

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Renata Inarah Guerra Santos

A vida dos conceitos: reflexão e contradição na *Doutrina da essência da Ciência da lógica* de Hegel

Belo Horizonte

2016

Renata Inarah Guerra Santos

A vida dos conceitos: reflexão e contradição na *Doutrina da essência da Ciência da lógica* de Hegel

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Moderna

Orientadora: Profa. Dra. Giorgia Cecchinato

Belo Horizonte

2016

100

Guerra, Renata

G934v

2016

A vida dos conceitos [manuscrito] : reflexão e
contradição na Doutrina da essência da Ciência da lógica de
Hegel / Renata Inarah Guerra Santos. - 2016.

166 f.

Orientadora: Giorgia Cecchinato.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia - Teses. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
1770-1831. Ciência da lógica. I. Cecchinato, Giorgia. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

A vida dos conceitos: reflexão e contradição na Doutrina da Essência da Ciência da Lógica de Hegel.

RENATA INARAH GUERRA SANTOS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 27 de junho de 2016, pela banca constituída pelos membros:

Prof.ª. Dra. Giorgia Cecchinato - Orientador
UFMG

Prof. Dr. Joaosinho Beckenkamp
UFMG

Prof. Dr. José Pinheiro Pertile
UFRGS

Belo Horizonte, 27 de junho de 2016.

Agradecimentos

À minha orientadora Giorgia Cecchinato, a quem acompanho desde a graduação e que na posição de uma autêntica *Lehrerin* fichteana iluminou em mim o interesse em trilhar os caminhos labirínticos do idealismo alemão. Meus estudos devem muito à sua abertura como professora e pesquisadora, pelas conversas, ideias e apoio incondicional durante todo esse percurso.

Ao meu companheiro, Bruno Klein, por seu carinho e dedicação, pela experiência transformadora e por tornar possível este trabalho.

Aos meus pais, Maria de Lurdes Guerra Santos e José Valter dos Santos, e ao meu irmão, Rodrigo Guerra, pela compreensão, apoio e paciência. À minha segunda família, Geni e Tânia, por me acolherem com tanto amor. Em especial, à Luna, por aparecer, ao Odi e à Jaque, ao Tucho, e aos demais amigos da *city*. Às companheiras de república, Monika e Taisi.

Aos queridos amigos da graduação e pós-graduação, companheiros de salas de aulas, leituras, grupos de estudos, comilanças e mesas de bar, Luiz, Thiago, Graziela, Alice, Elba, Eduardo B., Eduardo C., Lincoln, Vanessa, Habib, Marco Túlio, Pedro, Wagner, Eric, Lucas, Deivisson e Chico. Aos grupos de estudos: Grupo Crítica & Dialética, Grupo de leitura d'*O capital*, Grupo Kant, Grupo Idealismo Alemão, Grupo Interdisciplinar Economia e Filosofia, Grupo de Filosofia Política.

Aos professores deste departamento que me inspiraram durante esses anos e que serão sempre uma referência para mim, Eduardo Soares Neves Silva, Joãosinho Beckenkamp, Newton Bignotto, Maria Cecília Coelho, Patrícia Kauark e Virginia Figueiredo.

À Edilma Batista, secretária do departamento, por sempre me receber tão bem e me acompanhar nos cafés. Ao André Carneiro do colegiado de pós-graduação e a todos os funcionários que trabalham no Departamento de Filosofia da UFMG.

Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa, suporte material imprescindível.

[Hegel] contestou que um é igual a um, não somente porque tudo que existe se transforma em seu contrário de modo incessante e incansável, mas também porque nada é idêntico a si mesmo. Como todo humorista, ele se interessou particularmente pelo o que acontece com as coisas. [...] A covardia dos corajosos e a coragem dos covardes o ocuparam; de um modo geral, tudo que se contradiz a si mesmo e particularmente o imprevisível o ocuparam; você entende, tudo que vai indo bem, silenciosa e vagarosamente, quando de repente surge a explosão. Os seus conceitos sempre ficavam acomodados numa cadeira de balanço, que parece particularmente confortável, até que ela cai de costas.

BRECHT, *Flüchtlingsgespräche*, p. 1460.

Resumo

Com a *Ciência da lógica*, Hegel pretende apresentar a reconstrução crítica das determinações de pensamento. Na modernidade marcada pela filosofia transcendental, o entendimento prepondera sobre a filosofia e a razão perde o seu papel constitutivo; seu uso se torna meramente regulativo. O diagnóstico de necessidade da filosofia surge da cisão entre entendimento e razão, cisão que define a época moderna. Ao entendimento é dada a capacidade de conhecimento do mundo empírico, ao passo que cabe à razão a capacidade de ordenação do entendimento e de seus juízos. O princípio de especulação — a identidade entre sujeito e objeto — foi herdado da dedução transcendental kantiana. No entanto, essa identidade seria apenas uma síntese subjetiva. Segundo Hegel, a filosofia, para ser ciência, deve supracumir a cisão entre entendimento e razão e compreender que o *a priori* e o *a posteriori* se autoconstituem num movimento recíproco da própria razão. Este passo implica reconhecer a contradição como elemento constitutivo da coisa mesma. Para tanto, era preciso romper com o pensamento representativo afirmando em seu lugar o pensamento objetivo. Aquela cisão, reafirmada na base da filosofia kantiana, é contudo o ponto de partida da necessidade para o conceito hegeliano de pensamento objetivo. O desenvolvimento do pensamento objetivo está na *Ciência da lógica* e, precisamente, na *Doutrina da essência*, lugar em que Hegel elabora sua crítica imanente às categorias tradicionais da metafísica e das leis do entendimento. Esta dissertação pretende apresentar um estudo sobre a reconstrução crítica das determinações de reflexão (*die Reflexionsbestimmungen*) — identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição — para marcar a especificidade do pensamento objetivo, que, a nosso ver, se revela na determinação de contradição como o fundamento essencial da efetividade.

Palavras-chave: Hegel; Ciência da lógica; Doutrina da essência; Determinações de reflexão; Contradição.

Abstract

With the *Science of logic*, Hegel intends to present a critical reconstruction of the determinations of thought. In the Modernity distinguished by transcendental philosophy, understanding prevails over philosophy, and reason loses its constitutive role; its use becomes merely regulative. The diagnosis of the necessity of philosophy emerges from the split between understanding and reason, the very split that defines Modernity. To the understanding is given the capacity of knowing the empirical world, whereas falls to reason the capacity of ordering and concatenation of understanding and its judgements. The speculative principle — the identity between subject and object — was inherited from the Kantian transcendental deduction. Nevertheless, that identity would be only a subjective synthesis. For Hegel, philosophy, in order to be science, must sublimate the split between understanding and reason, and comprehend that the *a priori* and the *a posteriori* constitute themselves in a reciprocal movement of reason itself. This step implies recognizing contradiction as the constitutive element of matter itself. Therefore, it was required to break with representative thinking, asserting in its place objective thinking. That split, reaffirmed at the basis of Kantian philosophy, is however the starting point for the necessity of the Hegelian concept of objective thinking. The unfolding of objective thinking is found in the *Science of logic*, and, precisely, in the *Doctrine of essence*, the place in which Hegel elaborates his immanent critique of the traditional categories of metaphysics, and the laws of understanding. This dissertation aims to present a study on the Hegelian critical reconstruction of determinations of reflection — identity, difference, diversity, opposition, and contradiction — to point out the specificity of objective thinking, which in our view is revealed in the determination of contradiction as the essential ground for actuality.

Keywords: Hegel; Science of logic; Doctrine of essence; Determinations of reflection; Contradiction.

Abreviaturas das obras utilizadas

KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> [<i>Crítica da razão pura</i>] (A 1781, B 1787)
DS	<i>Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts</i> [<i>Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling</i>] (1801)
GuW	<i>Glauben und Wissen</i> [<i>Fé e saber</i>] (1802)
PhG	<i>Phänomenologie des Geists</i> [<i>Fenomenologia do espírito</i>] (1807)
WdL I, II	<i>Wissenschaft der Logik I, II</i> [<i>Ciência da lógica</i>] ([1812]-1832)
Enzy I, II, III	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, II, III</i> [<i>Enciclopédia das ciências filosóficas</i>] ([1817]-1830)

Na bibliografia consta a indicação das edições utilizadas. Optamos por utilizar as traduções disponíveis em língua portuguesa fazendo modificações sempre que julgamos necessário. Salvo indicação em contrário, as traduções serão mantidas. Todas as traduções, com exceção das utilizadas, serão de minha responsabilidade, assim como as modificações indicadas.

Sumário

Introdução	9
1 Da necessidade da filosofia ao sistema da razão pura	16
1.1 Entendimento e razão: o fenômeno e a coisa mesma (<i>die Sache selbst</i>)	16
1.2 A emergência do conceito de ciência	36
1.3 A ciência da lógica e o conteúdo do conceito de ciência	46
2 A arquitetura dialética	58
2.1 O ser, a verdade do ser e a essência	58
2.2 A reflexão: o aparecimento da essência nela mesma	74
2.2.1 A reflexão ponente	78
2.2.2 A reflexão exterior	81
2.2.3 A reflexão determinante	83
2.3 Reflexão e negação: as determinações de reflexão	88
2.3.1 A identidade	93
2.3.2 A diferença	100
2.3.3 A diversidade	101
2.3.4 A igualdade e a desigualdade	102
2.3.5 A oposição	106
2.3.6 O positivo e o negativo	106
3 A contradição objetiva	114
3.1 A autossustentação e a determinação essencial do negativo	114
3.1.1 Hipótese para uma definição de contradição	122
3.2 A força da contradição e a dissolução lógico-ontológica do pensamento representativo da oposição real	126
3.3 Contradição: a quintessência de todas as realidades?	136
3.3.1 A crítica de Colletti	138
3.3.2 A interpretação lógico-formal da contradição	141
3.3.3 As posições de Boer e Longuenesse	144
3.3.4 Breve comentário sobre a leitura lógico-formal de Hegel	153
3.3.5 A quintessência da realidade	156
Conclusão	159
Bibliografia	162

Introdução

Quando Hegel afirma, em 1801, que a necessidade da filosofia (*das Bedürfnis der Philosophie*) é a suprassunção (*Aufhebung*)¹ de contraposições historicamente fixadas — alma e corpo, espírito e matéria e, sobretudo em seu contexto, razão e sensibilidade, inteligência e natureza —, sua intenção é posicionar a ideia de um sistema científico que tem por “lei máxima” a razão, e não o entendimento. Suprassumir as contraposições postas na história do pensamento ocidental equivaleria a resgatar o conceito de verdade, respondendo a uma necessidade da própria razão², na medida em que é precisamente através da atividade filosófica que a razão (se) conhece e que a objetividade da verdade é garantida. Em 1807, com a *Fenomenologia do espírito*, Hegel dá o primeiro passo em direção à construção de seu sistema filosófico, que pretende reedificar a razão como *órganon* do saber. O resultado da

¹ É conhecida a discussão sobre a polissemia do substantivo *Aufhebung* e de seu verbo *aufheben*. A tradução destes termos teria de dar conta dos três sentidos que eles possuem: negar, elevar, conservar. Na *Ciência da lógica*, Hegel afirma que o verbo *aufheben* “tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*. O conservar mesmo já implica em si o negativo, ao ser tomado de algo a sua imediatidade e, assim, de algo são tomados os efeitos exteriores de um ser-á aberto, a fim de conservá-lo. — Assim, o superado [*Aufgehobene*] é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado”. WdL I, trad. modificada p. 98. Werle, tradutor dos excertos da *Ciência da lógica*, por exemplo, opta traduzir “aufheben” por “superar”. Segundo Perville, as seguintes opções de tradução foram utilizadas: “P. Meneses, ‘suprassumir’; M. L. Müller, ‘suspender’; M. A. Werle, ‘superar’; J. Hyppolite, ‘suprimir’; P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, ‘sursumer’; J.-P. Lefebvre, ‘abolir’; B. Bourgeois, ‘suprimir’; J.-F. Kervégan, ‘abroger’; A. & R. Mondolfo, ‘eliminar’; W. Roces, ‘superar’; A. V. Miller e G. di Giovanni ‘to sublate’.” PERVILLE, J. P. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 8, nº15, Dezembro, pp. 58-66, 2011, p. 59, nota 2. Porém, cada opção de tradução parece privilegiar um determinado sentido. Se, pois, se traduz *aufheben* por “suspender”, o momento da elevação do movimento especulativo de *Aufhebung* parece se sobressair. Hegel mesmo afirma que “o sentido duplo do latim *tollere* (que se tornou famoso por meio do chiste de Cícero: ‘*tollendum esse Octavium*’ [Otávio deve ser eliminado-levantado] não chega a ir tão longe, a determinação afirmativa chega somente à elevação”. WdL I, trad. p. 98. “Superar”, por outro lado, perde o sentido de conservação do movimento, pois significa ultrapassar, ir além, elevar-se acima, mas como se nada fosse mantido. Agora, finalmente, entre as opções de tradução disponíveis em português, nos parece que o neologismo sugerido por Paulo Meneses, “suprassumir”, é o que mais se esforça para manter a polissemia do movimento especulativo, o duplo sentido de conservar e suprimir do verbo *aufheben*. “Suprassumir” se origina do neologismo francês “sursumer” proposto por Yvon Gauthier em 1967, também adotado por Labarrière. Como “suprassumir” não é um verbo corrente em língua portuguesa, ele produz certo afastamento; no entanto, um esforço deve ser feito para consolidação dos termos e preservação do sentido original. Poderíamos manter o termo alemão, mas acreditamos que não acrescentaria nenhum ganho para a consolidação do vocabulário hegeliano em língua portuguesa. Segundo Meneses, *aufheben* “não tem equivalente no *superar* espanhol, pois Hegel usa outros termos para ultrapassagem, e muito menos no *suprimir* de Hyppolite, já que está expressamente dito na ‘Percepção’ [um dos tópicos da *Fenomenologia*] que *aufheben* ‘conserva o que suprime’. Seria distorcer a significação verter por um termo que só retém um dos lados do movimento. (Aliás, etimologicamente, suprimir é antes o oposto de *aufheben*: um calca para baixo enquanto o outro levanta para cima...) Qualquer sinônimo vulgar seria menos deformante: tirar, levar, não implicam a eliminação, mas antes a conservação do que é retirado. Adotamos assim *suprassumir*, *suprassunção*, — calçados no francês *sursumer*, *sursomption*, propostos por Yvon Gauthier em 1967 e adotados por Labarrière”. MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 10.

