como se vê, Jacobi reconheceu de uma maneira muito determinada a inconsistência da abstração” (HEGEL, 1968, p. 88)¹⁸; de fato, permanecendo-se fixo e atado a estas abstrações, indiferente ao desdobramento da própria efetividade, parece-nos difícil compreender o verdadeiro movimento do real, e dever-se-ia questionar como é possível manter-se fixo a elas, movimento contrário de Jacobi que,

¹⁷ “[...] tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a outro, y es al mismo tempo el fin” (HEGEL, 1968, p. 87).

¹⁸ “Como se ve, Jacobi ha reconocido de una manera muy determinada la *inconsistencia* de la abstracción” (HEGEL, 1968, p. 88)

reconhecendo sua limitação, se agarra nelas com toda a força, chegando até mesmo a propor que devemos, como atividade filosófica, esforçar-nos a esquecer e ignorar tudo o que não for exatamente aqueles três unos a priori; e “Nesta pureza inteiramente abstrata da continuidade, vale dizer nesta indeterminação e vacuidade do representar, é indiferente chamar tal abstração espaço, ou puro intuir, ou puro pensar [...] Esta consciência surda, vazia, entendida como consciência, é o *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89).¹⁹

Estes filósofos acima mencionados, portanto, baseando-se num mesmo princípio de manter-se fiel a um dos lados da abstração, seja o Ser, como Parmênides, ou o Nada, como Jacobi, podem ser assim definidos: “O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio que: ‘o ser é apenas ser, o nada é apenas nada’, merece o nome de sistema da identidade” (HEGEL, 1968, p. 79).²⁰ Contra este princípio e as filosofias que nele se apoiam, depõe toda a realidade; tal qual no começo, onde afirmamos que em tudo encontrar-se-á o imediato e o mediato, Hegel aqui fará uma bela asserção: “[...] em nenhum lugar, nem no céu nem na terra, há algo que não contenha em si ambos, o ser e o nada” (HEGEL, 1968, p. 79)²¹, mas na sua determinação efetiva, como positividade e negatividade, o que veremos de maneira mais detida adiante.

Já dissemos: o começo do desenvolvimento lógico-ontológico de um pensar que se quer efetivo é o Devir, o vir-a-ser, como unidade real de duas determinações contrárias, Ser e Nada, que não se mantêm por si mesmas e se empurram para fora de si

¹⁹ “En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidade del representar, es indiferente llamar tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro pensar [...]. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89).

²⁰ “El punto de vista filosófico según el cual vale como principio que: ‘el ser es sólo ser, la nada es sólo nada’, merece el nombre de sistema de la identidad” (HEGEL, 1968, p. 79).

²¹ “[...] en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 79)

no seu contrário. Na verdade, precisamos aqui fazer uma diferenciação: o Devir é essa unidade desses dois momentos contrários constituído como um terceiro que não se resume a eles, mas de maneira que estão repousados neles mesmos, e realizando aquele movimento onde se arrancam de si em direção a seu outro, efetuam um transpassar: “*Transpassar* é a mesma coisa que devir; só que naquele [o Devir] os dois momentos, desde os quais se efetua o transpasso mútuo, são representados mais como repousando um fora do outro, e o transpassar como efetuando-se *entre* eles” (HEGEL, 1968, p. 86)²². Contudo, nesse transpassar ou passar mútuo entre si, deve-se enfatizar que não podem se destruir, ou então destruiria a própria unidade que constituem. Essa relação onde cada um só se mantém a partir do momento em que se relaciona com seu contrário tem duas direções: “Uma direção é o perecer; o ser transpassa ao nada, porém o nada é igualmente o oposto de si mesmo, o transpassar ao ser, o nascer. Este nascer é a outra direção: o nada transpassa ao ser, porém o ser, igualmente, se elimina a si mesmo, e é antes o transpassar ao nada, o perecer” (HEGEL, 1968, p. 97)²³. Porém, apesar de em cada momento, no perecer e no nascer, estar também intrínseco o seu outro, não entendemos esse movimento como uma concepção divina que no perecer nasceremos de novo, mas que não termina ali: podemos dizer que grandes personagens históricos adquiriram maior vitalidade na consciência humana depois da morte; no lado contrário, seguindo esta mesma linha, não é um niilismo dizer que já no nascimento está contido o perecimento, mas apenas o

²² “*Traspasar* es la misma cosa que devenir; sólo que en aquél [o Devir] los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspasso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose *entre* ellos” (HEGEL, 1968, p. 86).

²³ “Una dirección es el *perecer*; el ser traspassa a la nada, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*. Este nacer es la otra dirección; la nada traspassa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es el *perecer*” (HEGEL, 1968, p. 97).

reconhecimento de um limite para o desenvolvimento posto naquele nascer²⁴.

3 Ser determinado, ou o que devém

A verdade do Ser e do Nada é, portanto, o processo no qual se encontram, se sustentam e ao mesmo tempo se dissolvem um no outro, nas direções acima explicitadas, no Devir, ou, em outras palavras, é a supressunção²⁵ de ambos num momento ulterior que

²⁴ Engels (1820 – 1895) escreve uma bela passagem que talvez possa ilustrar nossa perspectiva quanto à relação dialética entre nascer e perecer, falando de Hegel e Schelling: “Two old friends of younger days, room mates at the Tübingen theological seminary, are after forty years meeting each other again face to face as opponents; one of them ten years dead but more alive than ever in his pupils [Hegel]; the other, as the latter say, intellectually dead for three decades, but now suddenly claiming for himself the full power and authority of life [Schelling] [grifo nosso]” [“Dois velhos amigos da juventude, colegas de quarto no seminário teológico de Tübingen, estão quarenta anos depois encontrando-se novamente face a face como oponentes; um deles morto há dez anos mas mais vivo do que nunca nos seus pupilos [Hegel]; o outro, como já dito, morto intelectualmente por três décadas, mas agora de repente clamando para ele mesmo todo o poder e autoridade da vida [Schelling] [grifo nosso]”] (ENGELS, apud BLUNDEN, s/d).

²⁵ O “suprassumir” foi o termo utilizado para traduzir o famoso “*aufheben*” em português. Como Hegel ele mesmo coloca, o *aufheben* tem a característica impar de significações contraditórias entre si, o que não encontramos na nossa língua: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” [“A palavra *Aufheben* [eliminar] tem no idioma [alemão] um duplo sentido: significa tanto a ideia de conservar, *manter*, como, ao mesmo tempo, a de fazer cessar, *pôr fim*”] (HEGEL, 1968, p. 97), e cabe perfeitamente no desdobramento de Hegel no que o atual do desenrolar ao mesmo tempo cessa e conserva seus momentos anteriores, como ele colocará, por exemplo, em evidência, na História da Filosofia como um conversar e eliminar milenar de pensamentos entre si. O termo em português trata-se de um neologismo e o entenderemos nesse trabalho como contendo “em si *supra* (elevar, ir além, ultrapassar) + *assumir* (conservar, manter para si) + *sumir* (negar, desaparecer)” (MORAES, 2003, p. 105), havendo então as referências positivas, negativas e de desenvolvimento ulterior citadas por Hegel. Contudo, deve-se notar que a tradução do verbo substantivado *Aufhebung* em “suprassunção”, como feito na literatura brasileira, e algumas conjugações, como “suprassume” acaba por não conter a referência negativa do “sumir” posta por Alfredo Moraes, mas que fazemos explicitar nesta nota. A tradução inglesa em “sublevate” (sublevar) não nos parece conter essa riqueza de sentidos do neologismo adotado na literatura portuguesa, e tampouco o “suppression” (supressão) da tradução francesa de Jankélévitch. Para além disso, colocamos aqui, e se pode ver na citação da tradução argentina, que Augusta e Rodolfo Mondolfo não têm a mesma preocupação de criar um neologismo para traduzir os termos “*aufheben*” e “*Aufhebung*”, e, nas citações em que aparecer o seu “eliminar”, não traduziremos para português com o “suprassumir” e suas conjugações, para manter às claras a opção dos tradutores argentinos e na tentativa de modificar o mínimo possível seu texto.

os conserva e impele adiante de si mesmos. Mas o Devir devém, através dele, há o nascimento e o perecimento, e como tal, “[...] *alguma coisa* deve estar vindo-a-ser, então tudo é um ser determinado, não alguma abstração ou apenas um fluxo, mas um ser determinado [...] ou: Tudo é *alguma coisa*”²⁶ (BLUNDEN, s/d, p. 47-48). Desta maneira, é o existente, aquilo que, já dissemos, contém em si o Ser e o Nada, como positivo e negativo, e não há nada que não se constitua assim na realidade, mas os contém como um imediato, pois cada ser que devém é uno nele mesmo, é um ser determinado, e aí reside sua diferença para com seus momentos indeterminados anteriores, de maneira que mesmo em sendo um uno imediato, possui aqui, ao menos a determinação como resultado do Devir.

A determinação, que diferencia esse âmbito do lógico-ontológico, entendida “[...] como determinação existente, é a qualidade, algo totalmente simples, imediato”²⁷ (HEGEL, 1968, p. 101). A qualidade é o que torna o ser um determinado, isto é, o que o faz ser o que ele é no meio do progresso do Devir, do qual é resultado mas não o fim; contudo, a qualidade não é uma abstração puramente positiva, ou então não seria o bastante para colocar-se num ser que se diferencia exatamente dessa determinação do Ser puro, e portanto, como “tudo que há entre o céu e a terra”, possui também a negatividade em si, isto é, o limite: é “[...] somente [...] quando se limita ao ser mediante uma determinação ou qualidade: a de ser azul e não de outra cor, a de ser uma casa e não outra coisa” (NICOLAU, 2010, p. 70). A qualidade, portanto, é aquilo que faz com que a coisa seja o que ela é de fato: que o ser humano seja bípede, com uma coluna vertebral, dedos opositores na mão, etc., ao mesmo tempo em que

²⁶ “[...] *something* must be becoming, so everything is a determinate being, not some abstraction or just a flow, but a determinate being [...] or: ‘Everything is *some thing*’ (BLUNDEN, s/d, p. 47-48)

²⁷ “[...] como determinación existente, es la cualidad, algo totalmente simple, inmediato” (HEGEL, 1968, p. 101).

o limita a ser aquilo, pois o ser humano não pode ser entendido como tal enquanto desvertebrado, ou sem outra de suas qualidades.

A própria existência determinada é mais ampla do que uma qualidade se a tomarmos “particularmente”, quase que atomizada mas é ela mesma, a existência, qualidade, no sentido de ser um real e efetivo que devém, e possui portanto uma determinação positiva como tal ao mesmo tempo em que possui um negativo, que é o limite; mas seu limite, ou se assim podemos dizer, sua diferença consigo mesmo, mas também sua própria identidade, e deste modo se suprassume: “A realidade contém ela mesma a negação, é uma existência, não um ser indeterminado, abstrato. Igualmente também a negação é uma existência, e não esse nada que deve ser abstrato”²⁸ (HEGEL, 1968, p. 104). Sua suprassunção, seu reconhecimento do negativo como seu próprio existente, tal qual o positivo, realiza uma reconciliação consigo da existência, uma mediação da coisa com ela mesma, e desta maneira ela é o algo, um existente.

Como um existente, se coloca em relação com outro existente, necessariamente, e nesta relação imediata é indiferente qual se chama algo e qual se chama outro, sendo praticamente uma determinação extrínseca e temporal: algo é o que assim identificamos primeiro, o outro, segundo; mas “Se chamamos *A* a um ser determinado, e *B* ao outro, em primeiro lugar *B* se encontra determinado como o outro. Mas igualmente *A* é o outro de *B*”²⁹ (HEGEL, 1968, p. 106), e a diferença de ambos recai num âmbito exterior a eles mesmos pois são ambos e ao mesmo tempo, algo de si e outro do outro. Contudo, assim como determinamos o algo e o ser determinado, isto é, colocamos como o Devir devém

²⁸ “La realidad contiene ella misma la negación, es una existencia, no el ser indeterminado, abstracto. Igualmente también la negación es una existencia, y no esa nada que debe ser abstracta” (HEGEL, 1968, p. 104).

²⁹ “Si llamamos *A* a un ser determinado, y *B* al otro, en primer lugar *B* se halla determinado como el otro. Pero igualmente *A* es el otro de *B*” (HEGEL, 1968, p. 106).

neles, também devemos fazê-lo com o próprio outro como determinação lógica-ontológica, pois ela não pode simplesmente identificar-se abstratamente com sua oposição. “O outro por si é o outro em si mesmo, e com isso o outro de si mesmo, e assim o outro do outro – portanto o absolutamente desigual em si, que se nega e *se modifica* a si mesmo”³⁰ (HEGEL, 1968, p. 107), é uma determinação completamente inquieta em-si, que por isso se transforma e se produz em outro, mas que é, por isso mesmo, ele mesmo, de maneira que possamos entendê-lo também como uma reconciliação consigo, isto é, de maneira a reconhecer-se como o que é na sua autoprodução de um outro. Desta maneira, sendo ambos, algo e outro, um e seu oposto em-si mesmo, eles são, ao mesmo tempo, a reconciliação imediata consigo do algo e sua autoprodução do outro que é ele mesmo.

Contudo, existem dois momentos distintos nessa relação do algo para um outro diferente dele, que porém é também um algo e tem para o “primeiro” algo a mesma relação; esse primeiro, ou aquele ao qual, nessa relação, se refere ao algo como “primeiro”, ao voltar-se a si “[...] *contra* sua referência a outro, como igualdade consigo contra sua desigualdade [...] é ser-em-si”³¹ (HEGEL, 1968, p. 107). Esse ser-em-si pode ser considerado também, numa analogia do próprio Hegel, como a semente ou o germe de algo, que contém sua totalidade a desdobrar-se, mas numa simplicidade nele mesmo: “[...] é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade” (HEGEL, 2006, p. 84). Contudo, nessa relação que pode parecer ensimesmada, é possível confundir-se o algo com o ser: “Essa mediação consigo, que é o algo em si, não tem nenhuma

³⁰ “Lo otro por sí es lo otro en sí mismo, y con esto o otro de sí mismo, y así lo otro de lo otro – por lo tanto lo absolutamente desigual en sí, que se niega y *se cambia* a sí mismo” (HEGEL, 1968, p. 107).

³¹ “[...] *contra* su referencia a otro, como igualdad consigo contra su desigualdad [...] es ser-en-sí” (HEGEL, 1968, p. 107).

determinação concreta de seus aspectos [...]; deste modo, recai na simples unidade que é o ser”³² (HEGEL, 1968, p. 105), neste retorno a si, se tomado de maneira isolada, lhe faltam determinações, assim como com o Ser puro no qual iniciamos esta investigação.

Mas essa não é a verdade do seu momento: o ser-em-si é o retorno a si do algo, que é um ser determinado, um ser que, mais uma vez, como tudo que há, é um simples em-si mas possui, de maneira imanente e imediata, a referência ao Ser e também ao Nada como determinados, positivo e negativo, pois é o seu desenvolvimento ulterior, através do Devir. Desta maneira, podemos entender com Hegel, que o seu retorno a si mesmo seja seu aspecto positivo, enquanto sua relação com aquilo que ele mesmo não é, seu ser-outro, é sua negatividade, aquela que o retira desse âmbito ensimesmado: “Se encontra, pois, *em relação* com seu ser outro; porém não é puramente seu ser outro. O ser outro está ao mesmo tempo contido nele, e todavia ao mesmo tempo *separado* dele; é um *ser-para-outro*”³³ (HEGEL, 1968, p. 107), e essa ênfase do autor deve ser enfatizada por nós: na sua relação com o outro, o ser-em-si não se destrói enquanto relação consigo, nem “absorve” o outro de maneira a sê-lo por inteiro, mas mantém-se entre eles a oposição, caso contrário, mais uma vez, retornaríamos ao início do desdobramento lógico-ontológico. Há ainda, nessa relação entre o algo no seu retorno a si como ser-em-si e na sua relação com seu outro, como ser-para-outro, uma unidade, na qual ele é “[...] nele o mesmo que ele é em si, e, viceversa, que seja também em si o que é como ser-para-outro”³⁴

³² “Esta mediación consigo, que es el algo en sí, no tiene ninguna determinación concreta de sus aspectos[...]; de este modo se derrumba en la simple unidad que es el ser” (HEGEL, 1968, p. 105).

³³ “Se halla, pues, *en relación* con su ser otro; pero no es puramente su ser otro. El ser otro esta al mismo tiempo contenido en él, y sin embargo al mismo tiempo *separado* de él; es un *ser-para-otro*” (HEGEL, 1968, p. 107).

³⁴ “[...]en él lo mismo que él es en sí, y, viceversa, que sea también en sí lo que es como ser-para-otro” (HEGEL, 1968, p. 108).

(HEGEL, 1968, p. 108), o que significa dizer que, apesar da sua simplicidade, ele é um existente, ele é nele mesmo o que é em-si e como para-outro, e não como uma divergência a estes momentos; é, na verdade, sua unidade suprassumida, que retorna, porém, à simplicidade da qualidade, agora como destinação³⁵.

A destinação do ser-em-si é colocar-se nele mesmo na sua plenitude de determinações: “A *destinação do homem* consiste na razão que pensa [...]. Porém o pensamento está também *nele*; o homem mesmo é pensamento, *existe* como pensante” (HEGEL,

³⁵ Até aqui, colocamos o termo “determinação” sem maiores confusões, mas a partir desse momento, da constituição do ser-em-si e do ser-para-outro numa unidade onde ele é nele o que é em-si, há uma dificuldade. Nas traduções portuguesas, costumeiramente se vê “determinidade” para a tradução do alemão “*Bestimmtheit*”, configurando-se em mais um neologismo, que pode significar aquilo pelo qual uma coisa é determinada ou pode ser determinada, como o fato de uma faca ter corte ou de facas terem corte; até aqui, utilizamos, na verdade, “determinação” para este fim. Já o “*Bestimmung*” pode ser entendido como o processo de dar uma “determinidade” a algo ou o resultado disso, e nesse último caso, se torna difícil distingui-lo do “*Bestimmtheit*”. Mas o “*Bestimmung*” tem ainda outro significado, tornando-o mais ambíguo: o de destino, vocação, aquilo para o qual algo está destinado, o seu propósito e vocação, como, no próprio exemplo do Hegel, a racionalidade no caso humano; lembremos que o “*Bestimmtheit*” também é aquilo pelo qual algo pode ser determinado, como seu propósito, sua vocação. No português, costuma-se ver a tradução de “*Bestimmtheit*” e “*Bestimmung*” em “determinidade” e “determinação”, respectivamente, apesar de que na tradução brasileira da *Ciência da Lógica* (2016) aparece uma nota de rodapé colocando a possibilidade da segunda interpretação de “*Bestimmung*”. A tradução argentina, que seguimos nesse texto, traduz os mesmos termos por “*determinación*” e “*destinación*”. A tradução inglesa se assemelha mais à da nossa língua, traduzindo por “*determinateness*” e “*determination*”, utilizando-se em ambos os casos, no português e no inglês, os sufixos de substantivos abstratos para o “*Bestimmtheit*”, mas também coloca em nota de rodapé as demais possibilidades de tradução e entendimento do “*Bestimmung*”. A tradução francesa de Jankélévitch, por sua vez, traduz o “*Bestimmtheit*” por “*état défini*” e o “*Bestimmung*” por “*détermination*”; o “*détermination*” se assemelha mais uma vez ao português e ao inglês, enquanto o “*état défini*” é extremamente distinto das demais, e parece hipostasiar o determinado num estado, algo que nos parece afastar a compreensão hegeliana; contudo, a tradução não contém qualquer tipo de nota explicitando a ambiguidade do “*Bestimmung*”. Ainda em tempo: os tradutores da versão argentina criticam duramente a tradução francesa de Jankélévitch, e de fato ela parece uma tentativa de tornar a obra de Hegel mais simples (na nota 29 deste trabalho colocamos outra problemática desta tradução), o que faz perder sua própria profundidade, e desta maneira concordamos com os tradutores argentinos. Entendemos, assim, que não há tradução fácil e impassível de causar confusão no leitor, mas tendo em vista a proximidade no próprio português entre “determinidade” e “determinação”, tal qual pode acontecer no alemão (e, nos parece, a ambiguidade de Hegel é proposital), escolheremos aqui a distinção feita por Augusta e Rodolfo Mondolfo, pois parece-nos deixar mais clara a diferenciação entre os termos.