² Segundo Beckenkamp, “o tópico da necessidade da filosofia [...] havia se estabelecido na esteira da discussão em torno da noção kantiana de uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão”. BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 194.

exposição da experiência da consciência é o conceito de ciência conquistado mediante o saber absoluto: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência — da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para *saber efetivo* — é isto o que me proponho”.³ A satisfação da filosofia dependeria do poder unificador da razão como operadora sistemática do conhecimento, o que não significaria rebaixar o papel determinativo do entendimento: “para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”.⁴

A razão seria a única capaz de suprasumir as contraposições fixas produzidas pelo entendimento, proporcionando à filosofia a capacidade de unir o limitado da reflexão ao absoluto, além de lhe promover a possibilidade de se (auto)constituir como um sistema científico.⁵ A faculdade de conhecimento que produz e exhibe essas contraposições, limitando-as, procurando seu fundamento e condições, é o entendimento, indispensável para compor a totalidade do saber especulativo. Mas, segundo Hegel, para que a verdade se torne uma ideia objetiva, a filosofia não pode se deter na metodologia do entendimento: a verdade não “repousa sobre a realidade sensível”, não é, pois, a “percepção sensível” que “dá conteúdo e realidade” aos pensamentos.⁶ Proceder segundo esse método significaria afirmar que a verdade é uma mera *concordância* entre a nossa representação do objeto e o objeto; mas a verdade é um *produto*, resultado de um processo da atividade de (auto)conhecimento da razão.⁷ A razão produz a verdade e, portanto, o absoluto, através da reflexão — instrumento da especulação: sua capacidade é a de relacionar e suprasumir as contraposições separadas e fixadas pelo entendimento. O absoluto, por sua vez, nada mais é do que a identidade entre idealidade e realidade, entre ideia e ser, ou seja, identidade da identidade e da não-identidade; ele é, pois, um produto histórico da razão, a própria emergência da ideia que deve ser conhecida segundo o seu conteúdo verdadeiro.⁸ Ele não é, conseqüentemente, um dado imediato ou um princípio *a priori* fixado.

³ PhG, trad. p. 27.

⁴ Enzy I § 80, trad. p. 162.

⁵ Cf. DS, p. 30; trad. pp. 44-45.

⁶ WdL I, trad. p. 24.

⁷ Cf. PhG, trad. p. 43.

⁸ Cf. DS, p. 30; trad. pp. 44-45. “O que Hegel chamará de absoluto nada mais é do que a auto-apresentação e a autorreprodução da razão graças ao conhecimento especulativo que ela adquire de si mesma no ‘pensamento livre’, i. é, no processo pelo qual o puro pensamento se determina a si mesmo. O absoluto é, assim, o processo do auto-esclarecimento exaustivo e da autolegitimação radical da razão através desse pensamento que se desenvolve em direção à sua determinação completa enquanto ideia.” MÜLLER, M. O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n°3, 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03d.htm>>. Acesso em: 02 outubro 2015.

Para Hegel é importante compreender a diferença específica entre pensamentos representativos e objetivos — ou especulativos. Os primeiros produziram conhecimentos através do entendimento e de seus juízos, partindo da reflexão do sujeito e retornando a ele, dado que sua meta seria a representação correta do fenômeno, o que estabeleceria um regime epistemológico marcado pela concordância entre o objeto e seu conceito. Já os segundos suspenderiam a separação entre sujeito e objeto, produzindo o conhecimento da coisa sem que impliquem a perda da objetividade da coisa mesma — tratar-se-ia de apreender (*begreifen*) a coisa mesma (*die Sache selbst*), produzindo deste modo seu conceito.⁹ Hegel, por isso, afirma que o conceito de verdade do pensamento representativo é abstrato, ou relativo, pois ao se definir pela concordância entre a representação do objeto e o próprio objeto, ele acaba por revelar uma identidade produzida pelo próprio sujeito, o que mantém uma concordância relativa *ao* sujeito, e não propriamente à relação entre o sujeito e o objeto.¹⁰

O pensamento objetivo, por seu turno, *produz* o conceito de verdade objetiva: a verdade pode ser definida como a “consonância [*Zusammenstimmung*] entre o objeto e o conceito”.¹¹ Nessa produção a objetividade não é um resultado subjetivo, antes a própria objetividade do objeto é obtida pela suprassunção dos aspectos subjetivos. Adorno comenta, a nosso ver acertadamente, que “a doutrina programática de Fichte, executada pela primeira vez por Hegel, segundo a qual o *a priori* seria também o *a posteriori*, não é um palavreado vazio, mas o núcleo vital do pensamento de Hegel”.¹² O pensamento objetivo pode ser mais bem

⁹ Segundo Pinder, na tradição ontológica antes de Kant o único termo conhecido para se referir às coisas era “coisas em geral” (*Dinge überhaupt*). Kant introduz o termo “objeto em geral” (*Gegenstand überhaupt*) para discutir a apreensão conceitual dos objetos da experiência. “A expressão ‘objeto em geral’ (*Gegenstand überhaupt*) não está citada em nenhum texto antes da *CRP* [Crítica da razão pura]; ela era simplesmente estranha, antes de Kant, à ontologia” (p. 14). ‘A ontologia só conhecia, pois, ‘coisas em geral’ (*Dinge überhaupt*) (p. 15)”. PINDER, 1986, apud CODATO, L. Kant e o fim da ontologia. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol 13, nº 1, p. 39-64, 2009, nota 5, p. 42. Seria necessária uma pesquisa de cunho filológico para investigar como Hegel estabelece o termo “a coisa mesma” (*die Sache selbst*). Aparentemente, Hegel insere um termo totalmente novo para marcar uma diferença tanto com a metafísica anterior como com Kant. Segundo Müller, no contexto da *Fenomenologia* “o conceito de ‘coisa’ (*Sache*), no sentido da ‘coisa mesma’ (*die Sache selbst*) [...] se diferencia do conceito de *Ding*, a coisa como objeto físico qualquer, apreendido no mundo externo pela certeza sensível e pela percepção. Aqui Hegel se refere à coisa enquanto ‘obra verdadeira, enquanto objetividade e efetividade do espírito, na qual a consciência se reconhece como racional em si e para si, pois como obra verdadeira, ela é a plena compenetração, tornada objetiva, da efetividade e da individualidade, o objeto engendrado pela autoconsciência como objeto seu, sem que ele cesse de ser um objeto livre que se lhe defronta”. MÜLLER, M. “Introdução” à *Filosofia do Direito de Hegel*. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº2, pp. 107-161, 1994, pp. 149-150, nota 11.

¹⁰ Cf. DS, p. 30; trad. pp. 44-45. Na *Ciência da lógica*, Hegel afirmará, aparentemente trabalhando melhor a definição de verdade, que não há nem concordância, nem verdade na filosofia crítica, porque nenhuma dessas duas determinações pode ser produzida quando a referência se encontra unicamente no sujeito.

¹¹ Enzy III § 401, trad. p. 82.

¹² ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 73. Para um interessante panorama sobre o programa da doutrina de Fichte e sua relação com a gênese da reflexão especulativa de Hegel, cf. ASMUTH, C. *Reflexão e aparência: considerações acerca da gênese e sistematização*

caracterizado como a produção concomitante do *a priori* e do *a posteriori*. Traduzir a filosofia em sistema, “um todo orgânico de conceitos”, significa organizá-la sob a forma de uma “totalidade de conhecimentos produzidos pela reflexão”;¹³ significa, então, expor a emergência do conceito de verdade, ou melhor, da verdade mesma. Esta, para Hegel, tem ainda a peculiaridade de ser o produto de um processo ontológico, ou seja, da unidade entre o conceito e a efetividade, que é a ideia.¹⁴ Este sentido de verdade vai de encontro à noção que a definiria como *concordância*: ao reivindicar a objetividade do objeto, recusa-se a sua mera representação subjetiva.¹⁵

A ideia de sistema surge, portanto, na orientação da necessidade da filosofia em resgatar a unidade do saber através da suprassunção da *fonte* (*Quell*) dessa necessidade, nomeadamente, a cisão (*Entzweiung*) entre o fenômeno do absoluto (*die Erscheinung des Absoluten*) e o absoluto.¹⁶ A filosofia é ela mesma a exposição da ideia, ou do absoluto, e a ciência do absoluto é “essencialmente sistema”.¹⁷ De agora em diante, a exposição da filosofia sob a forma de um sistema científico será o objetivo da arquitetura teórica hegeliana.¹⁸ Hegel manteve, em linhas gerais, o seu programa de sistema que começara a rascunhar em Iena¹⁹: a lógica é a primeira parte da exposição da ideia — “a lógica tem de ser [...] apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento”.²⁰ A

na Lógica da Reflexão. In: GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, pp. 91-120.

¹³ DS, pp. 35-36; trad. modificada, p. 49.

¹⁴ Segundo Adorno, “o que fornece o cânone do idealismo hegeliano é a *resistência*, mostrada por um Espírito ainda não amestrado pela ciência, às determinações conceituais práticas, às meras definições verbais. *Tal cânone vem da necessidade de apreender, como o próprio termo alemão Begriff designa [Begriff: conceito — aquilo que foi apanhado; greifen: apreender], o que a coisa propriamente é, como ela contém momentos essenciais e de forma alguma concordantes uns com os outros, não utilizando conceitos como etiquetas*. Esse idealismo, acusado de arrogância irrefletida, pretende abarcar completamente a coisa com seu conceito, pois coisa e conceito seriam, no fim, o mesmo”. ADORNO, op. cit., p. 153, grifo nosso.

¹⁵ Cf. Enzy III § 401, trad. p. 82.

¹⁶ Cf. DS, p. 20; trad. p. 37.

¹⁷ Cf. Enzy I § 14, trad. p. 55.

¹⁸ Não iremos tratar exaustivamente do sistema hegeliano como um todo. Mencionaremos apenas o sistema da razão pura, a própria *Ciência da lógica*, na arquitetura do sistema filosófico de Hegel.

¹⁹ Segundo Beckenkamp, “apesar de ter começado ainda em Frankfurt a lançar os primeiros fundamentos de sua filosofia, Hegel passará os anos em Iena estudando e elaborando o delineamento essencial de seu sistema. Assim, pode-se dizer que neste período se assiste à formação dos diversos membros do grande organismo que é a filosofia hegeliana. Antes de ir para Iena, Hegel escreve a Schelling, em uma carta de novembro de 1800 enviada de Frankfurt: ‘Em minha formação científica, que começou com necessidades subordinadas dos homens, tive de ser impelido para a ciência, e o ideal de juventude teve de se transformar na forma da reflexão ao mesmo tempo em um sistema’. O pensamento filosófico como ciência e na forma de sistema será o objetivo dos esforços de Hegel em Iena.” Beckenkamp ainda afirma, problematizando a posição de Habermas — “que pretendia defender a tese de que ‘Hegel, em ambas as lições de Iena, tomou como fundamento do processo de formação do espírito uma sistemática particular mais tarde abandonada’” —, que “a reconstituição das elaborações nas lições de 1803-1804 e 1805-1806 mostra, ao contrário, que não há por que admitir uma quebra de continuidade no desenvolvimento de Hegel a partir de 1801”. BECKENKAMP, op. cit., nota 12, pp. 191-205.

²⁰ WdL I, trad. p. 29.

segunda parte — filosofia da natureza — é a exteriorização da ideia na natureza. A terceira — filosofia do espírito — é a suprassunção dessa exteriorização, a realização concreta do espírito do mundo.²¹

A *Ciência da lógica* é, pois, o “sistema da razão pura”, o desenvolvimento imanente das determinações de pensamento. No primeiro capítulo deste estudo pretendemos explicitar o horizonte do que Hegel afirma como “pensamento objetivo”, o qual ele sugere ser aquele pensamento capaz de superar as determinações subjetivas do processo de autoconstituição da relação entre sujeito e objeto. No pensamento objetivo, as categorias não são afirmadas como propriedades da consciência, como no caso de Kant, ou como funções da autoconsciência, como em Fichte, ou, ainda, como componentes de uma tópica lógica que pretende afirmar a natureza das coisas a partir de operações exteriores, caso que sintetiza a metodologia da metafísica racional.²² Pelo contrário, no pensamento objetivo as categorias são afirmadas como momentos de determinações lógico-ontológicos. Não há pensamento sem a coisa, e a coisa mesma possui um conteúdo racional que lhe é imanente. Este conteúdo racional é o desenvolvimento da própria ideia; ou seja, toda a exposição da sua emergência.²³ Com a *Ciência da lógica*, Hegel pretende, pois, desenvolver a crítica das leis de pensamento da

²¹ Sobre a relação entre lógica, natureza e espírito, Hegel afirma, na *Ciência da lógica*, que “a lógica mostra antes a elevação da *ideia* ao estágio a partir do qual ela se torna criadora da natureza e ultrapassa para a forma de uma *imediatez concreta*, cujo conceito, porém, novamente rompe essa configuração para ser ele mesmo como *espírito concreto*”. Nesse sentido, a ideia se materializaria como o espírito do mundo, conceito que abarca a constituição conceitual e natural da história. Hegel continua: “Diante dessas ciências concretas, mas que têm a lógica ou o conceito como configuradores internos e os conservam assim como os tinham como configuradores prévios, a lógica mesma é sem dúvida a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta* que é em si totalidade e contém a *ideia pura da verdade mesma*”. WdL II, trad. p. 191. Pinkard, por exemplo, afirma que são as categorias da *Lógica* que sustentam conceitualmente o restante do sistema hegeliano. Ele interpreta a *Ciência da lógica* como a obra hegeliana que fornece “os termos para o resto do sistema de Hegel. Ela também é o lugar em que Hegel tenta fornecer as justificativas mais fortes para o seu sistema como um todo. [...] A *Ciência da lógica* é crucial em dois sentidos para Hegel. Primeiro, ela é a base sobre a qual Hegel constrói o restante de sua obra. Segundo, ela pretende ser uma obra autossuficiente, que vale por si mesma (algo que Hegel não diria de nenhuma outra obra do restante de seu sistema)”. PINKARD, T. *Hegel's dialectic: the explanation of possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988, pp. 8-9. De fato, Pinkard tem razão na medida em que o sistema hegeliano põe a *Ciência da lógica* como o sistema da razão pura, isto é, do próprio desenvolvimento da ideia como conceito do conceito que, a partir dessa posição, se automatiza como sujeito.

²² Cf. IBER, C. O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 05; n.º. 01, pp. 7-23, 2014, p. 10.

²³ “As determinações do espírito valem em seu acabamento como inamovíveis” pela lógica tradicional “e são apenas a partir do exterior colocadas em relação recíproca. Pelo fato de que nos juízos e nos silogismos as operações são reconduzidas e fundamentadas especialmente sobre o quantitativo das determinações, tudo repousa sobre uma distinção exterior, sobre mera comparação e torna-se um procedimento inteiramente analítico e um cálculo destituído de conceito. A derivação das assim chamadas regras e leis, principalmente do silogismo, não é muito melhor do que os ensaios feitos com palitos de desigual comprimento, a fim de classificá-los e agrupá-los segundo a sua grandeza ou a ocupação lúdica das crianças, o quebra-cabeça, que consiste em recompor as partes recortadas de um quadro. — Por conseguinte, *não sem razão se equiparou esse pensamento ao cálculo e o cálculo a esse pensamento*”. WdL I, trad. p. 32, grifo nosso.

metafísica tradicional e da derivação transcendental dessas leis.²⁴ A necessidade da filosofia é a de se tornar um sistema da razão pura, de se tornar “um sistema de determinações de pensamento”.²⁵

Segundo a divisão entre lógica objetiva e lógica subjetiva, Hegel identifica a lógica objetiva com a “crítica veraz” das determinações de pensamento, “uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular”.²⁶ A lógica objetiva contém as doutrinas do ser e da essência, sendo aquela considerada como a imediatidade indeterminada da ideia e, esta, a sua mediação determinada. A lógica subjetiva, por sua vez, é a efetivação da ideia através do conceito do conceito, a concretização do sujeito.

A *Doutrina da essência* encerra as determinações que foram tradicionalmente consideradas como leis universais do pensamento: identidade, diferença, diversidade, oposição e (não-)contradição.²⁷ Para Hegel, elas constituem as “determinações de reflexão”. Cada determinação “consiste apenas em sua relação recíproca” e contém em seu conceito a outra.²⁸ O conhecimento das determinações de reflexão é necessário ao pensamento objetivo; Hegel afirma que “não se pode propriamente dar nenhum passo na filosofia” sem ele.²⁹

Consequentemente, o segundo capítulo deste estudo pretende analisar como surgem as determinações de reflexão, qual a sua especificidade e importância para a filosofia hegeliana. O foco das determinações de reflexão é o conceito de contradição. Pode-se afirmar que ele é a determinação das determinações, pois atravessa todas em sua verdade. A contradição é a mediação que torna possível a passagem para o fundamento; o que dará sustentação à ideia. A essência como fundamento explicita a *fundamentação efetiva* das determinações de reflexão

²⁴ “Na medida em que o interesse da filosofia kantiana estava voltado para o assim chamado *transcendental* das determinações de pensamento, o tratamento destas acabou ele mesmo vazio. O que elas são nelas mesmas, sem a relação abstrata, sempre igual ao eu, sua determinidade uma diante da outra e sua relação recíproca não foi tornado objeto de consideração. Por conseguinte, o conhecimento de sua natureza não se encontrou de modo algum estimulado por essa filosofia. O único ponto interessante que possui uma relação com isso surge na crítica das ideias. Para o efetivo progresso da filosofia, porém, era necessário que o interesse do pensamento prosseguisse para a consideração do lado formal, do eu, da consciência como tal, isto é, da relação abstrata de um saber subjetivo com um objetivo e que o conhecimento da *forma infinita*, isto é, do conceito, fosse desse modo introduzido. Mas para alcançar esse conhecimento, aquela determinidade finita, na qual a forma enquanto o eu é consciência, ainda tinha de ser removida. A forma, assim pensada em sua pureza, contém nela mesma o fato de se *determinar*, isto é, de dar a si conteúdo e, na verdade, dá-lo em sua necessidade — como sistema de determinações de pensamento”; o verdadeiro sistema da razão pura. WdL I, trad. p. 44.

²⁵ Cf. Idem.

²⁶ Ibid., trad. pp. 44-45.

²⁷ As determinações de reflexão (*Die Reflexionsbestimmungen*) — identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição — são o conteúdo da essência da coisa, originadas, apreendidas e desenvolvidas pela reflexão da razão.

²⁸ WdL II, trad. modificada, p. 163.

²⁹ Idem.

e, portanto, da contradição; sem fundamento, não há efetividade. Pretendemos, pois, compreender em que sentido essas determinações possuem objetividade, adentrar o seu caráter lógico-ontológico para explicitar o desenvolvimento do pensamento que pretende se realizar sem a necessidade de postular uma subjetividade relativa, autorreferente, que acabaria por reproduzir o paradoxo do círculo perpétuo da reflexão. A reflexão é o instrumento da atividade filosófica, ela permite, então, que o princípio especulativo — identidade entre sujeito e objeto — se realize; mas isso significa a própria possibilidade de realização da atividade filosófica ela mesma; por conseguinte, é a realização da própria filosofia. Esta deixaria de ser opinião ou capricho subjetivo. A contradição possui um papel determinante nessa nova forma de apreender a relação entre sujeito e objeto. Na linguagem do jovem Hegel, o “princípio de contradição” é considerado a “lei imanente da reflexão”: princípio que orienta a reflexão a sair de sua relação subjetiva autorreferente. Assim se constitui a verdade objetiva do pensamento: através da ruptura com a esfera autorreferencial do sujeito pensante. Procuramos desenvolver a especificidade da reflexão especulativa ao longo do segundo capítulo.

Segundo Hegel, a contradição é a principal determinação de reflexão da *Doutrina da essência*: ela é “a raiz de todo movimento e vitalidade” do pensamento objetivo.³⁰ Em busca de elucidar essa característica da contradição, o terceiro capítulo pretende analisar o conceito desta determinação. Procuramos compreender em que sentido a contradição é identificada como uma unidade viva ou, noutras palavras, em que sentido Hegel afirma uma concepção de contradição que não é meramente lógica, mas lógico-ontológica, constituinte efetiva das coisas. O propósito do presente estudo é analisar o desenvolvimento das determinações que dão forma e conteúdo ao pensamento objetivo de Hegel. As determinações de reflexão fazem parte de uma esfera específica da efetividade, sustentam a base de toda determinação ulterior que esteja nela presente. Esta efetividade, por sua vez, é tanto distinta da realidade do eu da filosofia transcendental, como da realidade das coisas da metafísica racional: através das determinações de reflexão, ela dá conteúdo a toda e qualquer realidade subjetiva ou empírica que aparece na imediatidade indeterminada do ser.³¹

³⁰ Ibid., trad. p. 165.

³¹ “Esse programa resulta da posição sistemática e da natureza da *Ciência da lógica* de Hegel: a lógica é a apresentação do ‘pensar puro’ que se libertou da ‘oposição da consciência’ (TW 5, 57). As categorias não se afirmam mais como propriedades da consciência ou como funções da autoconsciência como em Kant e Fichte, mas sim formam os ‘momentos do pensar objetivo’. O conceito do lógico é para Hegel o ‘elemento’ (TW 5, 57), no qual as determinações do pensamento são consideradas em e para si. Como tais, elas formam uma dimensão própria da efetividade, que é distinta tanto da realidade das coisas bem como também da realidade da consciência subjetiva, mas de tal modo que nelas, ao mesmo tempo, está pré-formada toda a efetividade nas suas relações formais, seja a da consciência subjetiva ou do mundo objetivo”. IBER, op. cit., 10.

1 Da necessidade da filosofia ao sistema da razão pura

Neste primeiro capítulo pretendemos expor como Hegel compreende a luta da razão contra o entendimento³² e como a razão se constitui na operadora sistemática do saber filosófico, o que nos leva à discussão sobre as diferenças, do ponto de vista de Hegel, entre a filosofia especulativa e a filosofia transcendental (1.1). Através da apresentação do resultado da *Fenomenologia do espírito* mostraremos como se dá a dissolução da aparente separação entre sujeito e objeto, a emergência do conceito de ciência e, conseqüentemente, a consolidação do conceito de pensamento objetivo (1.2). Em seguida, passa-se à análise e ao comentário da *Ciência da lógica* como sistema da razão pura — a própria exposição das determinações internas da ciência —, para introduzir o passo necessário da atividade filosófica, que, segundo Hegel, encontra-se no estudo das determinações de reflexão (*die Reflexionsbestimmungen*) da *Doutrina da essência* (*die Lehre vom Wesen*). Sustentaremos que a compreensão das determinações de reflexão ajuda a explicitar o entendimento hegeliano da objetividade do pensamento puro e o lugar da reflexão no processo de desenvolvimento da ideia como sujeito (1.3).

1.1 Entendimento e razão: o fenômeno e a coisa mesma (*die Sache selbst*)

Para Hegel, a razão se manifesta na história através das elaborações filosóficas de cada época. “É na figura peculiar de uma *história exterior* que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados na *história dessa ciência*”.³³ Isso significa que a história da filosofia — a sequência das épocas, das escolas, das filósofas e filósofos — exprime a constituição da história da ciência mesma como razão. A própria necessidade da filosofia (*das Bedürfnis der Philosophie*), portanto, exige uma satisfação dupla que é simultaneamente uma exigência histórica, do próprio tempo, e interior, de uma carência da razão. Na modernidade, a cisão que constitui a fonte dessa necessidade pode ser compreendida sob a chave da relação entre entendimento e razão. Löwith afirma que “a obra de Hegel não contém apenas uma filosofia da história e uma história da filosofia, mas seu sistema inteiro, *como nenhuma filosofia antes*, é pensado fundamentalmente a partir de uma perspectiva histórica”.³⁴ A compreensão de Hegel sobre “a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento

³² “A luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou”. Enzy I § 32, trad. p. 95.

³³ Ibid. § 13, trad. p. 54.

³⁴ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. F. C. Ramos e L. F. B. Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014, p. 37, grifo nosso.

progressivo da verdade”,³⁵ da razão na história, evidencia o mérito singular que ele enxerga na filosofia kantiana, na medida em que esta é vista como a “filosofia última” de seu tempo.

A história da filosofia mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente parece *uma* filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro que os *princípios* particulares — cada um dos quais está na base de um sistema — são apenas *ramos* de um só e do mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por este motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta.³⁶

Para compreender a importância da relação entre entendimento e razão na construção do sistema da razão pura de Hegel, é preciso analisar algumas passagens de duas produções juvenis: *Escrito sobre a diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, de 1801, que, apesar de se deter nos sistemas de Fichte e Schelling, contém reflexões consideráveis sobre essa problemática da partilha kantiana; e *Fé e saber*, de 1802.³⁷ Evidenciaremos, doravante, como Hegel compreende a luta que a razão trava contra o entendimento para ser reconhecida como *órgano* do saber. Devemos então esclarecer aspectos da filosofia crítica que, a nosso juízo, formam os pressupostos histórico-filosóficos do pensamento hegeliano. Hegel, em certa descontinuidade com a filosofia transcendental, compreenderá a relação entre entendimento e razão de modo diverso no que diz respeito à síntese entre sujeito e objeto. Ao entendimento caberiam a limitação e a fixação dos conteúdos, apreendendo o objeto de maneira meramente abstrata, através de suas determinações unilaterais; à razão caberia a apreensão concreta do objeto, em suas determinações essenciais, pressupondo inclusive o passo do entendimento, mas através da suprassunção de suas limitações marcadas pelo sujeito. À totalidade do conhecimento corresponderia compreender a dialética entre essas

³⁵ PhG, trad. p. 26.

³⁶ Enzy I § 13, trad. p. 54.

³⁷ O primeiro ficou conhecido na literatura como *Differenzschrift* (por isso, DS) ou, em português, *Escrito sobre a diferença*. Doravante, no corpo do texto, iremos mencioná-lo como *Diferença*. Seu título original é *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Na verdade, esse escrito é o resultado de uma crítica a Reinhold, para quem não havia nenhuma diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling. *Fé e saber, Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, é um escrito publicado em 1802 no *Jornal Crítico de Filosofia (Kritisches Journal der Philosophie)*, jornal criado por Schelling em que Hegel participava como coeditor. Ambos os escritos pretendem, pois, um diálogo com a filosofia moderna alemã, ou seja, com Kant, Fichte, Reinhold, Schelling e Jacobi. Nosso interesse, no entanto, se delimita à problemática da partilha entre entendimento e razão.

duas formas de apreensão do objeto.³⁸ Daí o esforço de (re)construir um sistema da razão pura que tem sua expressão acabada na *Ciência da lógica*: o desenvolvimento imanente das determinações que dão objetividade ao pensamento.³⁹

Poderíamos dizer, remetendo-nos a Hegel, que Kant realiza uma revolução tanto na “história exterior” (a narrativa histórica da produção da razão) como na filosofia (a experiência da própria razão no tempo, ou a sua história interior).⁴⁰ A famosa revolução copernicana da filosofia influenciou e vivificou toda uma época de estudos e debates filosóficos.⁴¹ Hegel, então um homem do século XVIII, espectador entusiasmado da revolução francesa, não ficaria indiferente à filosofia que proclama a atividade do sujeito pensante como condição de possibilidade *objetiva* do conhecimento — a revelação da autonomia do pensamento puro e, portanto, do sujeito livre e autônomo.⁴² Esta revolução consistiu, em suma, na mudança de método da relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento: em vez de regular nosso conhecimento pelos objetos, os objetos deveriam se regular pelo nosso conhecimento, e nisso consiste o giro transcendental kantiano.⁴³ Para Kant, o modo humano de conhecer tem a característica de ser discursivo, isto é, conhecemos mediante conceitos. O conteúdo dos conceitos, por sua vez, são as intuições ou as sensações.

³⁸ O jovem Hegel ainda nomeia como “especulativo” esse caráter dialético, sem reconhecê-lo seguramente, entretanto, como “dialético”. Apenas mencionamos a dialética tendo em vista o que virá a ser essa apreensão do especulativo na filosofia hegeliana a partir da *Fenomenologia do espírito*. Cf. MÜLLER, *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?*, op. cit.

³⁹ Mais a frente, quando tratarmos da *Ciência da lógica*, a relação entre reconstrução e construção ficará mais clara. Seguimos a interpretação de Theunissen e Longuenesse, que afirmam que Hegel nos fornece, com a *Ciência da lógica*, e, especificamente, com a *Doutrina da essência*, uma *reconstrução crítica* das categorias da metafísica, ao mesmo tempo em que pretende apresentar a *construção* de uma nova concepção de metafísica, positivamente falando. Utilizo o termo “reconstrução” para apontar a formulação hegeliana de uma dupla crítica: à metafísica tradicional e à crítica da metafísica de Kant. A “construção” se refere a esse elemento de posição (*Setzung*) mesmo da filosofia especulativa, cujo caráter positivo ficará claro com a noção de contradição. Cf. THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 24; LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Trad. N. J. Simek. Cambridge: University Press, 2007, 4-5.