1968, p. 110-111)³⁶, de maneira que é assim também concreto, isto é, existe segundo suas determinações, mas como se refere ao ser-em-si, sua destinação é apenas seu dever ser, isto é, aquilo que deve ser realizado por suas determinações verdadeiras, de certa maneira em oposição à concretude exterior que atingiu este ser-em-si, ou em outras palavras, o seu ser-para-outro que não deixa de ser também determinação sua, mas deste modo como oposta à destinação: “Aquilo que o algo tem nele, se divide deste modo, e por este lado é uma existência exterior do algo, que é também *seu* existir, porém não pertence ao seu ser-em-si. –A determinação desta maneira é uma *constituição*” (HEGEL, 1968, p. 111).³⁷ Mas aqui está posta uma contradição: a destinação é a determinação verdadeira, afirmativa do ser-em-si, mas como referente apenas a este em-si, lhe é apenas um dever ser, ou seja, um outro, que não é ele mesmo, ao mesmo tempo em que as determinações como ser-para-outro, apesar de serem nele, lhe são extrínsecas, o constituindo enquanto o que é, e desta maneira não é apenas um outro, senão um que se refere a si: “[...] deste modo é um ser determinado que *se refere a si*, e portanto um ser-em-si com uma determinação, em conclusão uma *destinação*” (HEGEL, 1968, p.112).³⁸ Temos aí uma relação contraditória no ser existente, isto é, o de se constituir extrinsecamente, mas como tal, existir e por isso ser também afirmativo e possuir uma destinação, e o de possuir em-si essa destinação como um não-realizado a se realizar, sendo-lhe um outro. Porém, lembremos que a determinação do outro é, primeiramente, extrínseca a ele mesmo, pois o é apenas se determinarmos que há um algo “anterior” a ele, e pensá-lo (o

³⁶ “La *destinación del hombre* consiste en la razón que piensa [...]. Pero el pensamiento está también en él; el hombre mismo es pensamiento, *existe* como pensante” (HEGEL, 1968, p. 110-111).

³⁷ “Aquel que el algo tiene en él, se divide de este modo, y por este lado es una existencia exterior del algo, que es también *su* existir, pero no pertenece a su ser-en-sí. –La determinación de esta manera es una *constitución*” (HEGEL, 1968, p. 111).

³⁸ “[...] de este modo es un ser determinado *que se refiere a sí*, y por lo tanto un ser-en-sí con una determinación, en conclusión una *destinación*” (HEGEL, 1968, p. 112).

outro) de maneira isolada, como já vimos, significa dizer que ele é exatamente o mais estranho ao seu em-si, isto é, à sua própria imanência, pois assim ele é o outro de si mesmo, e não torna-se muito claro como pode o ser-para-outro, na sua constituição necessariamente extrínseca, referir-se a si mesmo e ver-se assim como determinação afirmativa e como um em-si, se o contrário disso é o que determina a característica do outro. Poder-se-ia dizer que o em-si contém a referência no seu próprio seio ao outro, e portanto não “saímos” dele nessa constituição, por ser sua negação para realizar o retorno a si, mas lembremos que essa relação só é quando se coloca como ser-para-outro, não à toa, sem esse seu pôr-se para o outro, o ser-em-si se assemelha à vacuidade do Ser puro; a dificuldade de compreender esse retorno a si do que é estranho em si mesmo permanece.

Mas parece algo vital no pensamento hegeliano; é através da contradição e dificuldade de distinção entre a destinação e a constituição que “[...] o algo se refere ao outro a *partir de si mesmo*, porque o ser-outro se encontra posto nele como seu próprio momento” (HEGEL, 1968, p. 112)³⁹, momento seu como negação, isto é, como negação do outro como momento exterior a si. Porém, vimos que para realizar esse movimento, parecia-nos necessário já no ser-em-si a referência ao seu ser-para-outro, que só é possível através da contradição entre seu dever ser e sua constituição extrínseca, e é nele, isto é, no em-si, um pressuposto, a ser realizado no momento seguinte. Essas questões serão problematizadas adiante, neste trabalho; neste momento, detenhamo-nos no desenrolar da própria obra hegeliana.

Esse momento do desenvolvimento lógico-ontológico, isto é, do ser-em-si que tem a referência ao outro como momento interno seu, através da contradição da determinação exterior extrínseca e da determinação interna que deve ser, é uma

³⁹ “[...] el algo se refiere al otro a *partir de sí mismo*, porque el ser-otro se halla puesto en él como su propio momento” (HEGEL, 1968, p. 112).

existência determinada, e por isso possui um limite: “O algo portanto é uma existência imediata que se refere a si mesma, e tem um término antes como contra o outro: este término é o não-ser do outro, não do algo mesmo; o algo limita nele a seu outro” (HEGEL, 1968, p. 113)⁴⁰; desta maneira, pode parecer que o limite se refere ao outro, mas como ele, nele mesmo enquanto existente, é um algo, e só em outro se é o B de um A, isto é, se é o segundo de um primeiro assim determinado extrinsecamente, então o limite é um “autolimites” do algo de maneira geral. Essa é a característica da determinação qualitativa: ser, ao mesmo tempo, o existente daquilo que é determinado e também seu limite, seu aspecto negativo.

Aqui temos mais uma contradição: o algo só é enquanto esse algo está no limite, que é, porém, um autolimites colocado; sem esse término, seria indistinto com seu outro, uma existência geral e de certa forma vazia, mas aí então temos duas determinações tanto do algo como do outro: de que são existentes e que são limitados enquanto tais, e isso significa o seguinte: “[...] que o algo tem sua existência somente no término e que, tanto o término como o existir imediato são ambos ao mesmo tempo o negativo um do outro, o algo, que existe apenas no seu término, se separa dessa vez de si mesmo e assinala além de si mesmo ao seu não-ser” (HEGEL, 1968, p. 114).⁴¹ O fato desse limite impelir o algo adiante tem, por um lado, o sentido de fazê-lo como princípio do seu momento ulterior, tal qual o ponto é o princípio da linha, a linha da superfície, etc., ao mesmo tempo em que é sua realidade nesse limite, isto é, o ponto é ponto, reconhecido como tal, quando surge a linha, e, por outro lado, “[...] consiste na inquietude do algo em

⁴⁰ “El algo por lo tanto es una inmediata existencia que se refiere a sí misma, y tiene un término ante todo como en contra de otro: este término es el no-ser del otro, no del algo mismo; el algo limita en él a su otro” (HEGEL, 1968, p. 113).

⁴¹ “[...] que el algo tiene su existencia sólo en el término y que, en tanto el término y el inmediato existir son ambos al mismo tiempo lo negativo el uno del otro, el algo, que existe sólo en su término, se separa a la vez de sí mismo y señala allende sí mismo hacia su no-ser” (HEGEL, 1968, p. 114).

seu término, onde é imanente, vale dizer, consiste em ser ele a contradição que o impulsiona além de si mesmo” (HEGEL, 1968, p. 114).⁴² O fato de ser no seu limite, que é um autolimite, significa que ali se encontra também numa contradição que o empurra adiante de si, dessa sua finitude mesma.

4 Finitude e Infinitude

Um ser limitado é invariavelmente um ser finito. Já dizíamos antes, no nascer de um ser determinado que desenvolver-se-á ulteriormente e será compreendido como um ser constituído de qualidades existentes nele e outras em-si, isto é, como seu propósito ainda não realizado, está ao mesmo tempo o seu contrário, isto é, seu perecimento, e desta maneira, ao mesmo tempo em que se constitui como um dever ser, ou seja, como aquilo que ele não é, até um momento onde se limita, onde não é seu outro, se nega a si mesmo, e eles, estes seres determinados, “Existem (são), porém a verdade deste existir (ser) é seu *fim*. O finito não somente se transforma, como algo em geral, senão que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115)⁴³; contudo, tal negatividade a si consigo mesmo tampouco equivale-se ao Nada abstrato, pois o ser finito é um existente, que deixará de sê-lo; o Nada nunca foi. Mas também, por ser a negatividade extrema do ser determinado, diferentemente do limite, que se deixa relacionar-se com seu oposto, isto é, com seu além – como dissemos, um ser no seu limite, ao mesmo tempo em que se realiza como o que é, também se sente inquieto por reconhecê-lo como um autolimite que pode ser transposto –, esta finitude “Se encontrar portanto como inseparável de seu nada, e por esta via toda conciliação com seu

⁴² “[...] consiste en la inquietud del algo en su término, donde es inmanente, vale decir, consiste en ser él la *contradicción* que lo impulsa allende sí mismo” (HEGEL, 1968, p. 114).

⁴³ “*Existen (son)*, pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115).

outro, isto é, com o afirmativo, se vê impedida” (HEGEL, 1968, p. 116)⁴⁴, e portanto a própria finitude não realiza o transpasso ao seu outro, ao infinito; em o não fazendo, é ele próprio imutável, ou em outras palavras, é o eterno. Mas assim, mais uma vez, se assemelha ao Nada abstrato e puro, o qual porém já fora nele suprassumido, e é uma contradição que deve resolver-se sem recair numa abstração plena; esta contradição, nomeadamente, é a do eterno perecimento da finitude, e começa a ser resolvida através daquela inquietude que impele o ser, ou ainda o pensar, adiante da sua própria limitação.

Se está, porém, adiante, então não é ainda, é como o propósito do ser determinado, isto é, é o dever ser do finito, ou tem para com ele uma relação negativa, e possui ele mesmo um limite – neste caso, por exemplo, o de ainda não ser –: “[...] o dever ser é o ser que está mais além do limite; o término se encontra eliminado nele, [...] [porém] no dever ser está do mesmo modo o limite como limite” (HEGEL, 1968, p. 119)⁴⁵. Se podemos dizer, para talvez tornar a coisa mais clara, podemos falar em dois limites: um primeiro, que é a fonte da inquietude do ser consigo e o remete a um dever ser além desse primeiro limite que, porém, ao ser transposto como um ser finito, se coloca um novo limite, num segundo momento: “Trata-se apenas de um avançar constante, onde um limite é posto e ultrapassado sucessivamente, sem o alento de um fim alcançável” (BARBIERI, 2012, p. 60), e este movimento é o infinito, o contrário e oposto do finito, entendido como um progresso, e desta maneira o infinito é um existente.

Mas sua conquista para existir, através do finito, assim compreendida de maneira imediata torna-o um oposto ao finito, e como tal uma outra unilateralidade diante dela, e

⁴⁴ “Se halla por lo tanto puesto como inseparable de su nada, y por esta vía toda conciliación con su otro, esto es, con lo afirmativo, se ve impedida” (HEGEL, 1968, p. 116).

⁴⁵ “[...] el deber ser es el ser que está más allá del límite; el término se halla eliminado en él, [...] [porém] en el deber ser está del mismo modo el límite como límite” (HEGEL, 1968, p. 119).

o finito, segundo esta determinação, está em oposição ao infinito como *existência real*; assim estão eles em uma *relação* qualitativa como *permanecendo* um fora do outro. [...] Contra o finito [...] o infinito é o vazio indeterminado, o mais além do finito, que não tem seu ser-em-si em uma existência que seja uma existência determinada (HEGEL, 1968, p. 123)⁴⁶;

O infinito assim compreendido é o dever ser do finito, ou seja, é ele mesmo um finito, mas mais ainda, é um finito como vazio de determinações que deve ser preenchido, pois é apenas o além das limitações do finito que, transpondo-as ao negá-las, se põe novamente como algo em-si em relação a outro que está para além de si: “O processo de seu transpassar tem a seguinte forma detalhada: Mais além do finito se transpassa ao infinito. Este transpassar aparece como uma operação extrínseca. Neste vazio que está além do finito o que nasce? Que é o positivo ali?” (HEGEL, 1968, p. 125)⁴⁷. Desta maneira, é um infinito finito, e aquela primeira determinação do finito em oposição ao infinito, isto é, de ser a existência perante a esta vacuidade, se mantém. Mas vimos também a contradição da finitude como existente, isto é, de ser ao mesmo tempo um perecimento e um eterno perecer, que lhe põe em relação a uma infinitude que, surgindo momentaneamente como um além, um dever ser, é um infinito finito; “Deste modo [finito e infinito] são *inseparáveis*, enquanto cada um é ele mesmo e por sua própria destinação significa o pôr a seu outro” (HEGEL, 1968, p. 125)⁴⁸.

⁴⁶ “Lo finito, según esta determinación, está en oposición al infinito como *existencia real*; así están ellos en una *relación* cualitativa como *permaneciendo* el uno fuera del otro. [...] Contra lo finito [...] el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una existencia que sea una existencia determinada” (HEGEL, 1968, p. 123).

⁴⁷ “El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: más allá de lo finito se traspassa en el infinito. Este traspasar aparece como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿qué es lo positivo allí?” (HEGEL, 1968, p. 125).

⁴⁸ “De este modo [finito e infinito] son *inseparables*, en cuanto cada uno en él mismo y por su propia destinación significa el poner a su otro” (HEGEL, 1968, p. 125).

Porém, ainda que problemático, o progresso infinito ou má infinitude contém a verdade dessa relação, mas ainda em-si, isto é, em germe, não realizada. Esse progresso é representando como um transpassar de um em outro, mas de maneira tal que um se determine pelo outro, que constitui seu caráter de serem inseparáveis; ora, o que é o finito nesta relação? Aquilo que está aquém ao infinito, e este, por sua vez, é o que está além dele. Desta maneira, ao mesmo tempo em que os representa como cisão, coloca em cada um a determinação, de maneira imanente, do seu outro: “O infinito e o finito, segundo a *relação* recíproca entre ambos [...] contêm deste modo seu outro em sua própria determinação, assim como cada um tomado *por si*, considerado *em si* mesmo, tem a seu outro situado como seu próprio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128)⁴⁹. Contudo, apesar de conter cada um a referência ao seu outro em si mesmo, de maneira que seja também a negação de si – um finito que, através da determinação de um além de si, realiza sempre esse transpassar, é um infinito, e um infinito, considerado apenas como esse dever ser, torna-se um finito, um limitado –, não se eliminam reciprocamente, mas mantêm-se na sua diferença e é cada um o retorno a si pela negação do seu outro de si que lhe é contido, de maneira que não se possa, como em nenhum momento até aqui, colocar primazia de um momento sobre o outro: “os momentos do finito, do natural e do humano são cuidadosamente apresentados para que se perceba aí o desenrolar do ser ciente de si. Os momentos do finito, do natural e do humano são momentos do infinito e não somente momentos para o infinito” (NOVELLI, 2016, p. 140) e igualmente o infinito “[...] é um ser, porém não carente de determinação, abstrato, porque se encontra posto como negando a negação. [...]

⁴⁹ “El infinito y lo finito, según la *relación* recíproca entre ambos [...] contienen de este modo su otro en su propia determinación, así como cada uno tomado *por sí*, considerado *en sí* mismo, tiene a su otro situado en él como su propio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128).

Existe e existe aqui, presente, atual” (HEGEL, 1968, p. 131)⁵⁰, ou seja, se realiza também na finitude, como momento seu, não um momento para converter-se nele, mas para ser o real, e aliás a verdadeira realidade nesta unidade recíproca entre o finito e limitado e infinito e ilimitado.

Podemos dizer, portanto, que o ser limitado, ou o que é em-si, é uma finitude que contém nela mesma sua referência a seu contrário, a infinitude, a qual, igualmente, contém nela sua referência ao finito e, portanto, ambos são recíprocos e dependem um do outro para serem o que são, ao mesmo tempo em que são independentes pois cada um possui também a si mesmo como determinado e determinação. O infinito que se refere a si e contém o finito como momento seu é o ser-para-si: é aquele que “[...] saiu mais além do limite, mais além do seu próprio ser outro, de modo que, enquanto é esta negação, é o retorno infinito em si” (HEGEL, 1968, p. 140)⁵¹; desta maneira, mais do que o progresso infinito ao outro como dever ser, é sua negação, mas como este mesmo é uma negação ao ser-em-si, pois é apenas aquilo que ele não é, ou é seu dever ser, esta negação opera-se sobre outra, é negação da negação e é ela mesma uma afirmação, a daquilo que é já em si, como “[...] qualidade consumada” (HEGEL, 2012, § 96), isto é, realizada. Hegel usará dois exemplos que de certa maneira se encontram para identificar esse ser-para-si: é a autoconsciência como retorno a si da consciência que tem do outro com o qual se relaciona (HEGEL, 1968) e/ou o Eu, como expressão infinita da negação da negatividade do não-Eu (HEGEL, 2012). O importante aqui é notar como significa um retorno a si, e que de certa maneira o faz um imediato, mas que não recai, nem mesmo como possibilidade, na indeterminação, como acontece no retorno do algo a si frente a seu

⁵⁰ “[...] es un ser, pero no carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como negando la negación. [...] *Existe y existe aquí*, presente, actual” (HEGEL, 1968, p. 131).

⁵¹ “[...] se ha salido más allá del límite, más allá de su propio ser otro, de modo que, en cuanto es esta negación, es el retorno infinito en sí” (HEGEL, 1968, p. 140).

limite, pois aqui ainda opera uma negação simples, enquanto no retorno a si do que já é para-si, do que já está como realizado enquanto o que é de fato, é uma negação desta negação simples mesma, ou melhor, negação de um algo ensimesmado frente a um dever ser que, como dever ser, nunca é alcançado, ainda que seja sua destinação; e só o é quando compreendido não como um além do limite, mas como um limite e um outro imanente a ele, que o realiza nele mesmo.

5 Do problema neste desdobramento lógico-ontológico

Se realizarmos uma recapitulação ao melhor estilo hegeliano, poderíamos dizer que começamos, nesta investigação das regras e leis do pensar, num desenvolvimento que o leva a se identificar com as regras e leis da própria realidade, na suprassunção da cisão sujeito-objeto operada na *Fenomenologia do Espírito* (2001) e pressuposta aqui, de um começo, como todos, imediato, e o mais imediato é o Ser, que nesta sua imediatez e indeterminação mesma é indiferente ao seu contrário, o Nada, e só recupera seu próprio sentido nesta relação, que se configura como um Devir que perpassa de um para outro, como nascer e perecer. O que nasce é o ser determinado ou ser-aí, como determinado pelo que é, por sua qualidade, que ao mesmo tempo o limita e, nessa positividade e negatividade existente como reconhecida é um algo frente a outro e, de frente a este outro, retorna a si como um ser-em-si que pode ser identificado com o ser puro do início, não fosse por ser seu resultado e por conter ele mesmo, de maneira imanente, seu dever ser ou destinação que, por isso, lhe é negativo, frente a uma existência aparentemente contingente, mas real e efetiva, não apenas como dever ser, que é sua constituição, contendo assim na sua imanência sua referência ao outro, pelo qual reconhece-o como um limite posto por ele mesmo, ou um autolimitado, no qual está inquieto por ser nele e por poder ser além dele, pois assim se configura apenas como uma inquieta finitude

que, relacionando-se com o que está além de si mesmo (pois reconhece seu próprio limite como não-limite), o infinito, busca-o, mas como dever ser, um além, e assim apenas o torna outro finito, ao passo que, quando reconhece conter já em si a referência e a determinação desse infinito, e não apenas num além de si, realiza-o nele mesmo e é um infinito que contém o finito como momento.

Contudo, não nos parece que esse desdobramento acontece sem ocorrer em maiores problemas, apesar de concordarmos com boa parte, se não toda ela, da contra argumentação de Hegel a quem se opõe à visão dialética lógico-ontológica. De início, podemos colocar o problema de uma Filosofia que se quer sem pressupostos, como dito no §1 da *Enciclopédia* (2012) começar pressupondo todo o desenrolar da investigação da *Fenomenologia* (2001) ou da história da consciência no seu reconhecimento de si, e não concordamos aqui com Christian Iber (2017)⁵², que afirma ser esse um pressuposto genético e não lógico-validativo; como dissemos, a Ciência da Lógica é a ciência das regras do pensar, mas que se identifica com as regras das coisas e da própria existência, o que só é possível se aceitarmos e entendermos a suprassunção da cisão sujeito-objeto, realizada na *Fenomenologia* como momento da autoconsciência, por se ver no objeto e vê-lo nela, e então, se é genético no sentido de ser de onde se parte para começar, é uma gênese que valida esse desenvolvimento ulterior que parte dela.

Ainda outro problema que encontramos é no momento da destinação e da constituição do Ser determinado ou ser-aí, no qual o primeiro se configura como sua afirmação mas apenas como dever ser, e portanto como outro, e a constituição como um ser-para-outro negativo que, porém, já é como real e existente, o que ocasionaria um retorno a si, ao seu interior, o que levaria o próprio outro ao seio do algo e do em-si, de maneira que a partir de então

⁵² Na mesma palestra em que profere isto, Christian Iber afirmou ainda outro pressuposto da filosofia hegeliana, que não será tratado aqui: o idealismo, isto é, a conformação da realidade segundo o pensar.

pode se referir a este outro como imanente; contudo na medida em que sua constituição se lhe apresenta como ser-para-outro, e o outro é a inquietude que impossibilita um retorno a si, como pode fazê-lo aqui através da constituição, que é um outro do ser-em-si? A imanência do outro aqui deve também ser pressuposta de maneira a realizá-la, e mais uma vez encontramos um pressuposto numa Filosofia sem pressupostos.

Por fim, podemos pensar ainda outro problema, de certa maneira decorrente do anterior: vimos como o desenvolvimento do Algo que retorna a si e se reconhece como Ser-em-si se desdobra, inicialmente numa relação com seu Outro, que se constituirá como Finito novamente em relação oposta a um outro, como Infinito, e então reconhecer-se-á como momentos imanentes um do outro; Hegel assim resume bem esse desdobrar-se: “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como verdade em lugar da flor” (HEGEL, 2001, §2), num movimento de autonegação até atingir a negação da negação, isto é, uma afirmação que não pode recair na abstração do início imediato, que é o Ser-para-si.