⁴⁰ Hegel foi extremamente influenciado por essa revolução, principalmente no começo de sua formação filosófica. Pinkard afirma que Hegel se torna um “kantiano aplicado” durante seu período em Berna: ele “queria trabalhar as implicações práticas da filosofia moral e política kantiana; como ele enfaticamente coloca numa de suas cartas a Schelling: ‘Da filosofia kantiana e de sua mais alta realização, eu espero uma revolução na Alemanha. Ela irá proceder dos princípios que estão presentes e que só precisam ser elaboradas em geral e aplicadas a todo conhecimento até agora existente’”. PINKARD, J. *Hegel: A Life*. In: BEISER, F. C. (Org.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 2008, pp. 15-51; p. 23. Durante esse período, surgiu em Hegel, através de Fichte, o desejo de trabalhar as implicações práticas e morais da filosofia kantiana. Para um estudo detalhado sobre a formação do jovem Hegel, cf. BECKENKAMP, op. cit. Sobre o período de Berna, especificamente, indicamos o terceiro capítulo: “Hegel em Berna (1793-1796)”, pp. 77-125.

⁴¹ Para um panorama sobre o legado kantiano, cf. PINKARD, J. *German philosophy: 1760-1860: the legacy of idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 82-211.

⁴² Cf. MALABOU, C. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Trad. L. Daring. Routledge, 2005, pp. 79-80.

⁴³ O giro transcendental consistiria na investigação da possibilidade das representações “se referirem *a priori* a objetos da experiência”. KrV, A 56, B 81, trad. p. 82.

Consequentemente, as condições de possibilidade de todo o conhecimento se encontram na síntese entre a intuição sensível dos objetos e os conceitos puros do entendimento.⁴⁴

Na advertência prévia (*Vorerinnerung*) à *Diferença*, Hegel afirma que o princípio da especulação (*das Prinzip der Spekulation*), resultante das investigações filosóficas de Kant, é a identidade entre sujeito e objeto. Quando a filosofia kantiana se tornou uma necessidade para época, foi também imprescindível realizar a distinção entre o seu espírito e a sua letra. Foi assim, segundo Hegel, que o princípio especulativo puro se elevou sobre todos os outros, sendo absorvido e desenvolvido pelos herdeiros do idealismo transcendental.⁴⁵ Este princípio pode ser encontrado, de modo mais preciso, na “dedução das formas do entendimento”, em que Kant demonstra a determinação objetiva das categorias como produtos do pensamento.⁴⁶ Com esse passo, Kant incorpora ao sujeito determinações objetivas que possibilitam o acesso aos objetos da experiência. Isso só teria sido possível, segundo Hegel, porque a razão teria “apadrinhado”⁴⁷ a teoria do entendimento, uma vez que esse é um princípio constitutivo da razão, e não do entendimento, pois a razão é aquela faculdade capaz de sintetizar os conhecimentos numa unidade sistemática.⁴⁸ Mas, para Kant, a atividade de síntese do entendimento se diferencia da atividade sistemático-hipotética da razão: a unidade da razão faria mera referência ao entendimento, constituindo-se através de um uso regulativo — uso este que garante que a razão não caia em ilusões.⁴⁹ Se para Hegel a identidade entre sujeito e objeto estaria na razão, para Kant a atividade de síntese do conhecimento, por seu uso constitutivo, estaria no entendimento. Em Kant, a relação entre a faculdade dos conceitos — o entendimento — e a faculdade do incondicionado — a razão — pode ser caracterizada do seguinte modo: à medida que o entendimento constitui os objetos como fenômenos, a razão busca a unificação e a coordenação dos conhecimentos segundo o entendimento e seus

⁴⁴ “As categorias são as condições de possibilidade da experiência porque elas determinam as conexões entre nossas percepções em uma experiência. Mas elas são, assim, as condições de possibilidade do *objeto* da experiência porque sem essas conexões, nossas percepções não seriam relacionadas absolutamente a nenhum objeto”. LONGUENESSE, op. cit., p. 194.

⁴⁵ Cf. DS, p. 9-10; trad. pp. 29-30.

⁴⁶ Ibid., p. 9; trad. p. 29.

⁴⁷ “Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden”. DS, p. 10. Com essa expressão, Hegel pretende ilustrar que a razão sanciona a teoria do entendimento. “Über die Taufe” significa o ato do batismo. No inglês, a expressão foi traduzida como “baptized”, no espanhol, “apadrinado” e, no português, “apadrinhada”. Cf. respectivamente, HEGEL, G. W. F. *The Difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. Trad. H. S. Harris e W. Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977, p. 80; HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre el sistema filosofia de Fichte y el de Schelling*. Trad. J. A. R. Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 4; DS, p. 30.

⁴⁸ Cf. DS, p. 10; trad. p. 30.

⁴⁹ A ilusão da razão é, para Kant, “*natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos”, uma necessidade objetiva de determinar o que as coisas são em si mesmas. KrV, A 298, B 354, trad. p. 297.

juízos.⁵⁰ Enquanto o entendimento produz os conhecimentos, a razão os sistematiza; enquanto o uso dele é constitutivo, o dela é regulativo.⁵¹

A dedução transcendental das categorias do entendimento demonstra, em Kant, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, delimitando o caminho pelo qual serão asseguradas as condições *a priori* de todo conhecimento puro.⁵² A unidade sintética é assim a instância responsável pela identidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento. É por esta razão que Hegel afirma que o princípio da especulação pode ser encontrado na dedução transcendental: lá temos a exposição da unidade sintética do entendimento, ou seja, a dedução de que todas as intuições sensíveis são, em sua origem *a priori*, submetidas às leis das formas puras do entendimento.

Kant encontra no entendimento a identidade entre sujeito e objeto, fazendo com que ela valha como uma identidade *do* entendimento. Hegel compreende esta identidade do entendimento como uma identidade relativa, ou abstrata, pois ela se torna apenas um objeto da reflexão filosófica, isto é, do próprio sujeito que através da reflexão opera a identificação. Consequentemente, essa identidade é também formal, pois as proposições do entendimento estão sempre se determinando unilateralmente.⁵³ A identidade do entendimento expressa suas determinações de maneira limitada, visto que nesta produção de determinações está implicada uma abstração; não haveria uma identidade sem que se pudesse afirmar um oposto. Nesse sentido, o regime do entendimento ganha coesão por intermédio do princípio de não-contradição, o que, para Hegel, significa a afirmação simultânea do princípio de identidade.⁵⁴ Se antes, portanto, o entendimento era tratado como razão, depois de Kant a razão é tratada como entendimento.

⁵⁰ “O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os *atos empíricos* possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por *conceitos* o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas”, Ibid., A 665, B 693, trad. p. 547, grifo nosso.

⁵¹ Cf. Ibid., A 647, B 675, trad. p. 536.

⁵² “O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é pois este: todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível. [...] Deste modo são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quando referimos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições de *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições de *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*”. Ibid., A 158, B 197, trad. p. 195.

⁵³ Cf. DS, p. 11; trad. p. 31.

⁵⁴ Veremos mais a frente como Hegel compreende a noção de identidade e contradição, e qual a relação entre essas determinações que, para ele, são determinações próprias da reflexão. Por isso, julgamos ser necessário compreender a passagem da reflexão do entendimento para a reflexão da razão, o momento que determina precisamente a sua saída da unilateralidade subjetiva para a objetividade que contém a subjetividade.

Aqui se vê claramente em que nível degradado havia sido apreendida a identidade entre sujeito e objeto. A identidade entre sujeito e objeto se limita a doze ou talvez somente a nove atividades puras do pensar — pois que, na verdade, a modalidade não contribui para determinação objetiva alguma; nela subsiste essencialmente a não-identidade entre sujeito e objeto.⁵⁵

O princípio de identidade entre sujeito e objeto estaria, por consequência, limitado às determinações objetivas que se obtêm mediante as categorias do entendimento — o conhecimento do absoluto estaria condicionado às leis do entendimento, ou seja, do próprio sujeito. Neste sentido, teríamos, com Kant, a expressão de uma incapacidade de conhecer o absoluto ele mesmo, sobrando apenas o conhecimento do fenômeno do absoluto — sua aparência. Assim, na perspectiva da *Diferença*, Hegel compreende a razão como o fenômeno do absoluto (*die Erscheinung des Absoluten*), isto é, como “o conhecimento absoluto do absoluto”.⁵⁶ Segundo Müller, Hegel apreende a razão como o fenômeno do absoluto porque “a cultura moderna é o isolamento da autoprodução sistemática da razão enquanto um fenômeno do absoluto, um isolamento que fixa esse fenômeno em si mesmo e lhe confere a pretensão de subsistir por si”.⁵⁷ A razão na modernidade tornou-se, com isso, objeto de investigação, e Kant a transformou em um fenômeno do absoluto, fenômeno que se tornou independente da sua própria origem, resultando na impossibilidade de se conhecer o absoluto mediante a razão. Mas, diz Hegel, o absoluto é “eternamente o mesmo”, e a sua expressão, que é uma produção da razão, é específica a cada época, dependendo da cisão que determinado tempo histórico exhibe, pois a cisão é especificamente a fonte da necessidade da filosofia (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*).⁵⁸

A filosofia que expressa a razão especulativa possui, pois, dois pressupostos: a necessidade da filosofia, cuja fonte é a cisão da época, e o fenômeno do absoluto.⁵⁹ A reflexão deve ser incorporada ao elemento especulativo pois ela é responsável por negar e se opor às limitações do entendimento. Compreende-se, em suma, por que logo no início da *Diferença* Hegel afirma que para atingir a essência da filosofia “é necessário lançar-se nela *à corps perdu*; pois a razão, que encontra a consciência prisioneira de peculiaridades”, resultantes da abstração própria ao entendimento, “só se tornará especulação filosófica na medida em que se

⁵⁵ DS, p. 10; trad. modificada, p. 30.

⁵⁶ Cf. MÜLLER, *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?*, op. cit.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Cf. DS, p. 20; trad. p. 37.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 24; trad. p. 40.

e levar a si mesma e se confiar a si mesma e ao absoluto, que se tornará ao mesmo tempo o seu objeto”.⁶⁰

A necessidade da filosofia à qual Hegel se refere pode ser examinada sob dois aspectos: i) *exotericamente*, a necessidade da filosofia se coloca para uma época a partir da sua cisão determinada, tal como se verifica no desenvolvimento histórico do pensamento, visto que a razão tem o ímpeto de sintetizar as suas contraposições; — a necessidade é, nesse sentido, *contingente*; ii) *esotericamente*, a necessidade da filosofia é autorreferente, uma carência interna da própria filosofia de encontrar sua razão, de superar suas cisões em busca da liberdade do pensamento puro — e a necessidade é, sob este aspecto, *necessária*.⁶¹

Tendo em vista esse horizonte positivo da filosofia hegeliana, Pinkard afirma que “a dialética hegeliana é uma estratégia de explicação de um programa filosófico que se empenha em reconciliar a maioria dos principais dualismos da história da filosofia”.⁶² A cisão moderna, especificamente, pode ser mais bem caracterizada como sendo aquela entre entendimento e razão porque o absoluto foi isolado da razão, e fixado, pelo entendimento, como uma coisa independente. A realidade sensível ocupa então o lugar do absoluto. Isso significa que o empírico se torna o absoluto, podendo este ser conhecido apenas por meio das determinações objetivas do entendimento, isto é, mediante as suas categorias. A própria razão, portanto, renuncia a si mesma, pois o entendimento toma o seu lugar, constituindo-se como uma racionalidade formal — produto genuíno da modernidade.⁶³

⁶⁰ Ibid., p. 19; trad. p. 36.

⁶¹ “A filosofia tornou-se uma necessidade contingente e subjetiva, quando o interesse supremo e incondicionado da natureza humana deixou de ser o conteúdo rico e profundo, e quando a religiosidade — conjuntamente a religiosidade devota e a refletida — chegou a ter sua suprema satisfação [no que é] sem conteúdo. Nos dois tipos de religiosidade, aqueles interesses incondicionados foram regulados — sem dúvida, não por outro [meio] que pelo raciocínio — de modo que não precisasse mais da filosofia para satisfazer tais interesses. Certamente a filosofia é tida, e com razão, como um estorvo para esse contentamento recém-criado, e para tal satisfação reduzida e esse estreito [limite]. Por isso a filosofia é deixada à livre necessidade do sujeito; nele não ocorre nenhuma forma de coerção [para filosofar]; antes essa necessidade, onde se apresenta, tem de ser firme contra suspeitas e dissuasões; [pois] só existe como uma necessidade interior, que é mais forte que o sujeito; por ela o espírito é impelido sem descanso, ‘para que vença’ e proporcional à ânsia da razão o gozo digno [dela]. Assim, sem qualquer instigação, nem mesmo [por parte] da autoridade religiosa, a ocupação com essa ciência, tida como algo supérfluo ou um luxo perigoso — ou ao menos suspeito —, mantém-se tanto mais livremente no interesse único pela Coisa e pela verdade”. Enzy I, pp. 37-38. Para uma interpretação semelhante, cf. AGUILERA, J. O. R. Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *Differenzschrift* de Hegel. *Cuaderno de Materiales*, ano 24, pp. 125-143, 2012, pp. 129-30.

⁶² PINKARD, *Hegel's dialectic: the explanation of possibility*, op. cit, p. 12.

⁶³ “Se as oposições e cisões do presente emergem para Hegel da *Bildung* [formação] moderna e da racionalidade formal de uma razão que renuncia a si mesma em prol do entendimento (*DS*, 15), cabe à filosofia não só criticar essas oposições e cisões, — que são a ‘origem e a fonte da carência da filosofia’ (*DS*, 12), — para dissolvê-las no seu enrijecimento abstrato, mas igualmente, reconhecê-las, em sua negatividade, como constitutivas do presente e, assim, concebê-las enquanto atuantes no próprio absoluto que a razão é para si mesma, esse absoluto que a razão é para si mesma graças à auto-apreensão e à ‘autorreprodução’ (*DS*, 14) da razão no conhecimento especulativo”. MÜLLER, *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?*, op. cit.

Mas, continua Hegel, ao mesmo tempo em que há o afastamento entre o absoluto e a sua origem, esta não deixa de se reconhecer como razão que é e demanda construir para si um todo através da multiplicidade de suas limitações dadas pelo entendimento. Nessa demanda a razão possui um impulso de totalização que impele o entendimento à formação de um todo — ela age misteriosamente, seduzindo o entendimento para a totalidade.⁶⁴ Contudo, a força do entendimento é a própria atividade de limitar. Assim, de um lado se tem o absoluto e de outro uma totalidade de limitações produzidas pelo entendimento, ou melhor, o próprio “fenômeno do absoluto”. O entendimento deixa um rastro de fragmentos, situando uma fronteira entre os homens e o absoluto. No entanto, é somente através dessa limitação que o absoluto da razão pode ser alcançado. Daí a importância, para Hegel, do momento *crítico-negativo* da crítica da razão de Kant. O absoluto se torna, assim, objeto da própria razão e pode, através dela, ser (re)construído para a consciência moderna.

A razão só atinge o absoluto na medida em que se arranca a estas partes múltiplas; quanto mais firme e resplandecente é o edifício do entendimento, tanto mais agitado se torna o esforço da vida, que nele está presa como uma parte, para dele sair em direção à liberdade. Na medida em que ela se afasta como razão, ao mesmo tempo é aniquilada a totalidade das limitações relacionada com o absoluto neste aniquilar e, com isso, imediatamente compreendida e posta como mera manifestação; a cisão entre o absoluto e a totalidade das limitações desapareceu.⁶⁵

Ao pôr o absoluto, “o entendimento imita a razão”, dando-se, inclusive, a aparência de razão, “ainda que os [termos] postos estejam em si contrapostos e sejam, portanto, finitos”.⁶⁶ Assim “como a razão se converte em algo próprio do entendimento e sua infinitude vem a ser uma infinitude subjetiva quando está posta em uma contraposição”, do mesmo modo a reflexão está presa à finitude do entendimento.⁶⁷ Nesse contexto, Hegel afirma que “a tarefa da filosofia consiste em que o absoluto seja construído para a consciência”.⁶⁸ A construção do absoluto, por seu turno, depende da expansão do sujeito à coisa mesma (*die Sache selbst*), e é a reflexão que possui a capacidade de apreender o absoluto através da contradição entre o limitado e o ilimitado, o finito e o infinito, — ou ainda, nos termos da filosofia kantiana, entre o condicionado e o incondicionado.

⁶⁴ Cf. DS, p. 24; trad. p. 41.

⁶⁵ Ibid., p. 20-21; trad. p. 37.

⁶⁶ Ibid., p. 21; trad. modificada, p. 38.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid., p. 25; trad. modificada, p. 41.

A reflexão, para tanto, deve se envolver no propósito de alcançar o conhecimento do absoluto. É característica da atividade da reflexão do entendimento ser limitada, e aí reside uma impossibilidade: como pode a reflexão objetivar alcançar o incondicionado sendo ela mesma e seus produtos condicionados pela realidade sensível?⁶⁹ Ocorre que, para Hegel, a reflexão *aparece* como reflexão do entendimento, e é por este impelida a seguir um caminho que põe contraposições a fim de especificar as condições do conhecimento do objeto dado, o que simplesmente a limita. Mas, segundo Hegel, a reflexão deve se tornar uma reflexão da razão — ou seja: além de limitar e fixar os conceitos, ela deve ser capaz de suprasumir e romper com as suas limitações representativas.⁷⁰ Trata-se, para Hegel, de reconstruir o lugar da própria razão — compreender que a razão *se expressa* através da “lei imanente” de contradição e que para alcançar a objetividade do saber e da verdade é preciso que a reflexão alcance a consciência da identidade entre a forma finita e infinita do saber.⁷¹ A reflexão da razão é, portanto, o próprio “instrumento do filosofar” (*Instrument des Philosophierens*) — instrumento necessário, sem o qual o princípio de especulação, mediante o qual se faz filosofia, não se determina.⁷²

É por isso que, em Hegel, quando a reflexão se converte em reflexão da razão, a sua “lei suprema” é a “sua própria aniquilação”,⁷³ ela não permanece no momento do limitar e abstrair do entendimento, mas suprassume essas limitações:

Na medida em que a reflexão se toma a si mesma como seu objeto, a sua lei suprema, que lhe é dada pela razão e por meio da qual ela se torna razão, é o seu aniquilamento; como ocorre com tudo, ela permanece apenas no absoluto, mas como reflexão que lhe está contraposta. Isso significa que, para ter consistência, deve se dar a lei de sua autodestruição. A lei imanente, por meio da qual ela se constituiu como absoluta pelas suas próprias forças, seria o princípio da contradição, nomeadamente, que o seu ser posto seja e permaneça; deste modo, ela fixou os seus produtos como absolutamente opostos ao absoluto, constituiu-se em lei eterna de permanecer no entendimento e não se transformar em razão, e de se fixar na sua obra que, na oposição ao absoluto — e, como limitada, é oposta ao absoluto —, é nada.⁷⁴

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 27-28; trad. pp. 42-43.

⁷⁰ Cf. *Idem.*

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 28; trad. p. 43.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 30; trad. p. 44-45.

⁷³ *Ibid.*, p. 28; trad. p. 43.

⁷⁴ *Idem.*

A reflexão do entendimento, através do princípio de não-contradição, “fixou os seus produtos como absolutamente opostos ao absoluto”, permanecendo presa às determinações unilaterais de identidade, diferença, oposição, etc. Nessa fixação de opostos indiferentes, a reflexão não consegue relacioná-los, pois está presa ao entendimento, então não se produz *nada* pela razão.

Para que a filosofia seja possível, no pensamento hegeliano, é preciso relacionar entendimento e razão, visto que esta é a cisão que origina a necessidade da filosofia na modernidade. Hegel parte de um diagnóstico de tempo para poder construir o seu sistema da razão pura. A crítica de Kant à razão metafísica abre o caminho para que a razão possa se estabelecer como a razão especulativa da reflexão — a operadora sistemática do saber. Em *Fé e saber*, Hegel formula resumidamente a sua compreensão da relação entre entendimento e razão em Kant da seguinte maneira:

O entendimento é a unidade de uma experiência possível; a unidade da razão refere-se todavia ao entendimento e seus juízos. Nessa determinação universal, a razão foi elevada sem dúvida acima da esfera da identidade relativa do entendimento, e esse caráter negativo permitiu compreendê-la como identidade absoluta; mas ela só foi elevada para que a ideia especulativa, que se destaca de modo mais vivo na imaginação e que já foi despotencializada pelo entendimento, desça inteiramente para a identidade formal.⁷⁵

Ao entendimento é dada a capacidade de conhecimento do mundo empírico, ao passo que à razão, a de ordenação e encadeamento do entendimento e de seus juízos, já que tudo que ela pode produzir, objetivamente e a partir de si, são ilusões. Em Kant, enquanto o entendimento é a unidade de uma experiência possível, a razão é a unidade do próprio entendimento.⁷⁶ Hegel diz que, apesar da limitação kantiana da razão, ela foi com isso simultaneamente presenteada com a determinação de universalidade. Ora, quando Kant dotou a razão de uma “negatividade pura”, ele também abriu a possibilidade de lê-la como uma identidade absoluta, uma vez que ela seria a responsável por sistematizar os conhecimentos do entendimento.⁷⁷ Portanto, para que haja filosofia como saber positivo, é necessário assegurar a especulação para a razão, retirando-se daquela o lastro da subjetividade da reflexão. Isso significa tornar a razão uma identidade objetiva, e não meramente formal e abstrata — como a

⁷⁵ GuW, trad. p. 51.

⁷⁶ Cf. KrV, A 307, B 363, trad. p. 303.

⁷⁷ Cf. GuW, trad. p. 67.

produzida pelo entendimento. A esse respeito, parece-nos correta a posição de Müller, que elucida a relação entre entendimento e razão da seguinte forma:

O fim teórico da razão em Hegel não se restringe, como para Kant, em impelir o entendimento, mediante as ideias transcendentais da razão, a ampliar e a unificar ao máximo os conhecimentos e as regras do entendimento, mas em conduzir a razão ao máximo esclarecimento que ela pode alcançar sobre sua atividade de autodeterminação absoluta, enquanto origem e desdobramento sistemático das suas determinações de pensamento. Hegel antecipa, aqui, a sua teoria especulativa da ideia de conhecimento, ao conceber o que para Kant é resultado de uma colaboração externa entre entendimento e razão como sendo a atuação da própria razão enquanto entendimento, mediante a reflexão concebida como momento da especulação. Nessa perspectiva, a dialetização dos termos da relação entendimento-razão e a sua transformação especulativa em momentos do pensamento categorial puro é uma retomada e uma radicalização do projeto crítico e da autonomia do pensamento enquanto princípio da modernidade filosófica.⁷⁸

O idealismo transcendental kantiano demonstrou que a nossa faculdade de conhecimento é o entendimento discursivo — conhecemos através de conceitos, e os conceitos regulam o critério de verdade dos objetos.⁷⁹ Kant preservou da tradição o conceito nominal de verdade, mas afirmando-o como a concordância do conhecimento com as leis do entendimento, mudando a referência de validação da metafísica racional: “a definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento”.⁸⁰ A relação entre a representação do fenômeno e o conceito garantiria “o critério geral e seguro da verdade”, pois demonstraria que os “pensamentos sem conteúdos são vazios” e as “intuições sem conceitos são cegas”; conseqüentemente, “só pela sua reunião se obtém conhecimento”.⁸¹ Só poderíamos, portanto, conhecer os objetos na medida em que os determinamos. Se nossa intuição é sensível, ao nosso modo de conhecer está vetada a apreensão em si dos objetos, a constituição mesma de sua natureza; conhecemos *porque* reside em nós a capacidade de representação dos objetos

⁷⁸ MÜLLER, *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?*, op. cit..

⁷⁹ Cf. KrV, A 68, B 93, trad. p. 102.

⁸⁰ Ibid., A 58, B 82, trad. p. 93.

⁸¹ Ibid., A 51-52, B 75-76, trad. p. 89.

sensíveis, objetos que conseguimos caracterizar como fenômenos, dado que dependem da armação específica da nossa sensibilidade. Os fenômenos são, por sua vez, os objetos de conhecimento acessíveis, índice de objetividade na esfera das representações.⁸²

Se, por um lado, somos sujeitos constantemente afetados pelo múltiplo sensível, por outro somos espontaneamente levados a pensá-lo. Podemos conhecer os fenômenos — objetos da experiência sensível — porque são formalmente determinados pelas condições *a priori* da nossa sensibilidade, o que significa que se o objeto fosse tomado independentemente dessas condições, ele não poderia ser conhecido — como é o caso quando se considera a autonomia da natureza do objeto, seu “em si”. O idealismo transcendental é, por isso, a doutrina que considera os fenômenos como simples representações, e não como coisas em si, e as condições que tornam possível o conhecimento dos fenômenos são garantidas pelas formas sensíveis da nossa intuição — o espaço e o tempo.⁸³ O entendimento possui a tarefa de pensar — necessária e universalmente — os objetos da experiência. A representação do objeto e o seu conceito são elementos fundamentais para a constituição do conhecimento em Kant, pois o conceito de um objeto depende da nossa capacidade de representação.⁸⁴

Se, portanto, as categorias do entendimento, as quais nos remetemos quando formulamos o juízo sobre um objeto, levam à verdade — que Kant afirma ser a “concordância dos nossos conceitos com o objeto”⁸⁵ —, então elas asseguram o conhecimento. A razão, por sua vez, é deslocada dessa posição — o conhecimento teórico e, por conseguinte, a verdade, não cabem a ela —, somente seu uso regulativo é legítimo; sua tarefa é “dirigir o entendimento para um certo fim”.⁸⁶ Se Kant admitisse a razão como a faculdade do conhecimento, isto é, produtora de conhecimentos *a priori* sobre os objetos da experiência, ele estaria simplesmente reproduzindo o conceito de verdade da tradição aristotélica e escolástica, que o afirma como a adequação entre o intelecto e a coisa (intelecto compreendido como faculdade intuitiva).⁸⁷

Mas ao afirmar o entendimento como a faculdade do conhecimento, Kant imprime outro aspecto ao conceito nominal de verdade, apesar de incorporá-lo: em vez de afirmar a adequação entre o intelecto e a coisa — que significaria assumir a intuição intelectual —, ele afirma a adequação entre a representação do objeto e o conceito, isto é, afirma a *realidade*

⁸² Cf. *Ibid.*, A 492, B 520, trad. p. 438.

⁸³ Cf. *Ibid.*, A 369-371, trad. pp. 348-351.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, A 68, B 93, trad. p. 102.

⁸⁵ *Ibid.*, A 642, B 670, trad. p. 533.

⁸⁶ *Ibid.*, A 644, B 672, trad. p. 534.

⁸⁷ Aristóteles é o precursor da noção de verdade que com Aquino ficará conhecida sob a fórmula: “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Cf. *Suma Teológica*. I qu. 16 art I, 3; II, 2; qu. 21 art. II, I. Segundo Aristóteles, o enunciado sobre algo deve corresponder ao fato para ser verdadeiro: na concordância entre o plano do discurso e o plano do mundo reside a verdade. Cf. *Metafísica*, θ 10, 1051b 6-9.

objetiva dessa adequação, que passa pelo reconhecimento do conhecimento humano como discursivo.⁸⁸ A verdade kantiana se expressa, assim, como o resultado da relação entre o dado empírico e a capacidade do entendimento de formulá-lo de modo necessário e universal através de conceitos. Representação e conceito se referem ao sujeito do conhecimento, porque a representação depende das condições de possibilidade dos objetos sensíveis dadas pelas formas puras da intuição, e o conceito do objeto depende da referência aos princípios do entendimento puro que asseguram “o fundamento objetivo da possibilidade da experiência”.⁸⁹

Dessa maneira, os fenômenos podem ser apreendidos porque são representações mediadas da nossa sensibilidade. É por causa da capacidade natural de receptividade do espírito humano que esses objetos dos sentidos aparecem para nós. Através da constituição sensível da nossa intuição, somos afetados pelos objetos, mas ao entendimento cabe *pensar* e, portanto, *conhecer* o objeto que nos é dado pelas sensações. O entendimento *produz* o conceito do objeto representado. A produção de conceitos passa, pois, pela incorporação do objeto na intuição e submissão das intuições aos princípios do entendimento. Assim o objeto aparece para o sujeito, e essa intuição pode se tornar cognoscível para ele. Como conhecemos discursivamente, necessitamos refletir sobre o objeto, isolá-lo em elementos constitutivos e apreendê-lo em suas determinações específicas antes que instauremos, com o juízo, uma nova relação entre seu conceito e a realidade.⁹⁰ A verdade de um objeto não está na natureza do objeto, mas no conteúdo que o entendimento discursivo expressa sobre o objeto:

Porque a verdade ou a ilusão não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, *na relação do objeto com o nosso entendimento*, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a ilusão enquanto induz a este último. Num conhecimento, que concorde totalmente com as leis do entendimento, não há erro.⁹¹

⁸⁸ “Se Kant tivesse mantido naquela definição de verdade a ideia de um *entendimento intuitivo*, então ele teria tratado essa ideia que expressa a concordância exigida não como uma invenção do pensamento [*Gedankending*], mas antes como a verdade”. WdL II, trad. p. 191.