Mas, aquela imanência do outro no algo pressuposta anteriormente possibilita que a seguinte afirmação seja feita: o Ser-em-si “Estabelece para si um objectivo, tem uma restrição, um termo, mas um termo antes determinado, não casual [...]. Por conseguinte, o germe tem como fim produzir-se a si mesmo, retornar novamente a si” (HEGEL, 2006, p.89), de maneira que se dá sua própria destinação, se constitui, se limita, se produz e retorna a si mesmo apenas por suas forças, pois o outro, a força que opera esta negação de um momento incompleto, lhe está imanente desde sua constituição. Porém, vimos também que esta imanência é um pressuposto para que se torne um posto: deve, num certo momento, o outro ser capaz e um retorno a si, o que anteriormente fora negado por Hegel, para que nesse retorno a si possibilite a referência em-si mesmo ao outro. Esse outro parece-

nos, em certo momento do desdobramento, menos necessário do que se pontua; de certo que o Ser-em-si “é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém certamente em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade” (HEGEL, 2006, p.84), isto é, que nele já contenha todas as determinações ulteriores a efetivarem-se na sua realidade, mas apenas como um simples e de certa maneira imediato, como, no próprio exemplo de Hegel, a semente de uma flor já contém nela o seu todo, como não desenvolvido. Mas poderia a semente desenvolver-se sem o solo, isto é, seu outro? E mais ainda: seria ela capaz de colocar-se, já no seu em-si, sua destinação, isto é, aquilo para o qual deve rumar, se ainda não é?

Se se coloca o seu próprio desenvolvimento no todo, então este, porquanto não se torna para-si (que é o fim deste progresso) lhe é não só um dever ser, mas um pressuposto, ou então deveríamos afirmar que há um conhecimento que antecede (e, portanto, pressupõe, o que daria o mesmo) a realização da própria coisa, diferente do que objetiva mostrar Alfredo de Moraes (2013), por exemplo, ao relacionar a Filosofia hegeliana à cartesiana no sentido de nem a existência preexistir ao saber dela e de si, nem este saber preexistir à efetividade. Para além disso, poderíamos dizer, desta maneira, que a diferença nunca encontrará vazão à realidade, pois é sempre posto o verdadeiro que está contido no germe deste mesmo verdadeiro; mas assim, recairíamos na crítica feita à Parmênides de ser esse não um começo para a investigação do pensamento, mas um fim, pois não possibilita o novo, e o próprio Hegel alude a isso ao falar da possibilidade ou não de um começo na Filosofia:

A filosofia revela-se [...] como um círculo que a si regressa, que não tem começo algum no sentido das outras ciências, de modo que o começo tem só uma relação ao sujeito, como aquele que quer decidir-se filosofar, e não à ciência enquanto tal (HEGEL, 1969, §17)

O começo, o desdobramento tal como vimos aqui, que parte de um começo imediato e por isso falho lhe é exterior, no subjetivo do sujeito que se decide pela investigação filosófica, colocando sua verdade, a própria Filosofia, num patamar diferente.

Resumindo então: Hegel parece pressupor a imanência do outro de maneira a desenvolver, pelo menos o início (mas assim não nos parece quando esse início é a determinação de como as coisas se darão num desenvolvimento que não é apenas lógico-formal mas ontológico, identificado numa realidade que não lhe é desconexa), num automovimento que não vai ao seu próprio exterior; caberia então questionar o que pode diferenciá-lo tão fortemente assim das várias críticas que faz à filósofos que, segundo ele, impossibilitam o desenvolvimento da novidade se, neste automovimento autossuficiente do em-si ao para-si, não há abertura para a diferença e, portanto, para o novo.

Referências

Bibliografia Básica de Hegel

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

_____. *Ciencia de la Logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 1º Volume. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. 1º Volume. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 1º Volume. 6ª Edição. Tradução de Paulo Menezes, Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. *Science de la logique*. Traduction de S. Jankélévitch. Paris: Editions Montaigne, 1947-1949.

_____. *Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Bibliografia complementar

BARBIERI, Greice Ane. O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica. *In Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n^o 16. Sociedade Hegel Brasileira: 2012.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BLUNDEN, Andy. *Foreword to Hegel's Logic*. S/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/foreword.pdf>. Acessado em: 14/09/17.

_____. 1841. S/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/1841.htm>. Acessado em: 18/09/17.

DE SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

IBER, Christian. Logos, physis e dialética em Heráclito de Éfeso. *In Philia & Filia*, n^o 1. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

_____. O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel. Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel. 2017, Porto Alegre.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4^a Edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KONDER, Leandro. *A Razão Quase Enlouquecida*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

MENK, Tomás Farcic. O que Hegel entende por ciência?, In Anais da XI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Rio Grande do Sul: EdiPUCRS, 2013.

MORAES, Alfredo de Oliveira. A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NICOLAU, Marcos Fabio Alexandre. A Ciência da Lógica no Sistema Hegeliano, In Kínesis, nº 03. Marília: UNESP, 2010.

_____. A Dialética do Começo na Ciência da Lógica de Hegel: o Ser-aí (Dasein) como Resultado da Dialética Ser-nada-devir, in Argumentos - Revista de Filosofia, nº 04. Ceará: UFC, 2010.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. A lógica como ciência do lógos: desafios à ciência. In *Dissertatio*, nº 43. Pelotas: UFPel, 2016.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira*, In *Ágora Filosofia*, nº 1. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.

A escrita filosófica hegeliana: acerca da noção de narração-especulativa

*Marloren Lopes Miranda**

1. Introdução

Hegel defende que a filosofia tivera problemas em contemplar seu objeto de maneira adequada porque, dentre outras coisas, sua linguagem não estava adequada ao seu objeto. Para Hegel, o objeto da filosofia é o conceito (*Begriff*), um objeto que surge da razão (*Vernunft*); a linguagem propriamente filosófica deveria ser, portanto, conceituante. Todavia, a linguagem filosófica até então, segundo Hegel, estaria presa às condições do entendimento (*Verstanden*), isto é, preocupada em fixar noções e nelas permanecer. Com isso, o que é conceitual receberia um tratamento não precisamente conceitual, mas racionante, através de proposições racionantes, que colocariam a cópula como imutavelmente determinante. Para Hegel, seriam necessárias proposições de outro tipo, a saber, especulativas, ou seja, que apresentariam o conceito como ele é, fluído, como Hegel procura apresentar no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. Todavia, essa tese envolve uma compreensão de um eixo mais fundamental da filosofia hegeliana, a saber, de que o conceito não é um dado mental ou uma mera abstração, mas é a realidade, ou ainda, de que a realidade, a mais profunda e complexa realidade, é, nela mesma, conceitual. Assim, o que a filosofia deveria apresentar, para o filósofo alemão, é uma perspectiva da realidade nela mesma, a partir dela mesma, ou seja, a partir do conceito, e ela só pode fazer isso se a sua linguagem se ajustar a isso.

A lógica, nesse sentido, não seria mais um tratamento apenas formal de proposições, mas também o conteúdo dessas

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; bolsista CAPES; membro do Núcleo de Estudos Hegelianos da UFRGS. Contato: marloren.miranda@hotmail.com

proposições, na medida em que seria uma autoanálise conceitual do próprio conceito. Mas também, em outro sentido, a meu ver, a lógica é necessariamente ontologia, pois apresenta o que a realidade é a partir de si mesma, o que, para Hegel, significa apresentar o *logos* (ou o que chamo aqui de elemento racional) de si mesma através de si mesmo, da lógica, como Hegel expõe na introdução da *Ciência da Lógica*. Para isso, Hegel precisa apelar para uma linguagem que não mais é uma “forma tradicional de expor argumentos”, digamos assim, apresentando premissas e conclusões com relações necessárias entre si, mas em forma de narrativa, isto é, uma forma de contar a história do conceito, com traços tanto literários quanto filosóficos. Todavia, essa narratividade é necessariamente especulativa, pois, apesar de ser de modo diferente da tradição, ela apresenta uma forma argumentativa. Meu trabalho, então, visa a propor essa noção de narrativa-especulativa a fim de que ela dê conta da forma do texto hegeliano, isto é, de como ele apresenta o conceito e como essa forma daria conta do objeto da filosofia, propondo uma forma de pensar interdisciplinar – a partir da filosofia e da literatura¹. Para isso, vou apresentar essa perspectiva de unidade entre lógica e ontologia, considerando o papel da dialética nessa unidade, e passar a um ensaio sobre o que seria propriamente a forma do texto hegeliano sob a ideia de narração-especulativa.

2. Unidade entre Forma e Conteúdo em Hegel

Já se aceita, quase que imediatamente, que a escrita e a linguagem hegeliana têm algo de peculiar, de tão peculiar que, por vezes, o leitor tem diversas dificuldades de compreender o texto hegeliano, em geral, abandonando-o, ou ainda, em alguns casos

¹ Um desenvolvimento deste trabalho deveria investigar quais as implicações disso para o sistema hegeliano, principalmente, para o que Hegel chama de “espírito absoluto”, o espírito que compreende, além da religião, a arte e a filosofia, em um sentido hierárquico. Não vou tratar disso aqui.

mais preguiçosos, acusando-o de ter escrito mal. Não discordo que o texto hegeliano apresenta dificuldades para o leitor sem alguma prática em leituras diversas, e mesmo aqueles que leem muito têm certa dificuldade, mas discordo que, por isso, deve-se abandonar sua leitura em troca de algo mais acessível, ou ainda que se diga que Hegel não é nem um pouco claro. O texto hegeliano, a meu ver, é uma espécie de quebra-cabeças que, por si só, já apresenta algo sobre a filosofia hegeliana em geral: o fato de que, como Hegel mesmo defende na introdução da *Ciência da Lógica*, o conteúdo e a forma precisam estar unidos; então, a forma do texto precisa ser tal que ela expresse também seu conteúdo, não que seja algo separado dele, ainda que diverso.

Em toda a introdução da *Ciência da Lógica*, Hegel discute como a lógica é tradicionalmente vista como um abstrair formal, excluindo todo e qualquer conteúdo em detrimento da forma. No entanto, a lógica que Hegel propõe precisa necessariamente abandonar essa separação entre forma e conteúdo, pois somente na unidade de ambos a verdade filosófica é exposta, devido à peculiaridade da ciência lógica, e, em geral, da própria filosofia. O *logos* seria justamente a unidade da forma e do conteúdo, ou a “razão de ser”, por assim dizer, de algo, para ele ser o que ele é. Uma vez que, segundo Hegel, o objeto da filosofia é o conceito, ele

não é intuído ou representado sensorialmente; ele é somente objeto, produto e conteúdo do pensar e a Coisa que é em e para si, o *logos*, a razão do que é, a verdade do que tem o nome das coisas; o *logos* é o que menos deve ser deixado fora da ciência lógica (HEGEL, 2016, p. 40 – grifos do autor).

Judith Butler, em *Subjects of Desire*, aponta que essa dificuldade de ler o texto hegeliano se dá principalmente porque o seu “significado não é imediatamente dado ou conhecido”; as sentenças hegelianas precisam ser “relidas, lidas com diferentes entonações e ênfases gramaticais” (BUTLER, 2012, p. 18 – tradução

nossa). Aqui, caminho ao lado de Butler nessa interpretação. O fato de o leitor, à primeira vista, não compreender ou compreender muito pouco do que Hegel diz não se deve à mera incapacidade do leitor ou a uma assim chamada péssima escrita hegeliana, mas a essa constante necessidade de ressignificação interna do próprio texto, a qual um leitor que entra em contato com ele numa primeira vez não está certamente familiarizado. A leitura do texto hegeliano requer um certo conhecimento de alguns termos e de como eles funcionam no texto, mas – e o truque hegeliano está aqui – isso só ocorre na medida em que lemos o texto. Não há significado prévio à leitura, mas há uma leitura que significa e ressignifica seus termos constantemente.

Todavia, o texto hegeliano precisa ser tal que sua forma esteja de mãos dadas com o seu conteúdo, como exposto acima, porque Hegel defende uma ideia específica de filosofia. Para Hegel, indo contra o projeto kantiano de um idealismo transcendental, é preciso conhecer as coisas – incluindo os objetos da metafísica – como elas são nelas mesmas, pois, caso contrário, não há conhecimento propriamente dito. A metafísica, segundo Hegel, enquanto uma parte da filosofia, não é uma investigação exata, fixa e calculável, como seriam a matemática e a física, mas algo mais orgânico, pois está intimamente ligada com o conteúdo sobre o qual ela fala, a saber, a realidade. As perguntas pelo que é real, pelo incondicionado e como ele se relaciona com o condicionado, sobre o finito e o infinito, sobre substância e acidente, e assim por diante, só podem, para Hegel, ser plenamente respondidas pela filosofia se a sua forma estiver em unidade com seu conteúdo, porque, para ele, a meu ver, a realidade é conceitual. A filosofia trata de aspectos conceituais da realidade, mesmo em diferentes perspectivas, como a metafísica, a estética e a política.

Para Hegel, então, nós, enquanto seres humanos racionais, e o mundo em que vivemos, partilhamos de um elemento em comum que confere a nós uma unidade com esse mundo – nós somos parte da realidade, não uma perspectiva alheia a ela –, e

esse elemento racional seria o *logos*. Teríamos acesso não apenas a fenômenos no sentido kantiano, mas toda a realidade seria, para nós, experimentável, incluindo os objetos da razão pura, como Deus e a liberdade, talvez não apenas no mesmo sentido de experimentar que possa ter em Kant, como experiência empírica. Experiência, para Hegel, estaria ligada a um modo de perceber o real que é necessariamente permeado pelo pensar racional, pela investigação filosófica, pelo saber (aqui, nesse sentido forte de saber científico, ou absoluto, como Hegel chamará no final da *Fenomenologia*). Experimentar, em um sentido mais forte, é mediar, pelo saber, a relação entre o sujeito que experimenta e o objeto que é experimentado – é um refletir filosófico, é pensar nas relações que estão presentes, é recolocar essa relação, é dar novos significados a ela, é dissolvê-la e engendra-la em algo novo, mais complexo do que aparenta à primeira vista. “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência” (HEGEL, 2005, p.80 (§86) – grifos do autor). Só seria possível experimentar a realidade porque nós somos parte constitutiva dela nesse sentido forte, ontologicamente falando. A razão, ou a racionalidade, não seria apenas uma faculdade nossa, algo mais elevado que o entendimento em nós, ou algo assim, mas uma propriedade da realidade nela mesma, que, para Hegel, apenas através da filosofia poderia ser ressaltada, pois a filosofia seria a única ciência, ou saber², capaz de fazer aparecer a racionalidade inerente ao real ele mesmo a partir dele mesmo. E só poderíamos ter acesso a isso porque somos parte constitutiva dessa realidade, não um ponto de vista externo, apenas de observador. Não compreendemos o mundo porque somos racionais e damos

² Em alemão, *Wissenschaft*, traduzido normalmente por “ciência”, derivado de *wissen*, “saber”, seria um tipo de “sabedoria”, mais mediada. No entanto, traduzir simplesmente por “sabedoria” poderia confundir o leitor brasileiro com um tipo de sabedoria popular, de senso comum, o que, definitivamente, não é o caso.

sentido a ele, mas porque ele mesmo é racional e fazemos parte dele. Mas só é possível falar propriamente disso através de uma filosofia que contemple essa perspectiva, a de que nem nós somos meros espectadores, nem que somos nós quem determinamos como o mundo é, mas de que somos parte constitutiva e inseparável da realidade. Essa filosofia, portanto, não pode separar mais o conteúdo de sua forma, porque tanto para o “sujeito” que conhece quanto para o “objeto” conhecido, forma e conteúdo são o mesmo e, por isso, precisam ser enunciados assim.

Para Hegel, então, a filosofia, para dar conta de todo o seu conteúdo, precisa não apenas mudar a perspectiva sobre seus objetos, mas o próprio modo de expô-los, como Kant pretendia, mas não teria conseguido. Para isso, Hegel introduz a noção de especulação e como as proposições filosóficas verdadeiras teriam a forma especulativa. É necessário, para ele, que as proposições filosóficas não sejam mais meramente racionais, mas especulativas, ou seja, que expressem toda a complexidade dos objetos filosóficos do ponto de vista filosófico, a saber, conceitual – para Hegel, a partir deles mesmos, “no ritmo imanente dos conceitos” (HEGEL, 2005, p.61 (§58)).

No prefácio da *Fenomenologia*, Hegel já expõe em linhas mais gerais a distinção entre um pensar racional e um conceitual³, e como isso se engendra em proposições racionais e especulativas. Proposições especulativas são, para Hegel, grosso modo, proposições “conceituantes”, cujo trabalho é expor o conceito⁴ como ele é do ponto de vista da própria conceitualização, do conceito ele mesmo, ou ainda, do ponto de vista da filosofia:

³ Para maiores detalhes, ver HEGEL, 2005, pp.61-68 (§58-71).

⁴ Faço aqui uma distinção entre “noção” e “conceito”, para distinguir o uso do termo técnico hegeliano “conceito” (*Begriff*) do uso comum do termo, ao qual me refiro com “noção”, como a noção de liberdade ou de vida, ou a própria noção de conceito. A noção de conceito é o fio condutor de toda a filosofia hegeliana, a meu ver. O conceito seria, grosso modo, aquele elemento que unifica toda a realidade nela mesma, não apenas como um estado mental da consciência subjetiva individual (meu, no caso), nem da consciência “objetiva” (nosso, no caso), mas de toda a realidade ela mesma,

no pensamento conceitual o sujeito comporta-se de outra maneira. Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como seu devir [*werden*], não é um sujeito inerte que sustenha imóvel seus acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações (HEGEL, 2005, p. 62 (§60) – grifo do autor; alteração na tradução nossa (na tradução de Meneses, *werden* é traduzido aqui por vir a ser).

Se a filosofia é pensar conceitual, e isso é um pensar em constante movimento, então suas proposições não podem ser redutíveis a “A é B” ou “Todo A é F”, ou ainda “A=A”, porque esse tipo de proposição não dá conta de toda a complexidade do conceito como ele é nele mesmo, isto é, não expõe o seu movimento interno. São necessárias proposições de natureza diferente daquela que frequentemente se usa no discurso filosófico porque a forma desse discurso tem uma natureza diferente, devido ao seu conteúdo. Como afirma Butler, as sentenças hegelianas “indicam que o sujeito só pode ser entendido em seu movimento” (BUTLER, 2012, p.18), indo contra a tendência do entendimento de fixar posições (cf. HEGEL, 2012, p. 159 (§80)). Como Hegel mesmo expõe,

formalmente pode exprimir-se assim o que foi dito: a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa [...]. Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia. (HEGEL, 2005, p. 64 (§61)).

Uma análise apenas gramatical do texto hegeliano, sem uma visão de conjunto, estaria fadada ao fracasso desde o início, justamente porque o texto hegeliano se move de acordo com o conceito, sem fixar posições, embora possa ser expressa usando cópulas. Todavia, “o sujeito gramatical nunca é, portanto, autoidêntico, mas é sempre e somente ele mesmo no seu movimento reflexivo”; a cópula é, ela mesma, um elemento que aponta para esse movimento, não um que define estaticamente um sujeito: “quando Hegel declara, ‘substância é sujeito’, o ‘é’ carrega o peso de ‘devém’, onde devir não é um processo não linear, mas cíclico” (BUTLER, 2012, p.18). Por isso, as proposições do discurso filosófico precisam expressar, nelas mesmas, um movimento, a fim de darem conta do objeto filosófico, justamente porque o objeto filosófico é o conceito (*Begriff*): “a proposição deve exprimir o que é o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e retorna a si” (HEGEL, 2005, p.65 (§65) – grifos do autor). O conceito é um sujeito porque não é um repositório de propriedades as quais vamos descobrindo à medida em que a investigação avança, mas porque é movimento, e é nesse movimento que as propriedades surgem, é nisso que elas são produzidas, pelo próprio sujeito, é somente no devir desse sujeito que viemos a conhecê-lo, e o modo como se expressa esse movimento precisa dar conta disso, se há um comprometimento com a verdade. E a verdade, para Hegel, é que forma e conteúdo estão em uma unidade, e a produção de discurso sobre o conceito precisa considerar isso.

O que Hegel propõe na sua filosofia, mais do que um idealismo absoluto, ou de uma teoria do Estado, ou ainda de uma teoria sobre a relação entre o sujeito e o mundo em que ele vive, é uma nova perspectiva sobre a própria filosofia. Não apenas a filosofia é conceitualizante, mas também seu objeto é conceito em movimento, e, mais do que isso, as noções que o determinam não são estáticas – não se poderia defini-las do modo como

tradicionalmente se faz, porque a tradição perderia a dialética que toda a noção traz em si mesmo, e que o próprio conceito traz em si mesmo.

Dialética, então, grosso modo, é retomada dos gregos como um método ou um tipo de raciocínio cujo foco é contrapor e contradizer asserções que levem a novas asserções. Para Hegel, o pensar tem um momento dialético – que ele também chama de negativo ou negativamente racional (cf. HEGEL, 2012, p. 159 (§79)) – que consiste justamente em “suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, 2012, p. 162 (§81)), determinações que foram postas pelo entendimento. Pensar dialeticamente, para Hegel, é duvidar do que já está estabelecido, porém sem permanecer com essa dúvida e suspender o juízo, como um cético, mas transformar esse momento cético em um novo saber, recolocando aquilo que parecia certo sob uma nova construção. A dialética “é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação” (HEGEL, 2012, p. 163 (§81) – grifo do autor). No entanto, para Hegel, isso não pertence apenas ao modo de pensar, mas ao modo de ser das coisas: as coisas nelas mesmas se apresentam de formas diferentes, por vezes aparecem como contrapondo e contradizendo a si mesmas, como a flor contradiz o botão, tal como Hegel apresenta no parágrafo 2 da *Fenomenologia* (cf. HEGEL, 2005, p. 26). A natureza do real, para Hegel, é fluída: o conceito é dialético e, portanto, a realidade é dialética, pois é conceitual na sua forma efetiva.

Assim, o estilo que Hegel prioriza na sua escrita é bastante peculiar porque precisa ser peculiar. E aqui não me refiro ao que se possa julgar de “obscuro” ou “confuso” (o que, talvez, um pouco de treino e familiaridade com a própria escrita hegeliana dissolva um pouco desse juízo), mas ao modo como ele conduz a própria argumentação. A meu ver, a argumentação hegeliana é diferente

do modo como estamos acostumados a nos deparar com argumentos porque Hegel os apresenta de forma narrativa.

3. A narração-especulativa

A forma que eu chamo aqui de narrativa-especulativa ou narração-especulativa ocorre mais explicitamente na *Fenomenologia do Espírito*, mas creio ser possível também perceber isso em outras obras, como na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Butler (2012), como Hyppolite (2003) e Kojève (2002), defendem que a *Fenomenologia* pode ser lida como um romance de formação (*Bildungsroman*), exatamente da mesma forma em que *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, ou de *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë⁵. Um romance de formação consiste, em termos gerais, em um romance pelo qual a personagem principal passa por experiências tais que a conduzem a um desenvolvimento na sua própria formação enquanto sujeito, formação social, política e até espiritual⁶. Não é preciso investigar muito da *Fenomenologia* para concluir que essa é uma boa tese em relação a ela, quando o próprio subtítulo original da obra diz que ela é “a ciência da experiência da consciência” (grifo meu), e que, nela, a consciência, nossa personagem principal, ao menos à primeira vista, experimenta situações tais que a formam em direção a uma perspectiva nova tanto de si mesma, quanto da realidade e do saber, a perspectiva do saber filosófico ou o saber absoluto. É

⁵ Faz parte de um projeto maior, a partir deste trabalho, e a fim de dar continuidade a ele, realizar uma análise na forma de uma “literatura comparada” entre o texto hegeliano, mais precisamente, a *Fenomenologia*, e um daqueles considerados romances de formação, como os citados no texto, a fim de encontrar os elementos em comum dessas obras.

⁶ O termo *Bildungsroman* ou “romance de formação” foi criado pelo filólogo alemão Karl Morgenstern no século XIX justamente para se referir ao texto de Goethe, *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, em conferências sobre o que ele chamou também de romances filosóficos. Para maiores detalhes, ver: SELBMANN, R. (ORG). Zur Geschichte des deutschen Bildungsromans. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

inegável, portanto, a meu ver, que Hegel opera uma alteração na linguagem tomada como filosófica em direção a uma linguagem mais artística, ou, mais especificamente, literária, transformando, de algum modo, a nossa percepção acerca de ambas. A *Fenomenologia*, e, a meu ver, outros escritos do sistema hegeliano, como a *Ciência da Lógica*, narram uma história. A diferença, talvez, é que haveria diferenças entre o narrador e o personagem da *Fenomenologia*, e o narrador e personagem da *Ciência da Lógica*, por exemplo: na primeira, o narrador é diferente da personagem – ao menos, em um certo sentido, sendo a consciência essa personagem narrada pelo filósofo que reconstrói a história dela, enquanto que na *Ciência da Lógica* podemos dizer que é uma espécie de autobiografia, ou a escrita (*graphein*) da sua própria (*autos*) vida (*bios*), a saber, da vida do conceito, pelo próprio conceito. Ainda assim, se pensarmos no sistema hegeliano como um todo, temos diversos livros narrando partes da vida desse conceito, sob diferentes perspectivas – história, política, natureza – mas temos uma só vida do conceito sendo contada para nós – e, em algum sentido, quero arriscar, sendo contada através de nós⁷.

Não parece estranho pensarmos que a escrita hegeliana tem um aspecto literário se pensarmos em algumas referências da época de Hegel, como Goethe, Schiller e Hölderlin, intimamente ligados ao movimento de retorno a uma leitura dos clássicos e de uma retomada de seus valores em diversas áreas, iniciados pelo que se chama de *Sturm und Drang* (ou, em tradução livre, *Tempestade e Ímpeto*). Nesse sentido, pensar no modo de escrita da filosofia de Platão, em diálogos, sendo retomado nessa época, ou as epopeias, como as de Homero, certamente influenciaram Hegel, ainda que esse não se utilize de diálogos, como Platão; também as diversas referências a obras literárias na *Fenomenologia*, por

⁷ Para desenvolver essa hipótese, é preciso determinar como o indivíduo realiza a história do conceito, e em que sentido se pode dizer que o leitor “atualiza” o que lê, ou ainda, articular o que seria a experiência do leitor enquanto leitor e, também, do indivíduo enquanto agente no mundo, o que é assunto para uma investigação posterior.

exemplo, como a *Antígona*, de Sófocles, ou o *Sobrinho de Rameau*, de Diderot, são indícios de que a literatura expressava, para Hegel, aspectos importantes de seu tempo e trazia elementos para pensar melhor a própria filosofia. Caberia investigar, como extensão deste trabalho, como a literatura pode expressar problemas teóricos através de uma linguagem artística diferentemente da linguagem filosófica, mais argumentativa. Alguns escritores apontam em suas obras sobre a capacidade da literatura em apresentar problemas éticos de maneira talvez até mais rica do que a filosofia, como Robert Musil (por exemplo, em *Über Moral e Literat und Literatur*) – e, em geral, aponta-se essa possibilidade mais em relação a problemas morais ou políticos, mas creio ser possível estender também a outros aspectos, como ontológicos – por exemplo, acerca da investigação da própria identidade, ou de se haveria algo como uma identidade feminina e como isso engendraria temas como a maternidade, como em *A Filha Perdida*, de Elena Ferrante. A meu ver, Hegel aponta também para esse caminho, mesmo que de forma implícita, e o que ele quer dizer com proposições especulativas, e com a especulação ela mesma, estaria diretamente ligado a uma determinada maneira de narrar o conceito, ou ainda, de narrar o seu desenvolvimento (*Entwicklung*), que envolveria, entre outras coisas, proposições raciocinantes, mas que não se contentaria com elas. Assim como a dinâmica de uma narrativa literária pode constantemente alterar o modo como percebemos uma personagem – ora como alguém carinhoso, ora como alguém violento, ora como alguém altruísta, ora como alguém egoísta –, a dinâmica de uma narrativa filosófica, ou o que, defendendo, seria o mesmo que narração-especulativa aqui, também pode constantemente alterar uma noção, justamente porque noções não são fixas nelas mesmas, mas mutáveis. O mesmo movimento que aparece em obras literárias, ainda que não necessariamente em todas, é a que permite que as noções, nossas personagens filosóficas (ou ainda, o conceito, a personagem filosófica, aqui, por excelência) sejam revistas o tempo todo, rearticuladas e

reintegradas ao sistema, de maneira cada vez mais complexa e profunda, como pretendem as noções hegelianas.

Uma vez que Hegel não expõe argumentos da forma mais tradicional no modo como escreve, mas desse modo narrativo-especulativo, como vimos, e que, então, a literatura também pode expor “argumentos” na sua forma narrativa – podemos pensar e discutir a respeito do que é ser mulher a partir de textos como *Antígona* ou *Madame Bovary*, por exemplo – é preciso admitir que a própria noção de argumento precisaria ser revista. Argumentos não poderiam ser apenas aquela forma que relaciona de uma maneira específica e necessária proposições como premissas e conclusões, mas teríamos que ampliar essa noção, de forma que ela dê conta dessas outras maneiras. Uma possibilidade para tentar traçar uma noção mais ampla de argumento seria recorrer à essa noção do ponto de vista cinematográfico.

No cinema, o argumento de um filme é aquilo que, de uma forma mais resumida do que o roteiro, mas mais detalhado do que uma sinopse, apresenta a ideia central do filme, suas personagens e as principais ações que vão se dar nele, e, em geral, podem apresentar um tom mais persuasivo, dramático, e até discutir alguns efeitos que o filme pode causar. De alguma forma, o argumento de um filme “conta” o filme, descrevendo-o, mas não necessariamente se limitando a uma descrição. Se pensarmos em uma possível adaptação dessa noção para o campo da filosofia, podemos pensar em uma noção de um argumento que “conta” uma tese, não necessariamente que apenas a descreve, mas também a discute não apenas em termos de premissas e conclusões. Uma narrativa não é meramente uma descrição de fatos, mas também uma consideração acerca deles, na literatura, através de suas personagens ou do próprio narrador ou autor; na filosofia, através de noções – e no cinema, através de imagens. Um argumento pode ser também essa especulação que não está restrita a premissas e conclusões, que não pode, assim, ser formalizada, no sentido de uma tradução em símbolos formais, como a lógica

tradicional pretende. Um argumento, nessa noção mais ampla que a tradicional, pode conter descrições, pode conter relações de causa e efeito, pode conter intenções – a do autor de dizer isso dessa ou daquela forma –, pode conter relações com imagens, enfim, pode conter relações diferentes entre suas partes do que a relação intrínseca causal entre premissas e conclusões, mas que ainda assim pretende defender uma ideia central ou ideias centrais. Podemos ampliar a noção de argumento se o definirmos como sendo também uma forma de narrativa, que não seja uma mera descrição, mas que nem por isso precise deixar esse elemento de lado, nem qualquer um dos outros, porque uma narrativa também é uma maneira peculiar de relacionar elementos, como uma história ou uma tese com sua forma de ser contada ou argumentada.

Se partirmos dessa noção de argumento mais ampla, podemos perceber que a *Fenomenologia*, por exemplo, não é apenas a descrição de uma consciência indo em direção a uma nova perspectiva de si mesma e do mundo, mas é um argumento que expõe como a noção de consciência se modifica até se definir de diferentes formas, como consciência de si, em um momento, ou consciência filosófica, em outro. Seus momentos no texto – aquilo que Hegel chama de figuras, como momentos estruturais articulados com suas expressões num contexto, como a história, a cultura ou a filosofia – não são apenas estágios da história da consciência, em um sentido mais amplo, mas são derivados uns dos outros, como uma sequência contada envolvendo uma noção de relação de necessidade entre os momentos dessa história. São apresentações de noções que não são meramente descritivas, tampouco são as descrições de como se chegou a essas noções, mas que são, eles mesmos, construídos de maneira diferente do que as definições de proposições raciocinantes, a saber, dialeticamente. Assim como nós, enquanto indivíduos no mundo, estamos constantemente nos definindo, descobrindo coisas a nosso respeito, enfrentando experiências que nos levam para esse ou

para aquele caminho, e ir para um ou para outro às vezes é decisivo para nos transformar nisso ou naquilo, em suma, narrando a nossa própria história, também noções passam por isso, ou seja, também noções podem ser narradas, também a história do conceito pode ser narrada.

Aqui podemos compreender “história do conceito” em pelo menos dois sentidos, que seriam, a meu ver, complementares um ao outro: em um primeiro sentido, grosso modo, a história do conceito é aquela que Hegel expõe segundo o fio condutor dessa história, a saber, a ideia de liberdade, isto é, os momentos na realidade (*Realität*, em um sentido mais imediato) em que o conceito, a liberdade, em sua forma racional, se efetivou no mundo (no sentido de se tornar uma *Wirklichkeit*, efetividade ou realidade efetiva) da forma mais plena possível nas circunstâncias disponíveis, como por exemplo, a eticidade grega ou a revolução francesa. Essa ideia é fundamentalmente exposta na *Filosofia da História* de Hegel, mas seus elementos perpassam todo o seu sistema já a partir da *Fenomenologia*. Em um outro sentido, a história do conceito pode ser entendida como aquela narrada a partir de como esse conceito se tornou o que ele é, quer dizer, a partir de sua construção lógica ou de si mesmo, como apontei acima, uma “autobiografia” – como é exposto, por exemplo, na *Ciência da Lógica*. A história do conceito seria exposta, assim, de diferentes aspectos, que enriqueceriam a própria determinação do que é esse conceito.

4. À guisa de conclusão

É nesse sentido que a *Fenomenologia*, e também, de maneira geral, a meu ver, todo o sistema hegeliano, tem caráter argumentativo, mas não do modo tradicional em que se considera a argumentação, e também narrativo, mas não como uma mera descrição de eventos ou uma mera “contação”. A escrita de Hegel é o que chamo de uma narração-especulativa nesse sentido, porque a

própria ideia de apresentar um argumento subverte a tradicional, envolvendo mais elementos além daqueles puramente lógico-formais. Talvez por isso seja difícil, nas primeiras tentativas, compreender os argumentos hegelianos, porque é preciso se despir da tradição e pensar a partir de novas perspectivas, desde seus fundamentos, desde suas formas, não apenas de seus conteúdos. Nesse caso, é preciso rearticular a forma e o conteúdo, é preciso pensar conceitual e dialeticamente, não mais apenas raciocinadamente. Não faz sentido tentar ler Hegel buscando por definições simples, porque suas noções constantemente se redefinem, de acordo com os novos contextos que se apresentam, sempre levando em consideração sob qual perspectiva estão sendo narrados. Assim, somente na totalidade da narrativa compreendemos as noções nelas envolvidas – “o verdadeiro é o todo”, como já afirma Hegel no prefácio da *Fenomenologia* (HEGEL, 2005, p. 36 (§20)).

Em suma, o que eu gostaria de expor é que o elemento argumentativo existe no texto hegeliano, mas ele não é suficiente para dar conta do movimento interno do conceito, necessitando também de um elemento narrativo, que por sua vez, isoladamente, também não dá conta desse movimento. A narração tem uma natureza tal que pode incorporar a argumentação e conferir a ela o movimento próprio do conceito ele mesmo, que, para Hegel, estaria melhor exposto nessa forma que chamei aqui de “narração-especulativa”. Porém, a especulação, argumentativa, é constitutiva do conceito ele mesmo, e também não pode ser deixada de lado. A narração-especulativa explicitaria, então, ambos os elementos contidos no texto hegeliano para dar conta do movimento interno do conceito, conferindo unidade à forma e ao conteúdo da filosofia hegeliana.

Referências

BUTLER, J. **Subjects of Desire: hegelian reflections in twentieth-century France**. Nova York, Columbia University Press, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**. 1. A Doutrina do Ser. Petrópolis, Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. São Paulo, Loyola, 1995. V. 1: A Ciência da Lógica.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005.

HYPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro, Editora da UERJ, Contraponto, 2002.

A Lógica do Conceito: Entre o Ser e a Essência

*Mirian Monteiro Kussumi**

Introdução:

Já a partir do pensamento antigo até a contemporaneidade mais recente, a compreensão conceitual parece estar no epicentro da filosofia. Desde o contexto da antiguidade clássica, no seio da busca platônica pelas Formas ou Ideias (entidades de natureza essencial que se manifestam como definições conceituais) até a noção de criação de conceitos tão valorizada, por exemplo, na filosofia deleuziana, o que observamos é como o pensamento filosófico está intrinsecamente associado ao advento daquilo que seria o conceito. Mas nos cabe pensar, entretanto, o que é o conceito? O que seria essa instância que traça uma espécie de intermédio entre o sujeito pensante (ou ainda a consciência filosófica, grosso modo) e aquilo que se apresenta como mundo exterior? E assim, nessa medida, como o conceito está para a relação entre sujeito e objeto? As possíveis respostas para essas questões parecem ser variadas, sendo que a diversidade se assenta justamente no fato de que cada filósofo, em cada sistema ou conjunto de pensamento parece ter formulado um sentido diferente para o que se entende como conceito. Contudo, a meu ver, a formulação mais adequada ou então a possivelmente mais abrangente seria aquela fornecida por Hegel, principalmente demonstrada em sua maior obra, a *Ciência da Lógica*.

Compreendendo o plano elementar da *Ciência da Lógica*, observamos como ela se organiza a partir de três partes fundamentais, ou seja, a Doutrina do Ser, da Essência e do Conceito. Já desde o primeiro relance que se dá sobre a estrutura organizacional desse texto, observa-se como, somado ao binômio usual referente à Ser e Essência, Hegel também inclui o Conceito

* Doutoranda em Filosofia pela PUC-Rio; bolsista CAPES. E-mail: mirianmk@hotmail.com

como elemento advindo da subjetividade. Com a adição da seção relacionada ao conceito, a Lógica hegeliana difere de uma lógica exclusivamente objetiva relacionada ao modelo aristotélico¹. O Ser e a Essência, na medida em que versam sobre o plano objetivo, se referem à própria esfera de objetividade: são as coisas que conhecemos que se configuram como o cerne da chamada lógica objetiva, de maneira que o que esteja em questão seja o modo de constituição e natureza da objetividade. Já o conceito abre o domínio da Lógica subjetiva, que, contraposta à Objetiva, se refere àquilo que estaria circunscrito ao sujeito e seu modo interior de funcionamento dentro do escopo ontológico/metafísico da Lógica. É nessa medida que o conceito não só se refere à divisão que Hegel denomina como Lógica subjetiva, como ainda apresenta uma relação específica entre o Ser e a Essência, uma vez que ele traz a unidade sintética entre essas duas categorias. A questão que se torna mais contundente nesse contexto é, portanto, como o Ser e a Essência se relacionam ao próprio Conceito. Contudo, antes de abordar essa relação, torna-se necessário entender o que Hegel colocou em jogo em sua Lógica Objetiva, de modo a vislumbrar como o Ser e Essência se configuram, assim como sua relação um com o outro e sua inserção na proposta geral da *Ciência da Lógica*, algo elaborado a seguir.

¹ De acordo com Ferrarin: “Hegel enfatiza a identidade de escopo e intenção entre sua Lógica e a Metafísica (VGPh 152). Já vimos em sua correspondência com Niethammer e de novo em sua Divisão Geral da Lógica que a lógica do ser e da essência restitui as categorias da antiga metafísica. Categorias não são formas do entendimento, mas a lógica das formas pelas quais o ser é falado. (FERRARIN, 2007, p. 130). De fato, as categorias que estão presentes na *Ciência da Lógica* foram inicialmente elaboradas na lógica aristotélica. Contudo, o conceito, que abre a parte referente à Lógica subjetiva, não aparece com o mesmo uso e definição na concepção de Aristóteles. Assim, de acordo com Ferrarin: “Para concluir, Hegel parece convencido de que ele pode suplantar o esquema de substrato-propriedade da tradição aristotélica inspirada no modelo discursivo verdadeiramente tratado (the true found) no De Interpretatione e das Categorias por recurso a um princípio que ele julga mais genuinamente aristotélico: a teoria de auto-mediação consigo mesmo, de *energeia* como subjetividade. A partir dessa citação, observamos como, embora a herança aristotélica presente no pensamento de Hegel seja inegável, contudo, quando falamos da Lógica subjetiva, não se trata propriamente do que está elaborado das Categorias aristotélicas, e sim da ideia de *energeia* que ultrapassa o esquema de substrato-propriedade que constitui a base para o hilemorfismo de Aristóteles” (FERRARIN, 2007, p. 148)

As Categorias de Ser e Essência:

Já desde a metafísica aristotélica a separação entre aquilo que temos acesso imediatamente e aquilo que seria mais essencial aparece como uma das maiores preocupações filosóficas no que diz respeito à metafísica ou ontologia. Ainda retendo essa distinção, Hegel identificará o Ser como a categoria mais indeterminada e, principalmente, a mais imediata (HEGEL, 2017, p. 85), de forma a considerá-lo como o primeiro momento lógico, como o estágio inicial que caracteriza tudo aquilo que, a princípio, nos aparece sem intermédios ou mediações. Nesse aspecto, é possível dizer que o Ser se refere a tudo aquilo que nos “cai sob os olhos” e, embora essa expressão apareça como não muito ortodoxa, filosoficamente falando, o que buscamos identificar é como a categoria do Ser se refere a aplicação do pensamento que se incide sobre coisas exteriores. Exatamente por isso, nos dizeres de Dieter Henrich,

A Lógica do Ser de Hegel (i.e., a lógica da determinidade) é uma refinada exposição daquilo que Platão chamou de *heterotês* (alteridade). É na verdade uma tentativa de resumir a dialética de O Sofista de Platão para o contexto da filosofia moderna” (HENRICH, 2008, p. 320).

Assim, mesmo que inicialmente a categoria do Ser apareça como a mais imediata e indeterminada, será o próprio trabalho de determinação progressiva que é tratada na Doutrina do Ser. A categoria do Ser surge, desse modo, como aquilo que propulsiona, na *Ciência da Lógica*, o próprio pensamento a *se determinar*, de modo que se tenha como horizonte o Outro, ou seja, aquilo que aparece como exterior ao pensamento. Com efeito, embora a primeira categoria sobre o Ser em geral surja como sem determinações intrínsecas (o que lhe confere um sentido de abstração quase absoluta), a seção que lhe sucede é a referente ao Ser aí, que, justamente, aborda o Ser enquanto determinado, ou

seja, partindo da determinidade (HEGEL, 2017, p. 113). Sejam coisas, eventos ou manifestações, qualquer elemento tomado como exterior preenche o lugar da alteridade, de modo que os dados exteriores ao pensamento, ao se posicionarem como distintos do sujeito, constituem uma multiplicidade² sobre a qual o pensamento determinante se aplica. Não seria exagero, portanto, pensar que mesmo na tentativa de determinação do Ser há, incluído aí, a autodeterminação do próprio pensamento, algo que Henrich parece se referir na medida em que afirma que “o aspecto elementar da Lógica do Ser é que todas as estruturas conceituais analisadas por Hegel implicam, mas nunca mostram explicitamente, que são estruturas auto-referentes” (HENRICH, 2008, p. 320). O Ser parece, portanto, agrupar uma característica elementar e de suma importância para o presente trabalho: o fato de se tratar de uma categoria que, mesmo se aplicando à uma alteridade, ainda assim, demonstra um elemento de auto-referência, ou seja, a ideia de que mesmo versando sobre o Outro, o pensamento se orienta sempre tendo a si como parâmetro e desenvolvendo-se a partir de um movimento auto-explicativo. A categoria de Ser é, portanto, não só a mais fundamental, mas também aquela que expressa, na determinação da alteridade, um movimento interno e autorreferente.