⁸⁹ KrV, A 94, B 126, trad. p. 125.

⁹⁰ Cf. Ibid., A 69, B 94, trad. p. 103.

⁹¹ Ibid., A 293, B 350, trad. modificada, p. 295, grifo nosso. “O alemão tem duas palavras para significar aparência: *Schein*, com o verbo *scheinen*, e *Erscheinung*, com o verbo *erscheinen*. (1) *Scheinen* tem dois sentidos distintos: (a) ‘brilhar, fulgir’; (b) ‘aparecer, parecer’. Correspondentemente, *Schein* significa: (a) ‘brilho, fulgor’; (b) ‘aparência, semelhante, ilusão’. (2) *Erscheinen* e *Erscheinung* também significam ‘aparecer’ e ‘aparência ou fenômeno’ mas, ao contrário de *Schein* e *scheinen*, ambas podem ser usadas na acepção de aparecimento, isto é, de publicação, de um livro, ou de apresentação, onde não há sugestão alguma de que as coisas sejam diferentes

Não há outra maneira de avançar no conhecimento teórico senão mediante a relação entre a representação do objeto e seu conceito. Se quiséssemos conhecer teoricamente a liberdade, por exemplo, não nos seria possível porque não há uma representação sensível a qual possamos nos reportar e assim aplicar as leis do entendimento.⁹² É por essa razão que Hegel irá afirmar que não há, em Kant, verdade, ainda mais se ela for tomada como adequação.⁹³ Temos apenas representações falsas do dado sensível:

Se lembrarmos dela [da definição de verdade como adequação] junto à afirmação fundamental do idealismo transcendental de que o *conhecimento racional* não é capaz de apreender as *coisas em si*, que a *realidade pura e simplesmente* reside fora do *conceito*, então mostra-se imediatamente que uma tal *razão*, que não é capaz de se colocar *em concordância* com seu objeto, as coisas *em si*, e as coisas em si não estão em concordância com os conceitos da razão, o conceito que não está em concordância com a realidade, uma realidade que não está em concordância com o conceito, são *representações inverídicas*.⁹⁴

Segundo Kant, o entendimento humano pode conhecer os objetos na medida em que eles são mediados por conceitos, isto é, na medida em que podem ser representados. O juízo foi acima recuperado por Kant para mostrar a referência na qual a verdade está baseada. Ele é a expressão da faculdade de julgar mediante conceitos — o “conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação da representação desse objeto”.⁹⁵ Kant afirma, ainda, que “em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade,

do que parecem. Na filosofia do século XVIII, *Schein* tende a ser equiparado com *Täuschung* (‘engano, ilusão’) ou com *Erscheinung*”. INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Á. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 48. No caso de Kant, optamos por traduzir “*Schein*” como “ilusão”, pois ele realiza uma distinção entre *Erscheinung* e *Schein* que tende a denotar *Erscheinung* com um sentido positivo, e, *Schein*, negativo. Então, *Erscheinung* é o fenômeno e *Schein* é a ilusão. O fenômeno é a concepção mesma de objeto dos sentidos, ou, nas palavras de Kant, os “fenômenos são as manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias”, portanto, segundo o entendimento. KrV, A 249, trad. modificada, p. 265. A ilusão, por sua vez, é algo “natural e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos”. KrV, A 298, trad. modificada, p. 297. A tradução portuguesa aqui utilizada da *Crítica da razão pura* traduz *Schein* por “aparência”. Em Hegel, optamos por manter os dois termos, aparência e ilusão, para traduzir *Schein*, sendo predominante a expressão “aparência”. Ao contrário de Kant, que emprega *Schein* negativamente, Hegel, que problematiza a separação kantiana entre *Schein* e *Erscheinung*, a utiliza de modo a desconstruir tanto o seu aspecto negativo como positivo. Inwood afirma que Hegel considera o fenômeno kantiano mais *Schein* do que *Erscheinung*. Veremos essa discussão no próximo capítulo. Cf. INWOOD, op. cit, pp. 48-9.

⁹² Esses objetos têm seu lugar na razão prática, mas não podem ser conhecidos pelo entendimento.

⁹³ Hegel problematiza o que Kant toma como pressuposto, isso fica claro na sua discussão sobre o conceito de verdade na *Ciência da lógica*, veremos mais a frente como Hegel trata desse e de outros pressupostos da filosofia kantiana.

⁹⁴ WdL II, trad. p. 191.

⁹⁵ KrV, A 68, B 93, trad. p. 102.

compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto”.⁹⁶ Nessa instância particular, a verdade se torna uma propriedade do pensamento do sujeito, pois implica a relação entre juízo e objeto. A objetividade da verdade pode ser assim encontrada na devida adequação às regras do entendimento; o sujeito que reflete produz seu juízo particular sobre o objeto pretendendo afirmar a determinação objetiva deste objeto dado.⁹⁷ Quando Kant afirma que as condições de possibilidade dos objetos não estão neles, mas no sujeito, com isso ele afirma um procedimento totalmente novo, de fato rompendo com os pressupostos — intelecto e coisa — implicados na *adaequatio*, mas se mantém uma adequação que agora se baseia numa intuição sensível.⁹⁸ A verdade é garantida porque se concorda com essa estrutura do entendimento humano que é a própria condição de possibilidade do conhecimento teórico:

Mas todas as leis da natureza se encontram, sem distinção, submetidas a princípios superiores do entendimento, pois elas não fazem senão aplicá-los a casos particulares do fenômeno. Só estes princípios dão, pois, o conceito, que contém a condição e como que o expoente de uma regra em geral, enquanto a experiência dá o caso que se encontra submetido à regra.⁹⁹

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Evidentemente, é preciso lembrar que, para Hegel, dada a partilha kantiana entre entendimento e razão, não há verdade, tampouco concordância, no juízo particular sobre a coisa. O essencial, aqui, é compreender a questão da verdade sob duas frentes que se implicam: i) a verdade é um produto da totalidade das determinações da coisa: “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio” (PhG, trad. p. 53); ii) a verdade é a ideia — o conceito adequado à efetividade, consonância entre conceito e efetividade (como exposto da *Doutrina do conceito*). Seguimos aqui a interpretação de Adorno, que afirma que “em Hegel, verdade significa, de modo semelhante à definição habitual e não obstante secretamente oposta a ela, ‘concordância do conceito com sua realidade’; ela consiste ‘na concordância do objeto consigo mesmo, isto é, com seu conceito’. [...] A verdade hegeliana não está nem no tempo, como o era a verdade nominalista, nem acima do tempo, segundo a forma ontológica: o tempo, para Hegel, se torna um momento da própria verdade. Como processo, a verdade é um ‘percorrer todos os momentos’ em oposição a uma ‘sentença sem contradições’ e, como tal, possui um núcleo temporal. Isso liquida aquela hipótese da abstração e do conceito idêntico a si mesmo, que domina a filosofia tradicional”. ADORNO, op. cit., pp.116-18.

⁹⁸ Poderíamos afirmar, junto com Safatle, que Kant “pode ser visto como o precursor do abandono da ideia de que a verdade é a adequação do conceito ao objeto”. SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p 158. Safatle aponta, com razão, para a síntese transcendental a fim de justificar a “heterogeneidade” entre o que é concebido e o que intuído, “heterogeneidade que é a condição do conhecimento, pois o esquematismo a regula sem chegar exatamente a aboli-la”. Idem, op. cit., loc. cit. Essa afirmação da diferença entre o modo como apreendemos imediatamente o objeto pela intuição e o modo como o pensamos conceitualmente é de grande importância devido ao próprio contexto no qual a filosofia transcendental emerge, lembrando-se das rupturas com a metafísica racional. Ela nos permite compreender que Kant formula uma filosofia que pretende instaurar, nos termos de Safatle, “a heterogeneidade do Real em relação ao pensamento”. Idem. No entanto, ao mesmo tempo em que Kant muda a referência da natureza dos objetos para as condições *a priori* que constituem o conhecimento de todo sujeito, ele inaugura um novo conceito de verdade que implica a *concordância* com as leis do entendimento, formulando, ao seu modo, uma nova *adaequatio*. Ele não rompe, como gostaria Hegel, com esse pressuposto da tradição, pois essa adequação também depende do princípio de não-contradição.

⁹⁹ KrV, A 159, B 198, trad. p. 195.

Pode-se entender que, em Hegel, um dos objetos de crítica mais relevantes da filosofia transcendental é a relação entre representação e conceito, assim como sua consequente noção de verdade. O conceito, enquanto uma representação do sujeito pensante, expressa a maneira pela qual o entendimento adquire conhecimento. Afinal, segundo Kant, pensar é representar. Segundo esse modo de apreensão do objeto, obtemos uma verdade sobre ele que é unilateral, já que se trata de uma manifestação subjetiva da verdade. O conceito do objeto emerge como se fosse o reflexo de sua representação subjetiva. O pensamento representativo de Kant encerra, então, uma referência ao objeto que implica na perda da própria objetividade do objeto. Assim, as noções de representação, verdade e conceito ficam presas às determinações *a priori* do sujeito.¹⁰⁰

Quando Hegel afirma que o pensamento puro deve cortar as amarras com o seu pendor representativo, ele está com isso afirmando um tipo de pensamento puro que manifesta a objetividade do objeto. Ele chama esse tipo de pensamento de “pensamento objetivo”, aquele que tem a capacidade de se referir ao conteúdo da coisa mesma (*die Sache selbst*) e, com isso, de apreendê-la. Poderíamos com isso concluir que Hegel pretende afirmar uma relação entre sujeito e objeto que implica a objetividade dessa relação, crítica essa que ele já endereçara a Schelling em 1801, na *Diferença*. Trata-se, pelo contrário, de compreender que idealidade e efetividade coincidem, que conceito e ser são mediados um pelo outro, assim como a forma e a matéria do conteúdo do pensamento; ou seja, afirmar o conteúdo da coisa mesma significa rejeitar a apreensão meramente formal da filosofia, tal como Hegel via a filosofia da reflexão anterior.

Consequentemente, o pensamento objetivo pretende afirmar que tudo o que existe, inclusive os pensamentos, as ideias, são mediados pelo espírito. Como comenta Lebrun, segundo sua interpretação sobre a discursividade hegeliana, “o movimento da coisa (*Sache*) já anima o discurso: *não há pensamento fora da Coisa*, responde Hegel a um correspondente que confessava sua perplexidade perante o conhecimento especulativo”.¹⁰¹ Deve-se ter em vista que a cisão entre entendimento e razão, que se encontra na base da própria crítica kantiana à metafísica, é o ponto de partida da necessidade do pensamento objetivo. Hegel afirma, na introdução à *Fenomenologia*, que “segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma — ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade —,

¹⁰⁰ Cf. PhG, pp. 61-63.

¹⁰¹ LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. S. R. Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 402, grifo nosso.

necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer”, isto é, investigar as condições de possibilidade de todo conhecimento.¹⁰² Assim, “se considera” o conhecer “ou um instrumento com que se domina o absoluto”, com o entendimento, “ou um meio através do qual o absoluto é contemplado”, com a razão (prática).¹⁰³ Mas, Hegel continua, “sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade”.¹⁰⁴ A intenção do pensamento objetivo é, antes de tudo, suprassumir as contraposições deixadas pelo pensamento transcendental, pois, “se o exame do conhecer — aqui representado como um *meio* — faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado”.¹⁰⁵ Efetivamente, “o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca”.¹⁰⁶ Como aponta Lebrun, a partilha tradicional entre “objetividade” e “subjetividade” é desfeita através da noção de pensamento objetivo,¹⁰⁷ ou, nas palavras de Hegel,

que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão “pensamento objetivo”. Mas essa expressão é incômoda, justamente porque “pensamento” é usado com demasiada frequência só como [significando] o que pertence ao espírito, à consciência; e também o “objetivo” é usado, antes de tudo, [a propósito] do não-espiritual.¹⁰⁸

Essa maneira habitual de se compreender subjetividade e objetividade começa a desmoronar com a filosofia transcendental. Com Kant o pensado é objetivo, precisamente o universal e necessário — *a priori* —, e o subjetivo é o que é por nós intuído sensivelmente. Mas, como procuramos demonstrar acima, conforme a interpretação de Hegel, a objetividade kantiana é “apenas subjetiva, enquanto os pensamentos [...] são contudo *somente nossos* pensamentos, e diferentes do que a coisa é *em si* [*Ding an sich*], por um abismo intransponível”.¹⁰⁹ O pensamento que caminha segundo essa partilha se torna incapaz de apreender o seu próprio conteúdo, “o pensar que só produz determinações finitas e nelas se

¹⁰² PhG, trad. p. 71.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ PhG, trad. p. 72.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Cf. LEBRUN, op. cit., p. 397.

¹⁰⁸ Enzy I § 24, trad. p. 78.

¹⁰⁹ Ibid. § 41, trad. p. 110.

move chama-se *entendimento* [*Verstand*] no sentido estrito do termo”.¹¹⁰ Segundo Hegel, “a verdadeira objetividade do pensar é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o *Em-si* das coisas e do objetivo em geral”.¹¹¹ A distinção entre “subjetividade” e “objetividade” não nos permitiria apreender o conteúdo do conhecimento, pois ele é tanto subjetivo como objetivo:

O que importa é o conteúdo: se esse conteúdo é um conteúdo *verdadeiro*. O fato de que as coisas [*Dinge*] simplesmente *são*, isso não lhes serve para nada. O tempo acomete o *essente*, que logo se torna também *não-essente*. Seria possível dizer igualmente que o homem, segundo o idealismo subjetivo, pode fazer uma ideia elevada de *si mesmo*. Porém, quando seu mundo é a massa das intuições sensíveis, ele não tem motivo para ser orgulhoso de tal mundo. Essa diferença entre subjetividade e objetividade não tem em geral nenhuma importância, mas o que importa é o conteúdo; e esse é tanto subjetivo como também objetivo. Objetivo no sentido da simples existência, um crime também é; mas é uma existência em si nula, que então, também como tal, chega ao ser-aí no castigo.¹¹²

Portanto, com a expressão “pensamento objetivo” Hegel pretende apontar para a verdade da coisa mesma, para o conteúdo verdadeiro de tudo aquilo que é. Ela “designa a verdade que deve ser o *objeto* absoluto da filosofia, não simplesmente sua *meta*”.¹¹³ A filosofia, no projeto hegeliano, é a ciência que expressa o conteúdo das coisas. Não importa se esse conteúdo se reporte a outra ciência ou a conhecimentos distintos daqueles próprios à filosofia, pois a noção de verdade é uma produção exclusivamente filosófica. “Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia”.¹¹⁴ Retomando a filosofia kantiana, Hegel afirma que usualmente afirmamos a “verdade” de algo como a adequação do objeto à nossa representação, “o apreender e o examinar consistem em verificar se cada um encontra em sua representação o que dele se diz, se isso assim lhe parece, se é bem-conhecido ou não”.¹¹⁵

¹¹⁰ Ibid. § 25, trad. p. 87.