É certo que a Doutrina do Ser não se limita a apenas afirmar o Ser como a primeira categoria lógica, meramente indicando-a como esse estágio inicial do pensamento. De fato, as complexas atribuições ao Ser que Hegel traça na primeira parte da

² Vale a pena indicar, mesmo que saia um pouco do escopo do presente artigo como, para Robert Pippin, será a própria dedução transcendental da filosofia kantiana na *Crítica da Razão Pura* (que justamente aborda a unidade da apercepção) que explica o que unifica a multiplicidade empírica e que funcionará como base da filosofia hegeliana. Por exemplo, de acordo com Robert Pippin: “Simplificando, proponho acreditar em Hegel quando ele nos diz, em um trabalho de juventude, que foi o argumento da Dedução Transcendental de Kant que primeiro se aproximou e tornou possível a teoria da identidade especulativa que ele finalmente criou e, em um trabalho tardio, que sua própria teoria do Conceito e, de fato, a relação entre o Conceito e a Realidade, ou a posição básica de toda a sua filosofia, deve ser entendida como uma variação direta de um tema crucial kantiano, a “unidade transcendental da apercepção” (PIPPIN, R. 1989, p. 6).

Lógica demonstram como, passo a passo, o Ser aos poucos vai se delineando, se demarcando em termos de um constante processo de determinação. Esse processo se constitui, desse modo, como uma espécie de elucidação de “propriedades” que o Ser adquire no momento em que o pensamento aplica sua capacidade determinante. Não por acaso, posteriores ao momento qualitativo que se desdobra na tríade Ser- Ser aí – Ser para si, Hegel se embrenha na discussão relacionada ao aspecto quantitativo que se refere, justamente, aos possíveis atributos relacionados ao Ser, tais como quantidade e medida. Sem nos adentrarmos em todos os percalços (principalmente relacionados aos debates matemáticos fundamentados em discussões em voga de sua época, assim como questões referentes ao pensamento de Leibniz³), é possível dizer que a Doutrina do Ser lida com aquilo que se pode atribuir ao Ser, ou melhor, às possíveis determinações que o próprio pensamento faz em referência ao Ser.

Segue-se daí que diante da possibilidade de determinação inerente ao Ser, Hegel parte para a discussão da Essência, que se configura como a categoria que “suprassume o Ser”, que o sucede de modo a ser “a simples igualdade consigo, mas de modo a aparecer como a negação a esfera do Ser em geral” (HEGEL, 1986, p. 18). O dualismo Ser-Essência, que esteve presente no pensamento metafísico já desde a antiguidade e que, de certa forma, persistiu na modernidade, aparece como o cerne da Lógica Objetiva. Contudo, como já indicado, embora Hegel tenha mantido o vocabulário tradicional da lógica, as concepções que ele elabora referentes às categorias de Ser e Essência adquirem nuances diferenciadas daquelas até então utilizadas. Assim, mesmo que Ser se contraponha usualmente à Essência, Hegel parece propor não exatamente a separação entre essas duas categorias, mas ao contrário, uma continuação dialética entre as mesmas: para Hegel,

³ Principalmente no que diz respeito à questão da relação entre finitude e infinito que desagua no debate referente ao cálculo infinitesimal.

“a verdade do Ser é a essência” (HEGEL, 1986, p. 13), na medida em que a Essência implica a negação de toda a imediatidade presente no Ser⁴. Quando Hegel declara que o essencial nega o Ser se constituindo, contudo, como sua verdade, é a suprassunção dessa imediatidade representada pela categoria do Ser que a Essência se dispõe a “incorporar”, de forma a se unificar com o mesmo e, portanto, trazer uma unidade para a multiplicidade.

Entretanto, ainda sobre a relação estabelecida entre o Ser e a Essência, um outro aspecto que adquire grande importância sobre a discussão aqui estabelecida é como a Essência está intrinsecamente relacionada ao próprio movimento de Reflexão desenvolvido pelo pensamento. De acordo com Hegel:

Mas a Essência é o Ser suprassumido em e para si; é apenas aparência [Schein], aquilo que se lhe contrapõe. Entretanto, a aparência é o próprio pôr da Essência, A Essência é, primeiramente, a Reflexão. A Reflexão se autodetermina; suas determinações são um pôr, que ao mesmo tempo, é Reflexão em si; em segundo lugar as determinações ou as essencialidades são determinadas. Em terceiro lugar, a Essência, como a Reflexão que determina a si, se volta para o fundamento e se transpõe para a existência concreta e a aparência (HEGEL, 1986, p. 13).

É certo que o próprio movimento reflexivo aparece mais elaborado na *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que o desenvolvimento da consciência que a impele a percorrer todos os movimentos necessários para que atinja o Espírito se faz pela Reflexão. Contudo, é na própria *Ciência da Lógica* que Hegel parece resgatar esse tema, de forma a conectá-lo com a categoria da

⁴ Para Longuenesse: “Se a Reflexão é a Verdade do ser, é tal reflexão como a suprassunção (Aufhebung) ou negação, e até negação absoluta – ou seja, não a negação de uma determinação particular, ou ainda de várias, mas a negação do ser como um todo, como a esfera aparentemente independente com respeito ao pensamento. Já no ser, cada determinação foi definida como negação, no sentido clássico de limitação :*omnis determinatio est negatio*. Mas é nos desenvolvimentos da doutrina da essência que a negação adquire seu sentido especificamente hegeliano” (LONGUENESSE, 2007, p. 51).

Essência. Nessa medida, seria pela Reflexão que o pensamento consegue ver além daquilo que está determinado imediatamente e, de fato, Longuenesse determina que o papel reflexivo referente à Essência se trata do próprio movimento do pensamento que vai além da unidade de determinação: “Há reflexão apenas na medida em que a função unificadora vai além da unidade alcançada relativamente a outras determinações e outra unidade dessas determinações” (LONGUENESSE, 2007, p. 33). Assim, quando observamos uma coisa, nas palavras de Hegel, nós temos aqui “duas coisas: primeiro, algo imediato, um ser, e depois, em segundo lugar, a mesma coisa mediada ou posta. Mas agora é precisamente o caso quando refletimos sobre um objeto ou pensamos sobre ele” (HEGEL, 2010, p. 174). Uma boa imagem a que podemos recorrer para que a relação entre Ser e a Essência seja mais clara, se refere à lei da gravitação que Hegel aborda na seção denominada *Grund* da Doutrina da Essência: a lei da gravidade é o que impele uma pedra a cair. Contudo, da mesma forma, é isso que explica, por exemplo, o fato de uma casa se manter erguida, uma vez que ela se assenta em um fundamento pela força gravitacional (HEGEL, 1986, p.105-106).

Mesmo que possamos identificar a gravidade como a regra que justifica dois fenômenos inteiramente opostos (a casa erguida e a queda da pedra), contudo, é pelo pensamento que possui a natureza reflexiva que se torna possível observar dois eventos distintos, e, mesmo assim, se chegar em explicação única⁵. A mediação, tão valorizada na filosofia hegeliana, se refere, desse modo, a como podemos ir além de meros dados imediatos para nos adentrarmos na instância essencial desse mesmo objeto. Ou seja,

⁵ Nessa medida, o resumo da noção de forças ou leis que de Boer utiliza é bastante elucidativo: “Assim, enquanto a perspectiva ontológica baseada no conceito de ser nos permite interpretar a queda de uma pedra em relação às determinações ou qualitativas ou quantitativas, a perspectiva ontológica baseada no conceito de essência permite o pensamento compreender essa queda em termos de uma força que é diferente do modo como ela expressa a si a partir de uma queda particular” (DE BOER, 2010, p. 63).

diante das determinações referentes ao Ser, cabe ao pensamento suprassumi-las e, desse modo, sobressaindo sobre a determinidade, alcançar uma unidade: as várias determinações “constatadas” pelo pensamento que se remetem, em última instância ao Ser, surgem como organizadas racionalmente já no horizonte da Essência. Assim, não só há a evidência do movimento abstrativo do pensamento capaz de unificar determinações de multiplicidade subsumidas sob a essência (Reflexão), como ainda se apresenta uma noção de grande importância na própria filosofia do Hegel, a saber, a noção de mediação, que se associando à ideia de suprassunção, representa a “negação da relação externas dos imediatos” (HEGEL, 2017, p. 184). A relevância da mediação dentro da obra de Hegel deixa entrever uma certa superioridade em relação ao imediato. Enquanto o imediato ainda diz respeito ao Ser, a mediação se conecta ao próprio movimento da razão que se eleva abstratamente acima do dado imediato. A relação entre mediação e reflexão referente à Essência se torna mais clara na medida em que ambas retomam o próprio trabalho do pensamento que conjectura sempre a *partir* daquilo que é dado imediatamente: a natureza, portanto, do próprio movimento de Reflexão inerente à Essência denota o confronto ente o movimento de autodeterminação do pensamento e a determinação que encontra diante dele (LONGUENESSE, 2007, p. 40). As determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) ou essencialidades que Hegel discute na Doutrina da Essência funcionariam como produtos da reflexão e, portanto, são elas mesmas determinações refletidas em si mesmas (HEGEL, 1986, p.35). E assim, na medida em que tais reflexões, por sua vez, geram uma série de outras determinações, tem-se mediações construídas, elaboradas e desenvolvidas pelo pensamento⁶.

⁶ Um aspecto que surge como muito relevante para essa discussão, mas que, contudo, dada a delimitação de nosso tema não será possível abordar, diz respeito à própria função e significação do que seria o negativo dentro da obra de Hegel. Como é sabido, a negatividade se configura como o verdadeiro motor para o método dialético hegeliano, algo que foi muito abordado pelos pensadores

Por conseguinte, uma consequência que podemos deprender da abordagem até então proposta diz respeito a como o dualismo entre Ser e Essência, que de certo modo foi representado na história da filosofia sob a roupagem de aparência e essência, se dissolve em Hegel. É algo aceito pelos comentadores de modo unânime o fato de Hegel ter rejeitado a própria estrutura de dualismo, tais como coisa em si e representação, substância e acidente, razão e sensibilidade, etc. De modo similar, em relação ao Ser e Essência, Hegel parece igualmente fazer esse percurso, na medida em que não só determinou como o ser é aparência (*Sein ist Schein*), mas como também entendeu a Essência como o momento resultante da mediação reflexiva operada pelo pensamento. Ora, se a Essência aparece como proveniente da Reflexão, logo, ela surge não como instância independente da determinação inerente ao Ser, mas sim como depreensões que se fazem a partir de tais determinações, algo que se refere, em última instância ao próprio movimento do pensamento que se autodetermina na depreensão do que seria Essência.

Como vimos, principalmente com as colocações de Béatrice Longuenesse sobre como a depreensão da Essência se faz a partir de um movimento de autodeterminação do pensamento, torna-se necessário questionar sobre o estatuto de realidade ou existência

da Teoria Crítica que, como se sabe, muito herdaram da filosofia de Hegel e cujo maior representa, a meu ver, foi Adorno (principalmente naquilo que diz respeito à sua dialética Negativa). Desse modo, a negatividade seria aquilo que colocaria em marcha o desenvolvimento dialético a partir das figuras de oposição e contradição (inclusive elaboradas na própria discussão da Doutrina da Essência). Contudo, o sentido de negatividade vai além disso, na medida em que é ela que propulsiona a razão no seu próprio movimento de autodeterminação presente em todo e qualquer movimento do pensar. De acordo com Karin de Boer: “Essa negatividade força cada um [dos conceitos finitos] a se transformar em algo menos unilateral, até que um conceito possa emergir e que compreenda seu contrário como seu próprio momento de um modo absoluto. Este conceito – a ideia absoluta – exhibe a atividade autodeterminante do conceito em sua mais alta forma. (DE BOER, 2010, p. 72). Logo em seguida, a autora aborda detalhadamente sobre três movimentos relacionados à negatividade que estaria presente na obra de Hegel, a saber a Negação abstrata, Negação Absoluta e contradição (DE BOER, 2010, p. 72-74). Assim, embora toda a noção de negatividade não seja meu alvo central no presente artigo, é necessário indicar como será o negativo que responde à própria atividade de autodeterminação do pensamento que, pela leitura proposta atinge seu ápice na Lógica Subjetiva com o Conceito e Ideia Absoluta.

em si da Essência. De fato, se consideramos a Essência como instância que surge no e pelo pensamento, a partir de um desenvolvimento reflexivo cujas produções se configuram como mediações (e cabe pensar, justamente, o que seria essa autodeterminação senão o próprio impulso do pensamento que deflagra uma série reflexiva e de mediações resguardando para si autonomia) então seria a Essência algo que se reduz a uma abstração mental que, contudo, não reivindica nenhuma realidade? Em outras palavras, seria possível dizer que a Essência está na coisa mesma, como algo que lhe é constitutivo? Ora, se a Essência, em última instância se refere a um elemento apreendido pelo pensamento, então é possível afirmar que ela não está na coisa mesma, mas que se apresenta como intelectualmente apreendido. Entretanto, isso não significa que o essencial não possui nenhuma atribuição real, de modo a permanecer uma ilusão da razão. Ao contrário, embora a Essência possua uma composição intelectual, isso não a torna menos real ou ainda ilusória.

A mediação, embora dependa necessariamente de um aspecto intelectualista ou ainda racional, não significa que seja menos verdadeira ou tenha menos realidade na visão de Hegel. Muito pelo contrário, é o próprio aspecto intelectual que torna a Essência uma instância que contenha mais verdade para Hegel comparativamente ao que estava atribuído ao Ser, algo que pode se comprovar, por exemplo através de da contraposição entre efetividade e existência exposta por Michael Foster. Assim, a mera existência em um sentido empiricamente considerado aparece como “menor” em relação à efetividade, uma vez que Hegel

tentará demonstrar a necessidade em sentido mais completo para cada aspecto da efetividade, mostrando que cada aspecto está conectado com cada outro aspecto da efetividade, “interdependentemente”, ao derivá-los uns dos outros, e vice-versa, no curso de uma dialética circular. Ao mesmo tempo, Hegel buscará demonstrar a necessidade do meramente existente em um sentido apropriadamente mais modesto, mostrando que a

categoria geral da existência participa no mesmo sistema de interligação e interdependência dialética. (FOSTER, 2014, p. 168-169)

Embora o tema da efetividade e existência não demonstrem uma relação óbvia com o conteúdo elaborado até aqui, ele serve para entender como a efetividade, supondo uma elaboração racional que sai da constatação da mera existência (imediata), e que, nos próprios dizeres de Foster, indica o encadeamento de uma série de aspectos que são derivados racionalmente (e que, portanto, se referem a um movimento de mediação), é mais completo na própria concepção da realidade. Isso significa que, mesmo que algum aspecto da efetividade não esteja contido em uma consideração referente à “mera existência”, ou seja, algo que se apresente de modo imediato, isso não quer dizer que esse mesmo aspecto não possua tanta realidade ou verdade. Contrariamente, será a efetividade, que inclui a perspectiva de mediação e derivação racional, que proporcionará um sentido mais completo e dialético ontologicamente falando. E nessa medida, tem-se um conhecimento que independe da experiência. É então que todo esse desvio argumentativo se torna relevante para o que estava sendo abordado sobre a Essência, uma vez que, embora a essência não seja demonstrável na experiência, de modo a não possuir existência empiricamente demonstrada, isso não significa que ela possui menos realidade do que as outras categorias.

A Doutrina do Conceito:

Vimos até agora como Hegel não só elaborou a Doutrina do Ser e a da Essência, mas como também se traçou a relação entre ambos de modo a pôr fim ao seu dualismo: a separação dessas duas categorias se dissolveu principalmente pela noção de suprassunção relacionada ao método dialético de Hegel. Ora, se a

Essência suprassume o Ser, isso não quer dizer que ela independe dele, mas que o unifica ou incorpora a si. Com efeito, A *Aufhebung* não significa apenas superação, mas também retém a ideia de conservação, o que significa que a categoria de Essência ainda resguarda elementos previamente relacionados ao Ser. É nesse movimento de suprassunção que Hegel, portanto, lança mão de uma terceira categoria que irá inaugurar a chamada Lógica Subjetiva, a saber o Conceito. Por conseguinte, cabe se perguntar: o que seria o conceito? Se a proposta de toda a *Ciência da Lógica* é dar uma explicação de como as coisas são pensadas ou concebidas racionalmente, e se esse ponto parece ter se esgotado com o Ser e a Essência, então, por que Hegel não só adiciona o Conceito, como ainda lhe garante um lugar de superioridade última dentro da coerência interna da estrutura dialética? Se a *Ciência da Lógica* possui o propósito explicativo de fundo metafísico, então por que organizar todo um tomo separado para o aspecto subjetivo (e não objetivo) da lógica? Bem, é certo que a identificação de determinações que inclusive se referem a seres finitos e singulares, que ocupam o lugar de alteridade, são explicados a partir da categoria de Ser. Similarmente, a noção de mediação assim como de unidade organizacional que subsume várias determinações sob um princípio único é uma noção prevista à categoria da Essência. Sendo assim, de que modo o conceito pode suplantar esses dois elementos e, ainda assim estar relacionado a um aspecto metafísico ou ontológico?

Já no início da Doutrina do Conceito, Hegel afirma:

O conceito é demonstrado mostra, como considerado até então, como a unidade do Ser e da Essência. A Essência é a primeira negação do Ser, com o qual se tornou a Aparência; o Conceito é a segunda negação, ou a negação dessa negação, e assim a é o Ser restituído, mas como a mediação infinita e negatividade do mesmo em si mesmo. – Ser e Essência não têm, portanto, no Conceito, mais a determinação de ser Ser e Essência, nem estão nesta unidade, na qual cada um apenas reflete um no outro.

Conseqüentemente, o Conceito não se diferencia nessas determinações. Ele é a verdade da relação substancial, na qual o Ser e a Essência, um através do outro, alcançam sua completa auto-subsistência e determinação (HEGEL, 1986, p.269).

Sendo considerado como o fundamento e verdade das categorias do Ser e Essência, o que se observa na citação acima é o conceito como resultado dialético entre as categorias anteriores, de modo a unificar o imediato e a Reflexão enquanto contrários. Mas além de apenas funcionar como o terceiro termo entre Ser e Essência, é da própria esfera do conceito alcançar a universalidade. E é esse ponto que se torna de fundamental importância na Doutrina do Conceito, pois alcançar o universal (HEGEL, 1986, p.532) significa não só que o domínio do conceito se diferencia substancialmente daquilo que estava previsto nas categorias do Ser e Essência, como ainda sugere que é o próprio *modo* de apreensão desse universal que imprime ao conceito uma natureza diferente do que estava ainda nas partes anteriores da Lógica⁷.

Nesse aspecto, é necessário, portanto, se perguntar: o que significa alcançar o universal? Bem, embora normalmente a história da filosofia entenda o universal como uma instância que não se atém às particularidades ou ainda singularidades, Hegel oferece uma definição distinta na medida em que entende o particular e o singular como também contidos dentro da esfera do conceito. Assim, no conceito, determinações reflexivas que o pensamento formula e que, para Hegel se referem à identidade, diferença e oposição, se traduzem na lógica do conceito como universalidade, particularidade e singularidade (HEGEL, 1986, p. 543). Portanto, as formas reflexivas que o pensamento elabora (identidade, diferença e oposição) se manifestam no conceito sob a roupagem do universal, particular e singular, de modo que o

⁷ Tradicionalmente, o universal se referia àquilo que era apreendido pela Essência. Assim, se Hegel relega o Universal para a esfera do conceito, logo, é possível afirmar que será o movimento ou ainda o *modo* como esse universal é apreendido que se torna distinto do que foi elaborado pela tradição

universal atribuído ao conceito ganhe uma complexidade até então não prevista. De acordo com Kreines, Hegel constrói na *Ciência da Lógica* uma tese do que seria o conceito, de modo que “a realidade é estruturada por conceitos (Begriffe) de conteúdo explicativo- no sentido de gêneros ou universais explicativos” (KREINES, 2015, p. 38). Nessa medida, tomando o universal como aquilo que norteia o conceito, Kreines aponta que não se trata apenas da mera identificação do universal em um sentido simples, mas que pensar o universal significa considerar também elementos contraditórios.

A contradição surge, nesse aspecto, como um ponto crucial para o entendimento do que Hegel entendeu pela estrutura conceitual. Quando pensamos na contradição – e aqui somos quase que imediatamente remetidos ao princípio da não-contradição que fundamentou tradicionalmente o encadeamento lógico do pensamento filosófico – há uma demanda para se considerar dois ou mais juízos, normalmente expressos em um sistema proposicional (mais especificamente seguindo a disposição enunciativa de uma proposição S-P), que, contudo se contradizem internamente. Quando há contradição, é imperativo que se exclua o falso e se mantenha o verdadeiro. Entretanto, na medida em que se trata de uma discussão que versa especificamente sobre o real e nossa capacidade de entendê-lo (teor metafísico ou ontológico que se refere ao próprio propósito da *Ciência da Lógica*), então isso significa que ou se exclui todo tipo de juízo que possa conter uma contradição em um sistema proposicional ordenado, ou então – e é essa a saída de Hegel no que se refere a nosso assunto- a própria estrutura do juízo se torna insatisfatória⁸. E de fato, a contradição

⁸ Para Kreines, toda essa dinâmica se torna substancialmente uma discussão metafísica na medida em que todo esse esquema do juízo se traduz nas leis de ciências naturais, principalmente discutida na parte final da *Doutrina do Conceito*. Segundo o autor: “Para ver o ponto em questão, imagine um caso simplificado em que tudo o que existe para a realidade são tipos que seguem leis [lawful kinds] X e Y. X regularmente faz p para Y. E isso é tudo. Agora considere o juízo: X faz p para Y. Isso será tanto verdadeiro quanto falso. É verdade: isso afirma a relação real com Y que, neste cenário imaginado, esgotaria o próprio conceito ou natureza de X, não deixando nada a X que seja independente de Y. Mas também é falso: dada a forma do juízo, ele significa, em parte, que há algum X, algo correspondente ao lugar do sujeito no juízo, e, portanto, algo independente da relação com Y,

surge não apenas no nosso modo de pensar, ou no método dialético, mas ela está presente no próprio sentido de mudança. Dessa forma, ou persistimos apenas naquilo que nos apresenta em um enfoque espaço-temporal imediato, e, portanto, se situa dentro do que apreendemos imediatamente, ou então torna-se necessário aceitar a contradição e, portanto, exigir da própria estrutura do pensamento uma organização que seja de natureza mais complexa que o mero juízo de conhecimento.

A estrutura organizacional que dá conta de uma compreensão de tipo complexa, é para Hegel, justamente, o conceito. Segue-se daí que a universalidade que o conceito apreende contém subsumida a si, conjuntamente, a particularidade e a singularidade. Não há inconsistência em se pensar o universal ligado à singularidade (algo que para a lógica formal parece ser contraditório), porque o conceito proporciona ao pensamento a capacidade de se considerar o universal não apartado do singular, mas como seu contrário intrínseco. A união de contrários, se estabelece, desse modo, como unificação de elementos contraditórios que está na base da própria formulação do conceito que Hegel aponta⁹. Por isso, o modo como Hegel observa as antinomias kantianas corrobora com toda essa argumentação

para então, se situar nessa relação. Então, há algo real aqui, uma característica real da realidade em tensão consigo mesma, pronta para reagir em formas regulares, o que é o mesmo que considerar o mesmo juízo verdadeiro e falso. Isso é melhor reconhecido, argumenta Hegel, como contradição real. Mas isso não exclui a possibilidade lógica, dado o “caso” de Hegel contra a suposição de que a realidade deve concordar com a forma do juízo, ou seu “caso” contra a metafísica do entendimento. Então, Hegel pode continuar a reconhecer a realidade do que precisamente é o aspecto que alguns filósofos (erroneamente) tomam como logicamente impossível: o aspecto de se fazer juízos tentando expressar, inevitavelmente, algo verdadeiro e falso” (KREINES, 2015, p. 193).

⁹ O próprio método dialético, embora esteja presente em toda a obra de Hegel, parece possuir sua base matricial e teórica mais bem desenvolvida na Ciência da Lógica. Assim, Foster parece fornecer uma boa definição do desenvolvimento do método dialético: Começando a partir de uma categoria A, Hegel procura mostrar que, na análise conceitual, a categoria A mostra conter uma categoria *contrária*, B, e, de modo converso, que a categoria B mostra conter uma categoria A, e que, então, isso mostra que ambas as categorias são contraditórias. Ele procura mostrar, então, que esse resultado negativo tem um efeito positivo, uma nova categoria, C (referida, às vezes, como “o negativo do negativo”, ou a “negação determinada”). Essa nova categoria unifica – conforme diz Hegel – as categorias A e B precedentes” (FOSTER, 2014, p. 158- 159).

exposta acima, pois as contradições a que o pensamento se enreda não demonstram propriamente a inépcia da racionalidade, sua limitação e incapacidade epistemológica. Ao contrário, as antinomias apenas demonstram como é da natureza da razão se deter nas contradições, de modo que o Conceito possa unificá-las. A distinção entre entendimento e razão que Hegel estabelece, de modo a conceder à última um valor maior, justamente, se refere ao fato de que o entendimento proporciona um juízo unilateral que não dá conta da tensão e premência do contraditório. Não se atendo apenas às nossas representações intuitivas conformadas em tempo e espaço, o conceito nos permite estabelecer logicamente o que não se insere no aqui e no agora. Antes, ele permite a elevação lógica da razão que apreende de uma forma mais complexa do que a mera definição unilateral do que é uma coisa: “cada conceito determinado é vazio na medida em que não contém a totalidade, mas apenas contém uma determinidade unilateral” (HEGEL, 1986, p. 258).

Por isso, a parte da Doutrina do Conceito que versa sobre a subjetividade se subdivide entre juízo e silogismo: dadas as limitações inerentes aos julgamentos unilaterais que o pensamento realiza, é o pensamento silogístico que pode alcançar um desenvolvimento de maior complexidade. Seguindo o modelo dialético, Hegel identifica o silogismo como a suprassunção do juízo enquanto momento, de modo que “as determinações do conceito sejam como extremos do juízo, e ao mesmo tempo sua união seja posta” (HEGEL, 1986, p. 551). Diante da diferença entre o entendimento e a razão, assim como o prolongamento dialético que impele o pensamento a superar o momento do juízo e alcançar a forma do silogismo, Hegel afirma:

O silogismo é, assim, o conceito completamente posto; é, portanto, o racional. - O entendimento é considerado a faculdade do conceito determinado, o qual é por si mesmo estabelecido si próprio em através da abstração e da forma de universalidade. Mas, na razão, os conceitos determinados são postos em sua

totalidade e unidade. O silogismo é, portanto, não o racional, mas, ao contrário, *tudo racional é um silogismo*. (HEGEL, 1986, p. 351-352).

Consequentemente, o silogismo se torna a forma *sui generis* da própria organização do pensar, uma vez que funcionaria como o “ponto ótimo” do desenvolvimento do conceito: por conta desse estado máximo de desenvolvimento, Hegel pode identificar que tudo o que é racional é um silogismo. Aqui cabe chamar a atenção para o fato de que não se trata propriamente da ideia de que só o silogismo é racional, mas sim que todo advento da racionalidade tende, em última instância a se desenvolver de forma silogística, ou seja, obedece ao padrão do movimento inerente ao silogismo quando alcança sua forma mais avançada.

A partir disso, um aspecto de grande relevância para a leitura que estamos propondo diz respeito a como o conceito não só retoma o sentido de autodeterminação já previsto na Essência, como ainda o intensifica. Ora, na Essência, observamos como cabia ao próprio pensamento desencadear seu progressivo movimento reflexivo, de modo que a trazer uma compreensão mediada das coisas. Ou seja, essa mediação estava relacionada à capacidade reflexiva inerente à apreensão da Essência de compreender a alteridade ainda relacionada ao Ser. Torna-se, desse modo, razoável pensar como a categoria da Essência representa o primeiro estágio do movimento de autodeterminação do pensamento. Já com o Conceito, que justamente suprassume e unifica o Ser e a Essência, observamos como esse movimento de autodeterminação se aprofunda. A autodeterminação do pensamento no primeiro estágio da Essência está relacionado ao processo de mediação em que, pelo pensamento, se consegue superar o imediatamente dado, dando uma unidade para a multiplicidade (lembramos, do exemplo citado sobre a lei gravitacional, em que dois eventos distintos tais como a queda de uma pedra e uma casa que se assenta sobre um fundamento

demonstram o fenômeno da gravidade que gera, por sua vez a apreensão da lei gravitacional como elemento que unifica e explica esses dois fatos diferentes). O primeiro estágio de autodeterminação que o pensamento se imputa já está, portanto, no trabalho reflexivo da Essência.

Entretanto, essa mesma noção de autodeterminação supera o que estava previsto na Essência, na medida em que se dá, também no próprio movimento inerente ao conceito. O conceito não só demonstra a unidade da multiplicidade de alteridades externas ao pensamento (Ser), mas ainda provê a explicação racional do desenvolvimento completo e, portanto, silogístico dos eventos analisados. Assim, para exemplificar o sentido mais intenso da autodeterminação do Conceito, recorro ao exemplo de Hegel mais usual e o que mais foi utilizado para fins pedagógicos¹⁰. Pensemos em uma semente. Quando dizemos isso é uma semente, isso significa que estamos analisando um dado determinado, de modo unilateral e sem muita complexidade. Contudo, vendo várias sementes diferenciadas, o pensamento ordena a multiplicidade em uma unidade de modo que, pela Reflexão seja possível agrupá-las sob a definição de “semente”. Todas as representações de sementes

¹⁰ Esse exemplo é brilhantemente elaborado por Marcuse em seu livro *Razão e Revolução*: “A ideia da “substância como sujeito” concebe a realidade como um processo em que todo ser é a unificação de forças contraditórias. “sujeito” denota não apenas o ego ou consciência epistemológica, mas um modo de existência, inteligência, a de uma unidade auto- desenvolvedora em um processo antagônico. Tudo o que existe é “real” somente na medida em que opera como um” eu “através de todas as relações contraditórias que constituem a sua existência. Por isso, deve ser considerado um tipo do “sujeito” que se avança ao desenvolver suas contradições inerentes. Por exemplo, uma pedra é apenas uma pedra na medida em que permanece sendo a mesma coisa, ou seja, uma pedra ao longo de sua ação e reação sobre as coisas e os processos que interage com ela. Ela fica molhada na chuva; resiste ao machado; resiste a uma certa carga antes de ceder. Ser-uma-pedra é uma defesa contínua contra tudo o que age sobre a pedra; é um processo contínuo de tornar-se e ser uma pedra. Com certeza, o “tornar-se” não é consumado pela pedra como um assunto consciente. A pedra é alterada em suas interações com chuva, machado e carga; isto não se altera. Uma planta, por outro lado, desdobra-se e se desenvolve. Não é agora um broto, depois uma flor, mas sim o movimento todo de broto através de florescer para decair. A planta constitui e preserva a si neste movimento. Chega muito mais perto de ser um real “sujeito” do que a pedra, pois os vários estágios de desenvolvimento da planta surgem da própria planta; eles são sua “vida” e não são impostas a partir do exterior” (MARCUSE, 1999, p. 8 - 9).

que aparecem para nós se referem a um mesmo gênero de objeto, o de ser semente. Contudo, ao isolarmos uma semente, observamos não só esse seu estágio primeiro, mas podemos prever uma série de possibilidades futuras passíveis de atualização que vão além do dado inicial. Assim, de uma semente, podemos pensar em um broto de uma planta, uma árvore completa e um fruto futuro. Todos esses elementos estão previstos, portanto, na compreensão intelectual que fazemos dessa semente e, nesse caso, observamos não um processo horizontal, em que víamos vários exemplares de um mesmo gênero, mas sim uma perspectiva vertical.

O exemplo da planta elaborado por Marcuse, possui o mérito não só de explicar todo o encadeamento argumentativo acima, mas ainda demonstrar em que sentido a noção de substancia é substituída por Sujeito na *Ciência da Lógica*. E essa noção de sujeito que se expressa a partir da imagem da árvore abordada anteriormente, torna-se a imagem do desenvolvimento do que Hegel entendeu como o conceito. Assim, o conceito abrange não só uma definição nominal referente ao estado atual de algo, no caso escolhido, de uma árvore (isso seria referente a uma proposição S-P que perfaz um juízo ainda ligado à intuição espaço-temporal que, aos olhos de Kant, se referiria a uma categoria do entendimento), mas também abarca aquilo que foge ao empiricamente constatado. Não só os momentos anteriores e posteriores do fato empírico, mas também outras dimensões que superam o que está determinado na imediatidade estão previstos no conceito. Uma única semente revela a série de seus possíveis desenvolvimentos futuros compreendidos racionalmente e independentemente de toda experiência. É óbvio, portanto, como uma semente pode resultar em uma árvore, uma vez que faz parte de sua natureza passar por vários momentos de transformação (e aqui a inspiração hegeliana do conceito de potência inicialmente elaborado por Aristóteles é inegável) que irão atualizar sua

finalidade última¹¹, ou seja a de ser semente que se transforma em um broto e que mais tarde se completa na árvore madura.

Exatamente por isso, o conceito é entendido como uma unidade máxima e mais completa que fornece todos esses elementos explicativos de fundo racional. Por conseguinte, a própria ideia de unidade entre contraditórios e o próprio silogismo enquanto forma ganham mais clareza: momentos ou elementos que estão em contradição podem estar presentes no conceito sem que isso seja um demérito para todo o esquema de pensamento, e, similarmente, o silogismo, sendo uma estrutura mais heterogênea do que o mero juízo unilateral, explica de modo mais satisfatório certos fenômenos. Exatamente por isso, é possível entender o que Hegel quis dizer com Vida e como isso se relaciona a toda a problemática inerente ao conceito. (HEGEL, 1986, p. 279). Não é, pois, infundada a consideração de Marcuse que entendeu a noção de Vida¹² como crucial para a discussão ontológica em Hegel, já que ela se refere à própria de Totalidade (não propriamente em um sentido de fundamento metafísico), mas como algo cuja completude se refere à autonomia referente à autodeterminação. A autodeterminação que se refere ao conceito diz respeito, desse modo, aos meios e natureza da razão que se projeta na compreensão das coisas. Por isso Hegel identifica que o conceito se desenvolve de modo imanente (HEGEL, 1986, p. 532), através de

¹¹ O tema da teleologia surge nesse momento, já que ele se refere não só à noção propósito interno, mas principalmente de certas partes que explicam a constituição um Todo completo e que, desse modo, dão as razões explicativas para certos eventos e coisas. Esse argumento é bastante elaborado por Kreines, que no terceiro capítulo de seu livro *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, discute como conceito de teleologia opera como uma espécie de princípio pelo qual podemos ter uma compreensão mais completa da razão das coisas.

¹² Para Marcuse: "O mundo "pertence" ao sujeito humano em um sentido especial e, portanto, a síntese também é uma síntese especial, que como tal não pode ser atribuída a nenhum outro ser. Posteriormente, na Lógica, Hegel define esse modo de ser como "Vida." O "princípio" da síntese absoluta que não é "meramente uma forma de saber, mas também uma forma de ser "é" única e verdadeira realidade "(ED, 236). Sua ocorrência é a da totalidade. Nós temos indicado acima o significado ontológico do conceito de "totalidade". A síntese absoluta e a unidade sintética original que ocorre através desta síntese "se constituem" como "universalidade"(ED,238)" (MARCUSE, 1987, p. 36).

um movimento se auto-completa e auto-explica (HEGEL, 1986, p. 533). Por conseguinte, o pensamento conceitual, nas palavras de Pinkard, “é sua própria instância e, portanto, é “auto-subsumidor” (self-subsuming). É também auto-explicativo: a determinação dos conceitos é explicada por tipos de movimentos inferenciais feitos um em relação ao outro” (PINKARD, 1991, p.305-306).

Disso se segue que podemos finalmente entender o que é o conceito, apreender sua significação e desabrochar dentro do quadro da leitura proposta. Segundo Pinkard, o conceito não é uma entidade metafísica que se situa por detrás das aparências sendo disponível apenas para o pensamento metafísico. O conceito é antes “uma posição em um esquema de inferências, fora desse esquema de inferência, o conceito não possui existência alguma” (PINKARD, 1991, p.304). Funcionando como um elemento inferencial que se coordena em um esquema intelectual, isso se coaduna com a interpretação de Boer que identifica o conceito como “a síntese de determinações contrárias” (DE BOER, 2010, p. 68) ou seja, como a unificação de contradições e que, portanto, a Doutrina do Conceito entende o pensamento e seu desenrolar na filosofia como algo que testemunha o esforço de compreensão de sua autodeterminação”, de modo que o pensamento puro (qua subject) compreenda “a totalidade de suas determinações imanentes (qua object)” (DE BOER, 2010, p. 67). Já para Kreines, o conceito explica por si mesmo “a emergência da diversidade e explica a partir de si mesmo a direção de [seu] desenvolvimento ou movimento”. (KREINES, 2015, p. 228). E de acordo com Longuenesse, o conceito em Hegel, assim como em Kant, possui uma função unificadora. Assim:

Na Ciência da Lógica essa função opera não em intuições sensíveis, nem com sínteses executadas pela imaginação, mas a partir de determinações do pensamento. *Sempre há* a mediação pelo pensamento, ou seja, pelo conceito, daquilo que será unificado. E em terceiro lugar, a função unificadora é o próprio sujeito; ela não precisa estar *localizada* em um sujeito, nem

necessariamente em um sujeito transcendental. É um sujeito, i. é. é aquilo que é ativo da constituição de cognições, e mais generalizadamente em todo processo de pensamento ¹³ (LONGUENESSE, 2007, p. 30).

Diante de toda a argumentação proposta até aqui, é possível entender o *locus* e função do que Hegel entende como conceito. Em se tratando de uma instância situada dentro da Lógica subjetiva e que, nesse aspecto, se circunscreve à razão/pensamento (que é determinante para o que Hegel atribui ao subjetivo), o conceito pode ser definido como uma espécie de *constructo intelectual que nos impele a não só definir as coisas, mas que nos orienta a ter uma compreensão absolutamente intelectual da realidade*. É isso que está por trás da ideia de mediação (e assim, da própria noção de efetividade), do processo dialético que caracteriza a unificação entre as categorias de Ser e Essência (tal como foi acima elaborado), assim como a noção de (auto)determinação. É claro que isso não significa que apenas o estágio final do conceito que manifesta a atividade racional. Ao contrário, a *Ciência da Lógica* se constrói como um processo ininterrupto da razão que se manifesta no próprio ato de compreensão das coisas: e por isso, Hegel pode entender todas as partes tratadas na *Ciência da Lógica* como componentes do conceito, ou seja, como momentos que fornecem ao pensamento conceitual subsídios para se ter uma compreensão intelectual cada vez mais otimizada. A transição entre o Ser e a Essência dão o

¹³ Uma questão que precisa ser levantada diz respeito à contraposição entre conceitos e O Conceito. Acredito que muitos comentadores não necessariamente estão de acordo sobre esse ponto polêmico da obra de Hegel. De um lado haveria vários conceitos referentes aos mais diferentes eventos e coisas. Por outro lado, O Conceito seria referente ao próprio Sujeito, uma vez que apenas ele poderia deter os meios de autodeterminação, de transformação imanente e de completude inerente à ideia de Vida. Dada a extensão do presente artigo, não é possível apresentar todos os meandros da discussão. Contudo, cabe dizer que a ideia de Sujeito entendida por Hegel não significa um Eu empírico ou uma consciência individual (LONGUENESSE, 2007, p. 27), e que, devido ao aspecto de autodeterminação, auto-explicação, auto-completude, etc. que busquei evidenciar na própria compreensão do que seria o conceito, uma possível interpretação seria a de que o Conceito encontra seu “exemplar ideal” no Sujeito, principalmente devido à ideia de liberdade, tão defendida por Hegel.

primeiro passo da razão que consegue abstrair o imediatamente dado, de modo que, pelo conceito, seja possível alcançar um outro nível de compreensão intelectual, não de modo a negar a existência do empírico e singular referente ao Ser, mas como a compreensão intelectual que depreende o universal, o particular e o singular apenas pelos meios e constituição da intelectualidade. Com o conceito, se atinge o ponto mais alto do que significa o intelectualismo de Hegel, na medida em que é a instância conceitual que permite a compreensão mais completa do pensamento como autodeterminação.

Conclusão

A *Ciência da Lógica* foi, durante muito tempo, um dos textos menos trabalhados de Hegel. Em relação a seus outros escritos, principalmente, *A Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito*, parece que a *Lógica* teria caído em um profundo obscurantismo. Dentre os possíveis motivos para tanto, pode-se dizer que é a própria complexidade interna que parece ter desencorajado sua leitura. Entretanto, a importância da *Ciência da Lógica* possui uma proporção inversa à sua recepção, pois é aí que as teses mais ousadas, assim como a concepção ontológica final de Hegel são mais trabalhadas. Não seria exagero, então, afirmar que a *Ciência da Lógica* proporciona o arcabouço teórico para toda a obra hegeliana, de maneira que é aí que se vê o esqueleto conceitual que parece fundamentar os seus demais pontos. Por conseguinte, a estrutura de ordenação da obra de Hegel surge na *Lógica* como os pressupostos ou princípios para o entendimento de todo o edifício de sua filosofia. E um dos aspectos que surge como primordiais é o desenvolvimento do pensamento que se autodetermina. A autodeterminação possui, portanto, o mérito de tornar o pensamento sempre um movimento de auto-referência em todo o andar de sua compreensão cada vez mais intelectualizada.