¹¹¹ Ibid. § 41, trad. p. 110.

¹¹² Ibid. § 42, trad. pp. 113-14.

¹¹³ Ibid. § 25, trad. p. 87.

¹¹⁴ PhG, trad. p. 67.

¹¹⁵ Ibid., trad. p. 43.

A verdade, tomada como adequação, pressupõe que haja um critério de correção das representações subjetivas que se reporta, no entanto, ao próprio sujeito. Opera-se uma adequação entre a representação do objeto e o objeto, e deste procedimento resulta ou o verdadeiro ou o falso. Mas “verdade”, afirma Hegel, significa somente “a adequação de um conteúdo consigo mesmo”.¹¹⁶ Trata-se de um sentido totalmente diverso, que desloca a preocupação kantiana com o esclarecimento das condições transcendentais da adequação representacional guiados pelo princípio de não-contradição. Hegel não assume a adequação como um pressuposto da verdade. Ele, pelo contrário, afirma a verdade como a “consonância do objeto e de seu conceito”. A verdade não depende de uma aplicação baseada num pressuposto formal e representativo que atua na relação entre a representação da coisa e o seu conceito. Entre o juízo particular da coisa e o seu conceito existe a atividade da consciência reflexiva que experimenta a contradição entre coisa e conceito e que, conseqüentemente, *produz* outra noção de verdade.¹¹⁷ Não é, pois, o juízo particular que dispõe a verdade como adequação, é o conceito, um resultado, que põe a verdade.¹¹⁸

Esse contraponto com a reflexão do entendimento permite clarificar a compreensão dinâmica que Hegel dá à reflexão especulativa. Como ele lembra, “esse apreender tem contudo, por si, o sentido de elevar pela primeira vez o fato a algo sabido; e a dificuldade reside nessa passagem da Coisa ao conhecimento, a qual se efetua por meio da reflexão”.¹¹⁹ O princípio de especulação é a identidade entre a idealidade e a realidade — e o elemento desse princípio é justamente a reflexão. A expressão conceitual da consonância entre a ideia da coisa e ela mesma é mediada pela reflexão que age, negativamente, na apreensão do objeto, como se operasse uma autorreflexão. A filosofia especulativa de Hegel se diferencia da

¹¹⁶ Enzy III § 401, trad. p. 82.

¹¹⁷ “Superficialmente, pode parecer que em nenhum outro lugar a filosofia hegeliana se afasta tanto do conceito pré-dialético de experiência quanto aqui: o que ocorre ao Espírito é atribuído ao Espírito, ao invés de ele simplesmente o organizar, pois, afinal de contas, o que ocorre não seria outra coisa que o Espírito. Mas mesmo esse ponto extremo antiempírico da filosofia hegeliana não é vazio. Ela almeja atingir a diferença entre a coisa mesma, entre o objeto do conhecimento, e sua mera cópia científica, com a qual a ciência autocrítica não pode se contentar. Mas o conceito decididamente não pode escapar à sua própria natureza arbitrária, que abstrai, classifica e delimita. As tentativas nesse sentido — que foram outrora de Schelling — eram odiosas para Hegel, e com razão. Elas traíam aquilo que lhe era mais caro, a saber, o sonho da verdade da própria coisa, ao invés de uma intuição intelectual que não está acima do conceito, mas sob ele, usurpando sua objetividade ao recair na subjetividade da mera opinião. Nada é mais sensível ao pensamento filosófico que aquilo que lhe está muito próximo e que lhe compromete na medida em que esconde a diferença na nuance imperceptível. Por isso, Hegel ensinou que as significações dos conceitos devem ser mantidas *more científico* para que estes permaneçam verdadeiramente conceitos, e ao mesmo tempo devem ser modificadas segundo as leis dos objetos, ‘movidas’, para não os desfigurarem. Cabe à dialética o desdobramento desse postulado, que, sem tal desdobramento, seria simplesmente paradoxal”. ADORNO, op. cit., pp. 153-54.

¹¹⁸ Segundo Adorno, em Hegel “a verdade se torna uma ideia objetiva, não redutível de maneira nominalista, somente porque a exigência pela verdade deixa que se critique a pretensão de verdade de todo juízo limitado — e por isso falso — e porque nega a *adaequatio* subjetiva por meio da autorreflexão”. Ibid., p. 117.

¹¹⁹ Enzy I, trad. p. 19.

transcendental na medida em que resguarda esse aspecto negativo de identificação e desidentificação entre conceito e coisa:

há que se dizer que o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é — nem de modo provisório, nem também definitivo — algo puramente subjetivo; mas é antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] — por conseguinte, também a oposição do subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade.¹²⁰

O conceito é o resultado desse processo que passa da mera representação do objeto, dessa relação de identificação formal entre sujeito e objeto, para a universalidade em geral, que desfaz a aparência do distanciamento entre ambos. Isso significa a apreensão da totalidade da coisa, a consideração de que “o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que o particulariza (o que se especifica) a si mesmo”.¹²¹ Os pensamentos puros da filosofia transcendental se tornam, assim, conceitos. O conceito não é, portanto, um instrumento do saber. O conceito que exprime a coisa está em constante contradição com aquilo que ela é. O pensamento representativo se desloca através de representações do objeto, mas não o *apanha* de fato, pois imprime nele apenas o seu lado subjetivo; nesse sentido, ele apresenta uma abstração conceitual do objeto. O pensamento objetivo, por sua vez, se propõe a expressar o conteúdo imanente do objeto; pretende ser a expressão *positiva e concreta* do objeto, resultado da suprassunção dos limites fixados pela abstração operada pelo entendimento, de parcialidade e decomposição do objeto através do sujeito.

Em Hegel, pois, o pensar, ou conceituar um objeto, não é representar; a representação é, evidentemente, importante, pois é a maneira pela qual a subjetividade apreende um objeto. Ela é válida na medida em que consiste numa justificação subjetiva. Pensar, no contexto da filosofia especulativa, significa compreender que tão logo a subjetividade se coloca como limite, esse limite já aponta para além dela — a partilha entre subjetividade e objetividade se suprassume no próprio pensamento, visto que o pensamento é *também* autorreflexão. O pensamento do condicionado já é em si o pensamento do incondicionado e vice-versa. O pensamento objetivo pretende produzir um conceito que exprime as determinações objetivas

¹²⁰ Ibid. § 82, trad. p. 168.

¹²¹ Ibid. § 24, trad. p. 81.

da reflexão. O conceito se torna conceito mesmo, destituindo-se de sua aparência de representação do objeto. Passa-se do conceito como concordância para o conceito como coisa mesma (*die Sache selbst*):

Na lógica-do-entendimento, costuma-se considerar o conceito como uma mera forma de pensar, e, mais precisamente, como uma representação em geral. É a essa maneira inferior de apreender o conceito que se refere a afirmação tantas vezes repetida, por parte da sensibilidade e do coração, de que os conceitos enquanto tais são algo morto, vazio e abstrato. De fato porém sucede exatamente o inverso, e o conceito é antes o princípio de toda a vida, e, assim, ao mesmo tempo, o [que é] pura e simplesmente concreto.¹²²

A filosofia, para ser ciência, precisaria mergulhar no objeto, deixar que ele mesmo desenvolvesse suas determinações imanentes. Consequentemente, afirmar a verdade como a exposição da coisa mesma implicaria abrir mão da adequação entre a representação do objeto fenomênico e o objeto. O conceito produz a verdade da coisa na medida em que é o próprio desenvolvimento de suas determinações, e não mais o mero fenômeno. Com isso, Hegel pretende suprasumir — positivamente — a afirmação crítica de Kant segundo a qual, se houvesse um conceito *a priori* que não se referisse às intuições sensíveis, ele seria apenas a forma lógica desse conceito, “mas não o próprio conceito pelo qual algo seria pensado”.¹²³

1.2 A emergência do conceito de ciência

Para entender o significado do conceito de ciência na filosofia de Hegel e sua relação com o pensamento objetivo, examinaremos a emergência daquele conceito na *Fenomenologia do espírito*, obra em que a sua dedução é realizada e que, a nosso ver, melhor capta a construção do ponto de partida do pensamento objetivo de Hegel.¹²⁴

¹²² Ibid. § 160, trad. p. 292.

¹²³ KrV, A 95, trad. p. 129.

¹²⁴ Sobre a posição da *Fenomenologia do espírito* no sistema hegeliano, Beckenkamp comenta: “O anúncio que Hegel fez de sua obra ainda em 1807 é bem claro no concernente à posição sistemática da fenomenologia do espírito. O primeiro volume do sistema agora publicado, ou a *Fenomenologia do espírito*, é anunciado como uma preparação à ciência feita de tal maneira que merece figurar como a primeira parte da própria ciência: ‘Este volume apresenta o *saber que devém*. A fenomenologia do espírito deve substituir as explicações psicológicas ou ainda as considerações abstratas sobre a fundamentação do saber. Ela considera a *preparação* para a ciência de um ponto de vista pelo qual ela é uma nova, interessante e a primeira ciência da filosofia’ (GW 9, 446). As partes restantes da filosofia, ou o sistema filosófico propriamente dito, são anunciadas para um futuro segundo volume: ‘Um *segundo volume* conterà o sistema da Lógica como filosofia especulativa e das duas partes restantes da filosofia, as *ciências da natureza* e do *espírito*’ (GW 9, 447). A execução deste projeto sistemático

A consciência fenomênica é o sujeito — e o objeto, para nós — da experiência do processo de formação do “saber absoluto” da *Fenomenologia do espírito* — “a ciência da experiência da consciência.” A *Fenomenologia* é, ao mesmo tempo, a ciência que expõe o surgimento do pensamento objetivo na história do desenvolvimento da ideia; pois somente pelo longo caminho da experiência da consciência é produzido o saber absoluto, ou seja, o saber que suprassumiu a oposição entre subjetividade e objetividade e que, assim, produziu e deduziu o conceito especulativo de ciência. Através da sua experiência a consciência natural, sensível, se torna uma consciência dialética, especulativa, pronta para realizar a filosofia cientificamente. Por isso precisamos puxar o fio deste novelo, se quisermos, depois, explicitar o conteúdo puro da ciência especulativa, nomeadamente, o conteúdo da *Ciência da lógica*.

A atividade da consciência se dá por meio de contraposições entre seu saber e a verdade do objeto, entre o conceito da coisa e a coisa mesma. A cada passo, ou figura da consciência, ela aprende que seu suposto saber nem sempre é o saber efetivo da coisa — distinção entre certeza e verdade —, sendo por vezes um reflexo da sua atividade. Ora a consciência se agarra à certeza do objeto, ora à certeza de si mesma.¹²⁵ Apenas através da experiência a consciência pode romper com as fixações que acaba projetando na apreensão dos objetos, e assim pode trilhar o árduo caminho do trabalho do conceito.

ocorreria, entretanto, apenas bem mais tarde, em parte devido às dificuldades financeiras e profissionais de Hegel nos anos imediatamente consecutivos.” Segundo Beckenkamp, a *Fenomenologia* seria, na verdade, uma introdução “ao sistema total da filosofia” e não somente à lógica, apesar de Hegel, no prefácio à *Fenomenologia*, mencionar apenas “a lógica como o lugar de organização do espírito no elemento do saber”. BECKENKAMP, op. cit, pp. 270-71. Acrescentamos ainda uma observação que julgamos importante e que iremos desenvolver mais a frente: como afirma Hegel, é a *Fenomenologia* que fornece o conceito de ciência e sua dedução. Mais do que isso, ela produz uma receptividade do saber que é plástica, ou seja, que é capaz de apreender a coisa mesma, dissolvendo a separação entre sujeito e objeto, possibilitando, enfim, uma abertura para a ciência do pensamento puro que é a *Ciência da lógica*: “a pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência”. WdL I, trad. p. 29.

¹²⁵ “Com efeito, a consciência, por um lado é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto. O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, *não para ela*, mas como é *em si*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto *para* a consciência. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada. Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber. Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em si *para ela*. Quando descobre portanto a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida”. PhG, trad. p. 79-80.

O saber, afirma Hegel, é o “aspecto determinado” da relação entre o ser (de algo) e a consciência, “pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*”.¹²⁶ O objeto de exposição desta ciência é, então, o saber dos fenômenos. Para nós, que apreendemos exteriormente o movimento do surgimento do saber absoluto, seu aspecto formal, trata-se de observarmos o desenvolvimento do conteúdo da consciência por suas figuras. A experiência da consciência que percorre suas figuras, isto é, as formas da relação entre o saber do objeto e o objeto, é o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência”.¹²⁷ A consciência, por sua vez, está contida na experiência; estando imersa nela, constitui o lado em si da exposição da ciência, e cada novo objeto “se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece”.¹²⁸ A consciência executa o desenvolvimento de seu próprio conteúdo (imane) através da experiência.

Löwith comenta que “os passos sistemáticos do pensamento e as referências históricas são tão pouco separáveis” na *Fenomenologia* “que carecem de ordenação empírica determinada e se interpenetram”.¹²⁹ Pelo caminho dos fenômenos a consciência experimenta e conhece o mundo, e cada momento do saber é por ela interiorizado, cabendo a ela suprasumir a rigidez de cada um. Neste caminho, sua atividade reflexiva apreende as diversas formas nas quais o saber aparece. Essa experiência formativa é constitutiva do ser-aí do absoluto, ou seja, de sua instanciação histórica. Este ser-aí nada mais é que a figura imediata do absoluto — a consciência natural, sensível. É no caminho fenomenológico que esse ser-aí se torna especulativo, através da apresentação e da exposição de suas figuras. A exposição, por sua vez, “fiel à visão da natureza do especulativo, deve manter a forma dialética e nada incluir a não ser na medida em que é concebido e que é o conceito”.¹³⁰

O conceito de exposição (*Darstellung*) filosófica de Hegel remete à posição (*Setzung*) do desenvolvimento da razão. A posição, por sua vez, é o momento positivo da especulação, que instaura, portanto, algo novo, um objeto novo, ou um conhecimento novo. Hegel formula o modo de exposição da filosofia especulativa no prefácio à *Fenomenologia*. Ele indica, com essa noção, uma das características mais importantes, a nosso ver, de sua filosofia: a apreensão do conteúdo e a produção do conteúdo são unificadas na exposição. A apreensão é

¹²⁶ Ibid., trad. p. 77.