Todavia, um dos problemas que surge é: estaria a Ciência da Lógica propondo apenas a explicação de como o pensamento apreende a realidade, e assim, estaria o projeto hegeliano reduzido à exposição da nossa relação com o objeto, determinando as condições de possibilidade para a objetividade? Seria, portanto, a filosofia de Hegel uma variação do kantismo, um ramo da filosofia crítica, mesmo que o próprio Hegel tenha afirmado a superar o criticismo? Bem, se a Essência não passa de uma formulação reflexiva, plasmada a partir do Ser e o Conceito apenas a intensificação desse movimento racional, qual é a ligação entre Essência e Conceito com a exterioridade, e aqui, cabe falar, com o próprio mundo? Seria o conceito apenas um termo médio para a compreensão do mundo que, entretanto, permanece definitivamente apartada de nós? De fato, subentende-se com todo o percurso argumentativo do presente artigo que nosso conhecimento continua limitado e que, portanto, toda pretensão à um compreensão metafísica possui o destino de se frustrar continuamente, tal como foi elaborado na *Crítica da Razão Pura*. Tais ideias parecem estar em profundo desacordo com vários elementos que perpassam o hegeliano, tais como a Totalidade metafísica, o Absoluto, Espírito e identidade entre Sujeito e o Objeto. Diante do impasse que nos situamos, é necessário, portanto, entender que, assim como Hegel não parece propor uma filosofia exclusivamente crítica, de modo a inseri-lo ainda no problema epistemológico kantiano¹⁴, ele tampouco parece querer retomar uma filosofia dogmática. E, de fato, a posição dogmática não parece fazer muito sentido hoje em dia, já que elementos como fundamento substancial, mundo suprassensível, coisa em si, assim

¹⁴ Pinkard promove uma boa análise de todo o contexto das pesquisas elaboradas a partir de Hegel. Mesmo que a literatura secundária hegeliana tenha defendido predominantemente a leitura da filosofia de Hegel como “uma grande cosmologia metafísica e uma teodiceia”, contudo, tais concepções não parecem mais “se adequar ao temperamento mais cético de muitos pensadores acadêmicos do século XXI. Essa visão, mesmo que largamente popular, tem sido amplamente desafiada por especialistas de Hegel, e é difícil de achar na melhor e mais recente literatura sobre Hegel algum exemplo de tal leitura.”

como o Logos como princípio que não só ordena nosso pensamento, mas também o próprio mundo, parecem ter caído por terra¹⁵.

Contudo, a leitura proposta não busca, necessariamente submeter a obra de Hegel ao kantismo e suas problemáticas. Ao contrário, pretende-se entender como Hegel propôs uma filosofia que fosse *não-metafísica*¹⁶. Isso não significa que não possamos conhecer as coisas, ou que não possamos encontrar razão no mundo. Pelo contrário: toda nossa compreensão do real se baseia em um movimento exclusivamente racional que nos torna capaz de compreender de um modo mais complexo e aprofundado o próprio funcionamento da realidade. E nessa perspectiva, o modo de conhecer proposto por Hegel não se torna até mais consistente do que a filosofia dogmática, uma vez em última instância, se alguém pode, de fato compreender algo, somos nós, seres que se autodeterminam a raciocinar e o fazem através da dialética do silogismo (ou seja, a partir do conceito)? Entender a *Ciência da Lógica* como um projeto filosófico não- metafísico não limita propriamente nossa pretensão epistemológica, mas identifica como em toda relação com a exterioridade, ou seja, com qualquer objeto exterior, já estamos partindo de dentro de uma concepção epistemológica.

Assim, nossa relação com a exterioridade (e, portanto, com o real) já traz incluso todo o nosso modo de conhecer esse real. Disso se segue, que ao invés de propor uma concepção metafísica, é

¹⁵ Quando afirmo que esses temas parecem ter perdido sua validade, me refiro, principalmente à todas as discussões pós-estruturalistas que floresceram, principalmente na França, assim como ao pensamento da Teoria Crítica que, ao se basear consideravelmente na obra de Marx, Freud e Nietzsche teriam colocado em questão esses mesmos fundamentos metafísicos.

¹⁶ É verdade que Kreines tenta fornecer uma leitura metafísica de Hegel. Contudo, para o autor, a metafísica, ao invés de estar relacionada a uma explicação suprassensível ou substancial do mundo significa, ao contrário a identificação da razão de porque as coisas são do modo que são (KREINES, 2015, p. 9). A pergunta que cabe fazer é, portanto, seria a tentativa de identificar razões no mundo um propósito metafísico por natureza? Esse objetivo não estaria já inserido dentro de toda a discussão que busquei demonstrar de modo que não se trate verdadeiramente de uma proposta metafísica?

possível ler a filosofia de Hegel como a demonstração de como as coisas são consideradas sempre pelo filtro de nosso pensamento, ou seja, a partir da evidência de nosso engajamento com o pensar. Concluindo, é então que a metafísica se torna uma ontologia, pois tudo o que apreendemos já parte de um enquadramento inerente às nossas próprias categorias imanentes. E, dessa forma, o ápice do projeto ontológico se refere ao conceito, estrutura que permite elevar ao máximo nossa capacidade de pensar essas mesmas coisas. Partindo de toda essa discussão, o presente artigo buscou, desse modo, entender o conceito como ápice da capacidade do próprio pensamento, sempre comprometido com o modo absolutamente racional de apreender a realidade.

Referências

- ADORNO, Theodor W. Theodor. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- BEISER, Frederick (org.) *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014
- BURBIDGE, John W. *A concepção hegeliana da lógica*. In: *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014
- CIRULLI, Franco. *Hegel's Critique of Essence*. London: Routledge Press, 2006.
- DE BOER, Karin. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Hampshire: Pelgrave MacMillan Press: 2010.
- FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- FOSTER, Michael. *O Método dialético de Hegel*. In: *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014
- GABRIEL, Markus, ZIZEK, Slavoj. *Mitologia, Loucura e Riso*. Rio de Janeiro: *Civilização Brasileira*, 2012.

GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

_____. *Wissenschaft der Logik, vol. I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2014.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

HYPPOLITE, Jean. *Logique et Existence*. Paris: PUF, 2012

KREINES, James. *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. I e II. Tübingen: J.C.B. Mohr: 1921

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Massachusetts: The MIT Press, 1987.

_____. *Reason and Revolution*. London: Routledge & Kegan Paul Press, 1999.

PINKARD, Terry. The Successor to Metaphysics: Absolute Idea and Absolute Spirit. In: *The Monist*, Volume 74, Issue 3, 1 July 1991, Pages 295–328.

PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Você não pode chegar lá a partir de cá: problemas de transição na Fenomenologia da Espírito de Hegel. In: Hegel. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

ROSEN, Stanley. *The Idea of Hegel's Science of Logic*. The university of Chicago Press: Chicago, 2013.

O início como razão (Grund) na Doutrina da essência da Ciência da Lógica de Hegel

Werner Ludwig Euler*

1. O Ser e o Nada como início

O ser na Ciência da Lógica de Hegel é sem dúvidas e explicitamente declarado pelo autor no início da Lógica e das demais ciências filosóficas. Mas o significado e a função desse conceito são controversos. Então, se leva à questão: quais são as condições da validade desse termo específico?

Em primeiro lugar, para Hegel, o ser como início é incondicionado e independente de uma razão que existe fora do ser, em outras palavras, o início se justifica por si mesmo, isto é, por seu próprio conteúdo e significado. Essa justificativa consiste em uma igualdade ou mesmo uma sinonímia entre ser e nada. O ser como o mais abstrato, vazio de todo conteúdo, falta a diferença e a determinação. Por isso é o universal abstrato. É a mesma coisa no lado do nada. Porque o nada é vazio, o indeterminado completo, é o negativo abstrato, que ainda não é uma contraparte do ser, mas simplesmente idêntico com ele. É o negativo do ser.

Em segundo lugar, me parece, o ser é algo positivo, geral, abstrato, a relação simples a si mesma; é o todo do pensar e do mundo, quer dizer, sua unidade formal, que em si é imóvel. Como é a opinião concordante dos pesquisadores sobre a filosofia hegeliana, é de importância essencial distinguir o ser do ser posto.¹ O pôr (*Setzen*) é o agir da essência pelo qual ela se transforma para a razão e se determina como a razão. É um processo da reflexão e da determinação.² O fim, o resultado desse processo é chamado

* Departamento de Filosofia do CFH, Universidade Federal de Santa Catarina, werner.euler@ufsc.br

¹ Veja-se Koch, Anton Friedrich. Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik. Tübingen 2014, 87.

² Hegel, *Ciência da Lógica*, Segundo livro, terceiro capítulo, “A razão”, trecho 4, Lasson (L) II, 64.

“Ser-posto”. Neste ponto o movimento para e reestabelece um imediato.

Em relação ao problema do início da lógica e das ciências em Hegel, o conceito de *ser-posto*, desenvolvido no segundo livro da *Ciência da Lógica*, significa: o primeiro início ou o ser em sua imediatidade, como ele é pretensamente sem pressuposto, é apenas “a aparência do início”,³ na medida em que, o que começa *na verdade* tem um pressuposto, no entanto, um tal pressuposto, que ele deve produzir por si mesmo como sua própria determinidade, que inclui a mediação e que finalmente também tem de ser suprasumido. Nesta medida, o início, isto é, o ser imediato, “se pressupõe a si mesmo” (HEGEL, *Ciência da Lógica*, 2º livro, 1. A reflexão que põe, 6º trecho, WERLE 2011, p. 121). Mas esse pressupor não é visível no imediato como tal, por causa de sua indiferença; só se torna compreensível na essência daquele: “A imediatidade surge apenas em geral como retorno e é aquele negativo que é a aparência do início, que é negado por meio do retorno.” (WERLE 2011, p. 121)⁴

Em outras palavras: a origem do ser imediato depende de um movimento, cuja última etapa representa o caminho inverso, a volta em/a si mesmo. A “aparência” (Schein) não tem o significado Kantiano como um fenômeno em diferença à coisa em si (noumenon) (CRP, B 294-315, A 235-260)⁵, nem a aparência no sentido da ilusão como a aparência dialética de Kant (CRP, A 396, B 426), mas é um aspecto determinante e imprescindível da essência; é a imediatidade do não-ser e com isso a “natureza negativa” da essência (WERLE 2011, p. 121; LASSON 1975, II, p. 11).

³ Hegel, *Ciência da Lógica*, Segundo livro, *A doutrina da essência, Primeira seção*, 1º capítulo, C. 1. *A reflexão que põe*, 5º trecho, Werle 121.

⁴ “Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird” (1. *Die setzende Reflexion*, 5. Abs., L II, 15). Aqui, não busco mais a diferença entre o pressupor *imediat* e o pressupor *absoluto* no texto de Hegel.

⁵ Cito a *Crítica da Razão Pura* (CRP) na maneira usual, segundo as páginas originais da primeira edição (1781: A) e da segunda edição (1787: B).

Enquanto a essência é o ser mediato, a negação posta do negativo, a aparência é o ser degradado por causa de sua determinação unilateral como um imediato. A reflexão é o processo do *aparecer* (Scheinen), isto é, da negatividade dialética do ser dentro da essência, que é ao mesmo tempo sua própria determinação.⁶

Esse retorno da imediatidade pode ser interpretado parcialmente como o avanço do *ser* ao *ser-aí*. Portanto, no *ser-aí*, o *ser* volta, pela primeira vez, para si mesmo e demonstra em que sentido o ser constitui o início. Ao contrário do ser positivo, inflexível e perseverante (*beharrlich*), ele se revela, como algo negativo, isto é, como o ser que se move e nega seu primeiro estado da imobilidade. Mas esse negativo torna-se simultaneamente positivo como a confirmação e a realização da imediatidade original. Porém, é essa compreensão bilateral do ser imediato (puro) que fornece um argumento suficiente para afirmar de que o início verdadeiro advém só como resultado do devir no *ser-aí como tal*, de modo que A. F. Koch fala de um “Big Bang” (Urknall) com a consequência que o primeiro capítulo do 1º livro da *Ciência da Lógica* seria apenas uma preparação ou um tratado preliminar desse espetáculo universal?⁷ – Penso que não; pois, o núcleo e a iluminação inicial é necessariamente e evidentemente a determinação de nada a e para nada, que não pressupõe nada mais.⁸ Pois, o ser é o nada, mas a nada é o ser e o não-ser. O nada é já é um passo por cima do ser, já inclui uma diferença, contudo, uma diferença imediata e indeterminada; esse movimento é apenas uma inflamação fraca, mas a partir do nada começa o processo do determinar do ser. Essa é a posição típica (característica) da filosofia de Hegel em diferença com todas outras posições anteriores e contemporâneas.

⁶ *Ciência da Lógica*, Segundo Livro, *A doutrina da essência*, Primeiro Capítulo (Lasson II, 7-13; Edição Werle, 103-106); cf. Enc₃, § 112).

⁷ A expressão do “espaço lógico” é não mais do que uma mistura mística e misteriosa dos elementos filosóficos de Wittgenstein e de Leibniz (veja-se Koch, A. F., *Die Evolution des logischen Raumes*, 83).

⁸ Esse assunto explica-se nos três primeiros trechos do capítulo “A reflexão que põe”.

A atitude tomada por Hegel, isto é, que o início absoluto seja *bilateral* mesmo na sua abstração suprema, isto é, imediatamente ser e nada, exclui a possibilidade que aquele pode ser assumido como estar *provisório* e *hipotético*, como o começo de um procedimento da *procura* por qualquer razão, cuja certeza mostra-se evidentemente depois, no decurso da ciência e por outras razões – que seria inevitavelmente o caso, se o ser puro se expusesse apenas unilateral, ou positivo, ou negativo.

Mais essencial do que o início para o entendimento da ciência, segundo Hegel, é que ela seja considerada enquanto um todo de “um percurso circular [*Kreislauf*] em si mesmo”⁹ em que o primeiro se torna o último e o mesmo inversamente. Deste modo, a *razão* deve ser considerada por um lado como o último resultado de um movimento – quer dizer, do movimento da essência e, propriamente dito, do movimento do conceito – mas, por outro lado, também, a mesma razão precisa de ser compreendido como o primeiro, como aquilo do que o resultado foi deduzido.

Outro ponto de vista é, que a “progressão” tem de ser considerada como uma determinação aditiva do início. Em certa medida o que começa também permanece e serve de base a tudo que segue. Dessa maneira “o início da filosofia é a base [*Grundlage*] que se mantém e está presente em todo desenvolvimento subsequente, o que permanece completamente imanente a suas determinações ulteriores.”¹⁰ Esse contexto, a propósito, é um aspecto importante na questão do *método* científico de Hegel, que pretendo tratar e analisar em outro lugar.

No entanto, o início perde através da *progressão* a aparência da unilateralidade que ainda se encontra na sua determinação como imediato e abstrato; “ele se torna um

⁹ *Ciência da Lógica*, 1º livro, *Com o que deve ser feito o início da ciência*, 12º trecho, Werle, 54; Iber, Miranda, Orsini, 74: “um ciclo dentro de si mesmo”.

¹⁰ *Ciência da Lógica*, *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, 13º trecho, Werle 54; Iber, Miranda, Orsini, 74.

mediado” (1º livro, *Com o que deve ser feito o início da ciência?* 14º trecho, WERLE 2011, p. 55; IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, p. 74). Mas, ao mesmo tempo revela-se com isso também o fato de que o início enquanto não desenvolvido e destituído do conteúdo ainda não pôde ser conhecido verdadeiramente (na sua dimensão total). Além disso, mostra-se, “que primeiramente a ciência e, na verdade, em seu desenvolvimento inteiro” é o conhecimento acabado (realizado), cheio de conteúdo e o conhecimento verídico do início.¹¹

2. O início e a razão

É da importância fundamental para trabalhar sobre a lógica de Hegel, especialmente sobre a lógica da essência, da teoria do conhecer, das questões do método, e da dialética e do problema de sua interconexão, compreender em pormenor o conceito e a função da razão em seus diversos níveis. Pois, é a razão e a expressão do *retorno à razão* que tem, bem interpretado, a capacidade esclarecer a *ideia do conhecer* como o núcleo das relações entre *forma e conteúdo*, isto é, entre *método e dialética* no sistema lógico hegeliano. Esse esclarecimento vai contribuir consideravelmente para dissolver outros impedimentos da compreensão, como o problema do início. Além disso, a compreensão adequada do conceito da razão (*Grund*) ajuda muito a decidir e acabar a controvérsia tradicional sobre a atitude de Hegel perante a Metafísica na Lógica.

Minha tradução da palavra alemã “*Grund*” para “razão” é justificado por dois argumentos: primeiro, leva em conta o fato de que na Metafísica tradicional o “*Grund*” sempre foi um meio da determinação pela faculdade de razão (*Vernunft*) e por isso

¹¹ Com isso, custa-nos muito acreditar ou mesmo aceitar a garantia de Hegel que o início não deve ter o status de algo provisório ou hipotético. Porém, Hegel quer opor-se a essa restrição (no parágrafo seguinte), isto é, a opinião cética de que o início deveria ser entendido como algo provisório e hipotético.

também especificado como “*Vernunftgrund*” (razão da razão). Segundo, no contexto da Lógica Hegeliana o “*Grund*” exprime um movimento, uma ação, que não é incluído nos termos “fundamento” ou “base”. Por isso, faz bem sentido falar da *razão* que representa o decurso e a atividade da essência, ou seja, do conceito.

A razão, apesar de ser mesma circular na sua estrutura, é a base de todos os círculos no movimento dos conceitos lógicos. A interpretação do resultado de um desenvolvimento circular como o surgimento da “razão absoluta” destitui o início e a progressão de conhecer do carácter *provisório*, problemático e hipotético, porque a relação formal (formell) da razão contém apenas um único conteúdo e, por isso, sua identidade inclui tanto a necessidade como a tautologia (b) *A razão real, Observação*, primeiro parágrafo, L II, 84). A figura do círculo simboliza um movimento que exprime a *identidade* de algo com si mesmo, em primeiro lugar, no sentido de uma *tautologia*; mas, em segundo lugar, se trata de um processo que inclui uma sequência das negações e que é, portanto, não mais uma relação meramente *formal*, mas *material* (real). Que esse progredir “tem de ser determinado pela natureza da questão [*Sache*] e do conteúdo mesmos” (1º livro, *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, 16º trecho; WERLE 2011, p. 55; IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, p. 74), portanto, deve resultar daí, segundo Hegel, que o resultado é “a razão absoluta”. Essa mesma “razão”, por isso, tem de ser a que tira o carácter do arbitrário e do hipotético do “início”, porque contém a prova da necessidade e da verdade do ser imediato, por meio dos argumentos. A prova consiste simplesmente na identidade das determinações iniciais e finais que são encontradas através da progressão da determinação inicial. Contudo, algo meramente hipotético é um suposto provisório, isto é, algo acidental, que não é sabido antes, e que também pode ter o destino de se tornar rejeitado. Não se pode dizer do “início” assim, que só o resultado dum procedimento de conhecer tenha de confirmar de qualquer

forma a exatidão do início e com isso justificá-lo, como seria o caso, segundo o julgamento de Hegel, com a construção matemática das proposições geométricas, onde o resultado confirma a exatidão do procedimento. Todavia, o início é verdadeiro (verídico) na medida em que já tem antecipadamente uma razão. Pois, a razão é o retorno do ser em si mesmo, e com isso, a identidade formal e a sua negatividade e a supressunção, pois, um imediato de mais alto nível.

A “razão” ou, melhor dito, a “razão absoluta”, por outro lado, é uma determinação peculiar da reflexão, que resulta da *essência*, e é exatamente aquela pela qual as determinações da reflexão da *diferença* e daquela do “pôr” da essência, enquanto o último nível das determinações da reflexão, são supressumidas. A “razão” é a determinação enquanto determinação supressumida: “a essência se determina para o não-determinado, enquanto determina-se para razão, e apenas o supressumir de seu ser-determinado é o seu determinar.”¹²

Isso significa: o ser determinado da essência é o não-determinado da mesma essência. A dissolução dessa tensão, isto é, o supressumir, desagua no determinar como um procedimento produtivo, e esse processo é a atividade da “razão”. Neste sentido, a essência (como determinação da reflexão) retorna a si mesma e é um novo início do *ser-aí como tal*. Esse ser-aí (no nível da essência) significa o *ser posto* e pressupõe uma razão, de modo que o pôr se supressume e o imediato é o ser posto, e a razão o não-ser-posto. A razão como o ser-determinado supressumido, não é o indeterminado, mas a essência determinada pela si mesma – mas determinada *como* indeterminado; é determinada como um ser posto supressumido.

¹² Minha própria tradução: „Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtheits ist sein Bestimmen“ (2º livro, *Primeira seção*, 3º capítulo, *A razão (Der Grund)*, trecho 3, L II, 63; *Werke* 6, 80-81).

Com isso, na “razão” a imediatidade ressurgue, mas como imediatidade da essência que é a identidade simples e a unidade imediata da essência com a sua negatividade, isto é, com negatividade do ser. No ser como tal ainda não advém uma tal reflexão. Por isso, o *ser* não pode conter nenhuma *determinação* da razão. – Neste lugar, não é possível investigar, nem mesmo em linhas gerais, os aspectos múltiplos da exposição da *razão* (*Grund*) por Hegel, especialmente, a relação entre a *razão* e o *fundamentado* segundo a *forma* e o conteúdo nos níveis diversos através o processo complicado de sua determinação. Aqui, eu dou só algumas orientações.¹³

Hegel avalia os méritos de Leibniz para a elaboração da *proposição da razão* (Satz des Grundes), que Leibniz desenvolveu como um princípio geral de sua filosofia inteira.¹⁴ Hegel interpreta essa frase (“tudo tem sua razão”) com base no seu conceito da razão: tudo que é, deve ser compreendido não como um imediato, mas como um posto, visto que o ser posto é o retroceder e a supressão do ser simples na razão, logo, a verdade: “na proposição da razão, portanto, é pronunciado (articulado) a essencialidade da reflexão em si contra o puro ser” (minha tradução, L II, 65).¹⁵ Quanto a Leibniz, ele tinha, segundo a interpretação por Hegel, colocado a esse princípio um sentido mais profundo do que o uso comum que parou na expressão imediata. Para Leibniz, a razão apenas foi suficiente quando se refere a relação dos fins que constitui o essencial de uma existência (contra a simples relação da causalidade efetiva, ou seja, mecânica, que é acidental). A verdadeira relação dum todo como unidade essencial

¹³ Veja-se também Wirsing, C. (2014), Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik, 155-178.

¹⁴ Veja-se Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade*, §§ 7-8, em: Leibniz: Philosophische Schriften (ed. Gerhardt), Vol. 6, 602; Leibniz, *Monadologie*, § 32, em: Leibniz: Philosophische Schriften (ed. Gerhardt), Vol. 6, 612. Wolff, M. (1986), *Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation?* 89-114.

¹⁵ “In dem Satze des Grundes wird also die Wesentlichkeit der Reflexion in sich gegen das bloße Sein ausgesprochen.“ (L II, 65).

fica no *conceito*, na unidade das determinações como fim (*Zweck*) ou como causa final (*Endursache*). A razão tem de ser suficiente também para essa unidade ampliada (GW 11, 293; L II, 65 f.).

A diferença entre a relação da razão e a relação simples a si mesmo é que a primeira inclui a mediação e descreve um movimento circular, durante a última é um imediato, uma relação puramente formal da identidade. A razão que tem um conteúdo determinado e que é, não obstante, como tal algo imediato, é chamada “fundamento” (“base”, substrato) por Hegel (“*Grundlage*”) (2º livro, *Primeira seção*, 3º capítulo, B. *A razão determinada*, a. *A razão formal (formell)*, *Werke* 6, 96-98). Nesta determinação imediata, a oposição entre *razão* e *fundamentado* desapareceu. Eles são idênticos em relação tanto à forma como ao conteúdo (L II, 77). No que diz respeito à razão meramente *formal (formell)*, que na Metafísica anterior foi chamada *razão suficiente (zureichender Grund)*, a razão e o fundamentado são idênticos um ao outro concernente à forma; além disso, se referem ao mesmo conteúdo. A razão e o fundamentado não são diferentes sob o aspecto do conteúdo (L II, 78). Se se busque para razões determinadas, com base nesse conceito da razão e indique uma certa razão, se chega apenas a uma tautologia vazia. O termo da *tautologia* em Hegel tem apenas pouco semelhança com a palavra comum da tautologia como uma afirmação vazia devido a uma confusão da razão com a consequência.

Além do conceito da razão puramente formal (*formell*), Hegel desenvolve a *razão real* e depois a *razão completa*.¹⁶ Na razão realizada, razão e fundamentado têm um conteúdo diferente. A

¹⁶ É bastante inesperado constatar o fato de que Kant – não como autor da CRP, mas o jovem Kant – publicava um ensaio que continha reflexões sobre a natureza da razão (*des Grundes*). Essas considerações aproximam das ideias de Hegel sobre o mesmo assunto, por exemplo, a distinção de Kant entre *razão do ser* (“Grund des Seins”) e *razão do conhecer* (“Grund des Erkennens”). Trata-se de seu escrito no idioma Latim, no qual era habilitado, intitulado *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 1:385-416) [Neue Erhellung der ersten Prinzipien metaphysischer Erkenntnis; Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico]. Hegel não menciona esse trabalho de Kant nesse contexto.

relação da razão, isto é, a relação entre razão e fundamentado, acaba a ser meramente formal. O retorno à razão e o surgimento da razão para o ser-posto não são mais uma tautologia vazia (L II, 83). Por outro lado e por outros motivos, a tautologia é também reproduzida.

Mas, a *razão real* marca primeiramente uma diferença entre a razão e o fundamentado em relação ao conteúdo. Por outro lado, emergem, agora, dois fundamentos (*Grundlagen*) diferentes e a razão é uma relação a outro (L II, 82-84). Por isso, na relação da razão (*Grundbeziehung*) real, a razão é suprassumida (L II, c) e, ao mesmo tempo, é a identidade da razão no retroceder em sua razão. Só essa razão é completa, na medida em que contém a razão puramente formal e a razão real em si mesma (L II, 89). Então, cabe sempre a pergunta, como a razão se refere ao fundamentado: como algo essencial e primeiro ou apenas algo exterior e secundário?¹⁷

Em geral: se a reflexão, que busca certas razões para algo, se orientasse apenas por a forma da razão absoluta e formal, então – diz Hegel – a especificação da *razão* seria não mais do que uma *tautologia* vazia que não tem nenhum valor explicativo. Tal procura por razões ocorre principalmente nas ciências físicas.¹⁸ Para Hegel, ela é equivalente ao “sofisma”, que é estritamente distinguido da dialética:

Pois, sofistaria é um raciocínio que parte de uma pressuposição sem fundamento, que se deixa valer sem crítica e irrefletidamente; dialética, porém, denominamos o movimento racional superior, no qual tais, que parecem pura e simplesmente separados, passam um para outro através de si mesmos, através

¹⁷ Veja-se o exemplo do fundamento de uma casa que Hegel analisa na *Observação* colocada ao capítulo b) *A razão real* (L II, 85).

¹⁸ Um dos exemplos que Hegel usa para ilustrar o fato de que a razão alegada e o fenômeno a ser explicado são simplesmente idênticos, é a explicação da circulação dos planetas em volta do sol pela força da gravitação Newtoniana. Aqui Hegel argui que essa força tomada como razão exprime não mais do que aquele que o fenômeno (ou o ser-aí) já contém (L II, 78).

daquilo que eles são, o movimento no qual a pressuposição [da separação deles] se suprassume. Pertence à natureza dialética imanente do próprio ser e do próprio nada o fato de que eles mostram sua unidade, o devir, como sua verdade. (*Ciência da Lógica*, 1º livro, c. *Devir, Observação 4* (IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, 109; WERLE 2011, p. 96)¹⁹

Quando se pergunta por razões, se espera propriamente que uma razão será especificada, ou seja, que se distingue do aspecto do conteúdo de cuja razão é a pergunta, isto é, do que tem de ser determinado (2º livro, B. *A razão determinada*, b) *A razão real*, 2º trecho, L II, 83; *Werke* 6, p. 103). Por isso, importa investigar o conceito da razão e a natureza da relação fundamental (*Grundbeziehung*), e compreender a razão como a “razão total” (“vollständigen Grund”) e ao mesmo tempo como um imediato, mas o fundamentado como um mediado. Esse esclarecimento tem de ser efetuado em cada caso singular de uma explicação científica. Pois, de outra forma “a gente se encontra num tipo de círculo das bruxas, onde determinações do ser-aí e determinações da reflexão, razão e fundamentado, *fenômenos* e imagens fantasmáticas [“Phantome”] em conjunto [“in unausgeschiedener Gesellschaft”] concorrem confusamente e recebem uma mesma posição.”²⁰ (2º livro, terceiro capítulo, B. *A razão determinada*, a) *A razão formal, nota*, 2º trecho).

Hegel descreve essa dificuldade com o começar concreto das ciências através de sua crítica do método do seguinte modo:

Um dos principais obstáculos para se introduzir no estudo das ciências onde esse processo é prevalente, é baseado [...] nessa

¹⁹ „Denn Sophisterei ist ein Rasonnement aus einer grundlosen Voraussetzung, die man ohne Kritik und unbesonnen gelten läßt; Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihres Getrenntseins] sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.“ (L I, 92; cf. L II, 88; GW 21, 92; GW 11, 56)

²⁰ Minha própria tradução.

inversão da posição, que antecipa aquilo como uma razão que é de fato derivada (deduzida), e ao progredir para as consequências, na verdade, para indicar os fundamentos para essas razões alegadas. Começou na exposição com as razões, elas são definidas como princípios e primeiros conceitos e postas no ar; elas são simples determinações, destituídas da toda necessidade em si e para si mesmas; a consequência deve-se basear nelas. Quem quer penetrar nas tais ciências, por isso, deve começar por inculcar [“inkulkieren”, *einprägen*, *einschärfen*; *gravar*, *memorizar*] essas razões, uma tarefa, que chega azeda à razão [der Vernunft], porque ela deixa passar o que é destituído de razão [Grundloses] enquanto fundamento [Grundlage]. (minha própria tradução; B. a) *nota*, 2º trecho, L II, 80-81; *Werke* 6, p. 100).²¹

O procedimento científico a partir de uma razão falsa, como uma tautologia vazia que pressupõe outras razões como condições do início, contém o erro que consiste em tomar algo derivado como a razão e observar a razão propriamente dito só nas consequências. Neste procedimento as razões primeiras são simples determinações sem necessidade. Começar com tais princípios é, portanto, uma ofensa (violação) da razão (Vernunft).

3. Conhecimento científico e conhecimento matemático

A respeito do início nas ciências, Hegel distingue estritamente o começar lógico do conhecimento científico também dos procedimentos matemáticos da prova, por exemplo, nas “construções” de uma proposição geométrica, onde se mostra só

²¹ “Eine der Hauptschwierigkeiten, sich in die Wissenschaften einzustudieren, worin dies Verfahren herrschend ist, beruht deswegen auf dieser Verkehrtheit der Stellung, das als Grund vorzuschicken, was in der Tat abgeleitet ist, und indem zu Folgen fortgegangen wird, in ihnen in der Tat erst den Grund jener sein sollenden Gründe anzugeben. Es wird in der Darstellung mit Gründen angefangen, sie werden als Prinzipien und erste Begriffe in die Luft hingestellt; sie sind einfache Bestimmungen, ohne alle Notwendigkeit an und für sich selbst; das Folgende soll auf sie gegründet werden. Wer daher in dergleichen Wissenschaften eindringen will, muß damit anfangen, sich jene Gründe zu inkulieren, ein Geschäft, das der Vernunft sauer ankommt, weil sie Grundloses als Grundlage gelten lassen soll.“ (L II, 80-81; *Werke* 6, 100)

depois de conseguir uma prova que foi correto começar com certos procedimentos. Como um exemplo, Hegel alega várias vezes o postulado das paralelas da geometria de *Euclides* (“sob o nome de um *axioma*”, como Hegel diz). Segundo Hegel, esse “axioma” nem é capaz de uma prova, nem precisa dela, porque a “dedução” tem de ser executada meramente a partir do *conceito* das linhas paralelas e, portanto, essa operação pertence à filosofia.

Não diz respeito à matemática, mas a matemática tem de *pressupor* aquela “dedução”. Pois, sem prova, os “axiomas” seriam puras *tautologias*. (3º livro, *A doutrina do conceito, Terceira seção, A ideia, segundo capítulo*, A. b. 3. *A proposição (Der Lehrsatz)*, 3º trecho, L II, 465-466; *Werke* 6, p. 528-529). Em geral, Hegel crítica o uso habitual do termo “axioma” na ciência, visto que um axioma sempre precisa de uma prova, senão são tautologias. Propriamente dito, são apenas proposições lógicas que nunca servem como princípios primeiros de uma ciência (L II, 466). Na verdade – como Hegel destaca – aquela determinação por Euclides não é um axioma genuíno, mas antes um postulado, ou seja, até um teorema.²² Finalmente o fato de que Hegel discuta esse problema dentro do capítulo do “Teorema” (*Lehrsatz*) demonstra que ele compreende o axioma em questão como teorema.

A discussão por Hegel sobre o conhecer matemático, o método geométrico e alguns problemas especiais da Análises superior e da Geometria não é somente uma crítica negativa, mas confronta a Matemática com pensamentos positivos da Filosofia. É necessário sempre observar ambos aspectos. A crítica de Hegel ao procedimento geométrico de Euclides em relação ao axioma das paralelas é fundamental. Hegel nega (em concordância com Euclides) que esse axioma não é apto a uma prova matemática, porque essa prova teria de ser feita com base no conceito. Mas, a

²² Trata-se do postulado 5 do primeiro livro dos “Elementos”: “[...] caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça os ângulos interiores e do mesmo lado menores do que dois retos, sendo prolongadas as duas retas, ilimitadamente, encontrarem-se no lado no qual estão os menores do que dois retos.” (EUCLIDES 2009, 98).

Geometria não contém tais conceitos, então, é a tarefa da filosofia. Mas, a consequência para a Geometria é que essas proposições chamadas axiomas devem ser pressupostos como primeiras determinações necessárias e primeiras relativas (L II, 466, 1º trecho).

Em geral, Hegel critica o procedimento com axiomas e diz que essas formas são duma maneira comum tomadas sem razão como primeiras absolutas como se não precisassem de uma prova. Mas, diz Hegel, caso isso fosse correto, então esses axiomas seriam meras tautologias. Por outro lado, quando esses axiomas forem mais do que tautologias, eles serão como *pressuposições* de uma ciência, proposições de qualquer *outra ciência*. Eles são na verdade, teoremas, quer dizer, da Lógica, que precisam de uma prova. Todos os axiomas da Geometria têm, segundo Hegel, esse carácter. Hegel conclui: “os axiomas precisam, por isso, assim bem como as definições e divisões, consideradas em si e para si, de uma prova. Eles não são feitos para teoremas, porque eles são, dum certo ponto de vista, supostos como pressuposições (L II, 466).

Hegel utiliza a análise do caminho formal (a progressão) do desenvolvimento dos termos na Geometria de Euclides para ilustrar a diferença do conteúdo dos teoremas e a natureza do conhecer sintético (L II, 467). Hegel segue o procedimento formal na Geometria de Euclides a partir da simples Definição do triângulo como um objeto sensitivo e interpreta a determinidade completa do triângulo como o teorema de Pitágoras (L II, 468). Dessa equação dos lados do triângulo como a sua determinação perfeita seguem outras equações. Em suma, Hegel interpreta esse caminho como a “progressão verdadeiramente sintética”, que é uma passagem do universal à singularidade (L II, 469). Em tudo caso, o teorema precisa de uma prova (L II, 469).

O conhecer geométrico-matemático é um bom exemplo para o conhecer finito. O contraste entre conhecer matemático e conhecer filosófico, ou seja, entre conhecer finito e infinito, demonstra bem o significado do método absoluto em diferença com

o método finito (matemático). Essa diferença se relaciona com o problema do início a partir do qual o conhecer é bem fundamentado ou não, quer dizer, se o resultado é deduzido do início através a progressão ou não.

Hegel reivindica já ter mostrado a “razão” pela qual a “ciência pura” tem de começar com o “ser puro”, especialmente isto foi “indicado imediatamente nele mesmo”. (*Com o que deve ser feito o início da ciência?* 16º trecho, WERLE 2011, p. 55; IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, p. 75). Com essa instrução, Hegel faz referência à sua exposição do desenvolvimento da ciência como um “percurso circular em si mesmo”. Ele identificou também essa figura do movimento como o momento *especulativo* na ciência, isto é, o pensamento “que o progredir é um *retroceder* ao *fundamento* [razão, WE], para o *originário* e o *verídico*” (1º livro, *Com o que deve ser feito o início da ciência?* 12º trecho, WERLE 2011, p. 54; IBER, MIRANDA, ORSINI 2011, p. 73) („daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften“ sei (L I, 55; *Werke* 5, 70)). Então a razão é algo „originário” e “verídico”. Mas o que significa essa razão? Se o ser puro seja apreendido, isso significa em relação ao ser puro no início da lógica: esse ser forma necessariamente a natureza do início para que a razão não fosse confundida com o deduzido (o mediado) e para que o ser destituído da razão não fosse estabelecido como fundamento.

Há um movimento segundo o método analítico, quer dizer, de modo que o retorno constrói uma relação da simples identidade, ou seja, uma identidade imediata; e outro movimento que segue o método sintético, segundo o qual o conteúdo desenvolve e amplia o significado da determinação abstrata do ser, de modo que o retorno inclui uma diferença do conteúdo. Quando consideremos o retorno analiticamente, o início pode funcionar apenas como uma tautologia; mas, se o retorno seja visto como ser sintético, o início vale como razão real, que é determinada como diferença.

Esse resultado de sua consideração é aplicado (no trecho 16 da introdução do livro de ser) à justificação para que o “ser puro” determine necessariamente a “*natureza do início*”. Para isso, ele afirma (1) que o ser puro é, por um lado, a “unidade na qual retrocede o saber puro” (1º livro, *Com o que deve ser feito o início da ciência?* 16º trecho, WERLE 2011, p. 55; IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, p. 75), isto é, ele é o conteúdo e a forma desse saber. Este é o aspecto do ser puro segundo o qual o imediato é simultaneamente um mediado. (2) Ele afirma que outra parte é aquela onde o ser puro deve ser considerado parcialmente como “o puro-imediato”, especialmente na medida em que ele é entendido *como o início*. Como início, ele não deve ser determinado, senão seria já algo mediado e continuamente desenvolvido que deveria conter já um outro. Por isso, Hegel pode concluir que o ser puro se encontra “na *natureza do início mesmo* que ele é o ser e nada mais.” (*Com o que deve ser feito o início da ciência?* 16º trecho, WERLE 2011, p. 55-56; IBER, MIRANDA, ORSINI 2016, p. 75)

Então, para concluir essas considerações sobre a relação entre o início, o ser, a essência e a razão, queria dizer que esse contexto é da relevância eminente para a compreensão da construção sistemática do todo da Lógica (e para uma boa tradução não menos); por outro lado, esse tema é ainda uma lacuna deplorável na pesquisa sobre a Lógica de Hegel que deve ser um estímulo para elaborar novos estudos e investigações. Minhas considerações deviam demonstrar que o início tem de ser compreendido como razão, visto que o ser puro precisa de uma relação necessária à razão tanto para funcionar como fundamento da Lógica como para iniciar o progredir, inclusive o retorno a si mesmo. Acredito que esses esclarecimentos atingidos na minha contribuição para este livro sejam relevantes e úteis para a tarefa

da tradução do segundo livro do texto hegeliano para o idioma português.²³

Referências

- Euclides: *Os elementos*. Tradução e introdução Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Euler, Werner Ludwig: *Der Ort der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik. Überwindung der Metaphysik durch Kritik? (The place of Metaphysics in Hegel's Science of Logic. Overcoming of Metaphysics through Critique?)*. Em: *Jahrbuch für Hegelforschung*, hg. von Helmut Schneider (Org.), Vol. 18-20 (2012-2014). Sankt Augustin: Academia Verlag 2017, 187-246.
- Euler, Werner Ludwig: “Ser-ai” e “razão” como início na ciência da lógica de Hegel (“To be there” and “reason” as the beginning in the Science of Logic by Hegel). Em: Moreira, Manuel (Org.), *Ser e pensar, incisos*. 2016, 91-121 (UNICENTRO, Guarapuava, Paraná/Brasil).
- Euler, Werner Ludwig: O projeto da Ciência da Lógica de Hegel e o problema do início da Filosofia. Em: *Opinião Filosófica* Vol. 5, no.1 (Logic and epistemology in Kant and Hegel (Org: Michaela Bordignon)). Porto Alegre 2014, p. 176-193.
- Hegel, G.W.F.: *Ciência da Lógica*. 1. *A doutrina do ser*. Tradutores: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco – Edusf, 2016.
- Hegel, G.W.F.: *Ciência da Lógica* (Excertos). Seleção e Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- Hegel, G.W.F.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830) (Enc₃). Volume I. A Ciência da Lógica. Texto completo, com os Adendos

²³ Agradeço muito a ajuda da correção deste artigo, inclusive das traduções próprias, por Jair José do Valle Filho.

Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 3ª edição 2012.

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13). Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Em: Gesammelte Werke, Vol. 11 (GW 11). Hamburg 1978.

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832). Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf 1985 (Verlag Felix Meiner) (GW 21).

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Georg Lasson. Erster Teil (L I). Zweiter Teil (L II). Unveränderter Nachdruck 1975 des Textes der zweiten, um eine vergleichende Seitenübersicht erweiterten Auflage von 1934. Hamburg.

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Vol. 5 (*Werke* 5). *Wissenschaft der Logik II* (*Werke* 6). Frankfurt am Main, 1ª edição 1986 .

Kant Immanuel: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 1:385-416).

Kant, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda. 2012.

Koch, Anton Friedrich: *Die Evolution des logischen Raumes*. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Leibniz, G.W.: *A Monadologia*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. Em: Os Pensadores (Newton, Leibniz (I)). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt (Org.). 7 Vols. Berlin 1875-1890. Nachdruck Hildesheim (Olms) 1961-62 und öfter.

Wirsing, Claudia: *Grund und Begründung*. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik. Em: Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Anton Friedrich Koch,

Friederike Schick, Klaus Vieweg und Claudia Wirsing (Deutsches Jahrbuch Philosophie 5). Hamburg: Felix Meiner 2014, 155-178.

Wolff, Michael: *Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation?* In: Neue Hefte für Philosophie 26 (1986), 89-114.