¹²⁷ Ibid., trad. p. 80.

¹²⁸ Ibid., trad. p. 81.

¹²⁹ LÖWITH, op. cit., p. 38.

¹³⁰ PhG, trad. p. 66.

o momento em que o filósofo recupera o conteúdo dado, e a produção é o momento da crítica desse conteúdo apreendido. A exposição é, assim, o momento que unifica a apreensão e a crítica/produção do conteúdo. Nas palavras de Hegel:

essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. *Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.*¹³¹

A partir da *Fenomenologia*, Hegel identifica a especulação com o procedimento denominado por ele como “dialético”, que consiste em deixar que a coisa mesma se desenvolva em suas determinações imanentes.¹³² Ou, nas palavras de Hegel, “no que toca o movimento dialético, seu elemento é o conceito puro, e por isso tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito”.¹³³ No centro deste percurso figurativo está a perspectiva da consciência que se conhece através da certeza de si mesma em oposição à verdade do objeto.¹³⁴ Portanto, o ser-aí imediato do espírito experimenta a contradição entre o momento do saber, que é subjetivo — a certeza que a consciência experimenta —, e o momento da objetividade — elemento negativo em relação à subjetividade, pois é sempre algo que está separado da consciência, posto contra ela. Saber e objetividade — ou a verdade — constituem os dois momentos da experiência da consciência, e sua formação é mediatizada por essa experiência necessária do pensado e do sensível, do saber e da verdade do saber:

¹³¹ Ibid., trad. p. 27, grifo nosso.

¹³² No âmbito da *Ciência da lógica*, Hegel afirma que “o [elemento] *especulativo* [*das Spekulative*] reside nesse [elemento] *dialético* [*in diesem Dialektischen*], tal como é aqui tomado, e isso significa, na apreensão do que é o oposto em sua unidade ou do positivo no negativo. Esse é o lado mais importante, mas para a força de pensamento ainda destreinada e não livre, é o lado mais difícil. Se a força do pensamento ainda está envolvida na tarefa de se libertar da representação sensível-concreta e do raciocinar, ela primeiramente tem de se exercitar no pensamento abstrato, tem de apreender os conceitos em sua *determinidade* e a partir deles aprender a conhecer”. WdL I, pp. 36-7.

¹³³ PhG, trad. p. 66.

¹³⁴ “A estrutura mesma da nossa certeza em si ordinária — o fato de que nós somos certos do que é distinto de nós — exige que nós examinemos aquela certeza em vez de *se certificar* de que estamos fazendo as coisas direito. [...] O movimento dialético através do qual um novo entendimento do objeto — e, portanto, um novo objeto — surge constantemente para a consciência é entendido por Hegel como constituinte da *experiência* da consciência”. HOULGATE, S. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University, 2005, pp. 149-50.

O ser-aí imediato do espírito — a consciência — tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e, em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é nesse movimento de tornar-se um *Outro* — isto é, *objeto de seu Si* — e de suprassumir esse ser outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato — quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado — *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*; e por isso — como é também propriedade da consciência — somente então é exposto em sua efetividade e verdade.¹³⁵

Segundo Hegel, “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”.¹³⁶ O “verdadeiro” nada mais é que o absoluto, a compreensão da identidade entre sujeito e objeto, pois o absoluto não é uma substância separada do sujeito, mas ele mesmo se torna sujeito. Se a substância se torna sujeito, o conhecimento filosófico deve conter dois momentos necessários: i) o surgimento da própria consciência enquanto uma consciência especulativa e que, portanto, abarca em si o saber absoluto; ii) a emergência da verdade da coisa, ou seja, a necessidade da exposição das determinações do conteúdo puro do saber científico que veio a ser *logicamente*. O primeiro ponto é objeto de exposição da *Fenomenologia*; o segundo, da *Ciência da lógica*.

Segundo Werle, a *Fenomenologia* é a “obra que Hegel toma como o fundamento ou exposição ‘genética’ da *Ciência da lógica*, onde se instaura o ponto de vista da superação da oposição da consciência, a partir do qual a lógica se torna primeiramente possível”.¹³⁷ Longuenesse, ao contrário de Werle, afirma que não podemos considerar a *Fenomenologia* como uma “história genética” que tem a finalidade de estabelecer o ponto de vista da ciência. Ela afirma que a progressão da consciência na *Fenomenologia* só é compreensível para

¹³⁵ PhG, trad. p. 46.

¹³⁶ Ibid., trad. p. 34.

¹³⁷ Lembrando que Werle traduz *Aufhebung* por “superação”. WERLE, M. A. O conceito como duplicidade na unidade. In: GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, pp. 171-197; p. 191.

alguém que já sabe que a separação entre consciência e objeto é uma “fantasia”.¹³⁸ Isso significa que essa progressão necessária é amparada por um desenvolvimento lógico anterior à experiência da consciência, e por isso, nesse sentido, a lógica é também pressuposta pela *Fenomenologia*:

Quando a consciência finalmente chega ao termo de sua viagem, então essa verdade que dirigiu isso tudo vem à luz: o pensamento só pensa *ele mesmo*. A consciência que acredita confrontar a realidade em um único combate é apenas a espuma da onda do pensamento que lhe está subjacente, em que o que é pensado não é nada senão o pensamento mesmo. Consequentemente, se a *Fenomenologia* é, num sentido, uma introdução à *Ciência da lógica* — na medida em que define a progressão necessária da consciência em direção ao saber absoluto — é também verdade dizer que ela *pressupõe* a Lógica, ou seja, ela pressupõe, no seu próprio modo de exposição, o conhecimento do processo necessário que se desenrola como se fosse “pelas costas” da consciência.¹³⁹

Portanto, segundo Longuenesse, o elemento do “para nós” na *Fenomenologia* explicita um pressuposto lógico que só é posto, ou desenvolvido, na própria *Ciência da lógica*. O “em si” da consciência é, por sua vez, a sua própria experiência. Para cada relação surge um novo objeto desconhecido e somente pela experiência do objeto ela pode conhecê-lo verdadeiramente. Do ponto de vista sistemático temos, com Beckenkamp, que “o movimento fenomenológico da consciência é sustentado [...] por uma necessidade que só pode tornar-se consciente ou vir a ser para a consciência no fim do caminho, quando se depara com o saber absoluto e está finalmente preparada para o sistema da ciência no elemento puro do conceito”.¹⁴⁰ Ao mesmo tempo, portanto, que a necessidade lógica da progressão da consciência surge para ela no elemento do saber absoluto, vem também à tona a possibilidade de posição da própria ciência pura do conceito.

Se a consciência pode rememorar — a partir daquilo que é, segundo Longuenesse, o pressuposto lógico do processo fenomenológico — o caminho pelo qual alcançou o saber absoluto, ela está apta a apanhar as determinações de pensamento que a levaram até ali. Para superar a contraposição entre sujeito e objeto, a consciência irá percorrer um longo caminho, e não se trata, por fim, de simplesmente apresentar a ciência para a consciência sensível, mas

¹³⁸ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 12.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ BECKENKAMP, op. cit., p. 272.

de dotá-la de uma “intuição espiritual do que é o saber”.¹⁴¹ Ela deve incorporar esse elemento. A experiência se faz no caminho, e isso constitui a formação (*Bildung*) da consciência moderna, aquela que é capaz de apreender as contraposições, alcançando o saber absoluto, desde sua primeira oposição imediata de si e do objeto até o aparecimento do conceito de ciência. O conceito de ciência é assim justificado na emergência do saber absoluto a que alcança a consciência. A formação da consciência através da experiência de suas figuras a liberta de suas oposições. A exposição mesma das determinações que compõem a ciência e do pensamento objetivo é realizada na *Ciência da lógica*, mas os seus conceitos e dedução são obtidos na travessia da experiência. Hegel situa, assim, a “razão de existir da ciência” no automovimento do conceito.

Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si.¹⁴²

A tarefa da filosofia é então elevar a consciência culturalmente formada ao saber absoluto e a volta deve também ser realizada para que o pressuposto lógico possa ser deduzido e não meramente aceito sem mais. Essa passagem seria a transição do aspecto fenomenológico para o lógico, e o movimento de retorno permitiria esclarecer os pressupostos antes apenas dados, mas não deduzidos, pela experiência. Não basta, portanto, se reportar ao absoluto, segundo as mediações necessárias, mas também é condição da ciência de que se possa elevar o conceito à consciência. O absoluto não pode ser posto como um elemento imediato — um pressuposto. A produção do elemento da ciência “não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto — como num tiro de pistola —, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles”.¹⁴³ Lembrando a *Diferença*, o absoluto deve ser construído para a consciência. A necessidade constitutiva da consciência é o saber, enquanto a do objeto é a abertura da experiência. É na

¹⁴¹ PhG, trad. pp. 42-50.

¹⁴² Ibid., trad. p. 69.

¹⁴³ Ibid., trad. p. 41.

relação entre a consciência fenomênica e o conceito que os modos de efetivação do conceito na experiência se realizam, e então o aspecto especulativo vem à superfície.

Quando se atinge a relação intrínseca entre os âmbitos objetivo e subjetivo do conhecimento filosófico, esses aspectos, antes fixados, são finalmente suprassumidos. O elemento especulativo consiste em desfazer a ilusão de contraposição entre subjetividade e objetividade. Esses aspectos, pelo contrário, são *postos* conjuntamente e, assim, suprassumidos como unilateralidades opostas autossubsistentes. Isso porque o conceito de ciência expressa o conhecimento da totalidade da efetividade; devido a essa totalidade podemos afirmar uma ciência do conceito, que é a filosofia. Hegel dirá na *Ciência da lógica* que

*a filosofia não deve ser nenhuma narração daquilo que acontece, mas um conhecimento daquilo que é verdadeiro no acontecimento e, além disso, a partir do verdadeiro ela deve apreender o que aparece na narrativa como mero acontecimento.*¹⁴⁴

O efetivo, por sua vez, nada mais é que a totalidade das realizações humanas, espirituais e materiais.¹⁴⁵ A “perspectiva histórica” da filosofia hegeliana, apontada por Löwith, é garantida pela formulação conceitual sobre o *acontecimento*. A compreensão do “acontecimento” como um objeto da filosofia revela o quão importante é o tempo das realizações humanas para Hegel.

Com a *Fenomenologia*, Hegel afirma uma filosofia da história que pretende elucidar como as atividades — contingentes — de produção material e espiritual de mulheres e

¹⁴⁴ WdL I, trad, p. 186, grifo nosso.

¹⁴⁵ Löwith interpreta o caminho para o saber absoluto da *Fenomenologia* da seguinte maneira: “A finalidade dessa construção do movimento dialético do espírito, que vive no elemento histórico, é o ‘saber absoluto’. Esse fim é alcançado pela via da ‘rememoração’ de todos os espíritos que já existiram. Esse caminho pelo ser — que se tornou passado — da história do espírito sempre presente não é um desvio a que pudéssemos evitar, mas sim o único caminho viável para a consumação do saber. O absoluto, ou o espírito, não tem somente uma história que lhe é externa do mesmo modo como um homem veste roupas, mas antes — no seu interior mais profundo — é como um movimento do desenvolvimento de si, um ser que somente é à medida que vem a ser. Como um espírito que progride ao se exteriorizar e rememorar, ele é em si mesmo histórico, ainda que a dialética do vir a ser não corra em linha reta para o infinito, mas forme um círculo, de tal modo que o fim complete o começo. Quando o espírito, por esse caminho do progresso, *finalmente* adquire seu *pleno* ser e saber, ou sua autoconsciência, a história do espírito está *consumada*. Hegel encerra a história do espírito no sentido de uma plenitude suprema, na qual tudo que aconteceu e tudo que foi pensado até então é reunido numa unidade; mas também a consoma no sentido de um término historicamente final, em que a história do espírito apreende finalmente a si mesma. E porque a essência do espírito consiste na liberdade do estar junto a si mesmo, com a consumação de sua história é também alcançada a realização da liberdade”. LÖWITH, op. cit., p. 38.

homens podem ser apreendidas *posteriormente* como necessárias e universais. Do ponto de vista da razão, a atividade histórica pode ser dotada de racionalidade e justificação.¹⁴⁶

Mas qual é afinal o rebento *par excellence* da modernidade para Hegel? A liberdade.¹⁴⁷ Poderíamos acrescentar: a liberdade de pensamento, política, de troca, dos afetos, etc. Adorno afirma que, em Hegel, “liberdade e razão, uma sem a outra, são absurdas. Apenas na medida em que o real deixa transparecer a ideia da liberdade, a autodeterminação real da humanidade, ele pode valer como racional”.¹⁴⁸ A liberdade é uma produção da modernidade, e a sua representante, na filosofia, é a filosofia transcendental. É por essa razão que Hegel parece dizer que o ponto de partida da própria filosofia é a modernidade, sobretudo a partir de Kant. É claro que do ponto de vista da razão na história essa interpretação é falsa, pois, como vimos, Hegel compreende que cada filosofia é uma expressão do seu tempo. Mas, de certo modo, Hegel parece dizer que, dado a emergência da liberdade, agora a filosofia pode se realizar sem amarras. A crítica da razão realizada por Kant libertou a razão e, com essa libertação, proporcionou liberdade ao pensamento puro. O pensamento puro não pode, no entanto, permanecer em si, ele deve ousar conhecer as ideias que animam a produção espiritual — material — da humanidade. Pode-se dizer que o momento crítico da filosofia transcendental estabelece a razão como universalidade pressuposta, cabendo à filosofia especulativa *pôr o pressuposto* — daí a aspiração *positiva* inscrita no programa hegeliano.

¹⁴⁶ Arndt foca sua interpretação sobre o saber absoluto no seu caráter histórico e não lógico, ele afirma que o saber absoluto na *Fenomenologia* “é a consequência de um desenvolvimento histórico e não de um puro [desenvolvimento] lógico. Sua pressuposição é o ‘trabalho imenso da história do mundo’, que foi empreendido pelo espírito do mundo, para alcançar ‘a consciência sobre si mesmo’. Hegel distingue entre o indivíduo particular, o espírito incompleto, e o indivíduo universal, o espírito do mundo. Aquilo para o qual o indivíduo particular dirige no seu desejo de saber é ‘propriedade já adquirida’ do espírito universal, que aparece como exterior ao indivíduo particular, como sua ‘substância’ ou ‘sua natureza inorgânica’, a qual ele tem de ‘adquirir’ e da qual ele tem que ‘tomar posse’: em suma, da qual ele tem que apropriar-se. Esta formação cultural do indivíduo é, no entanto, como enfatiza Hegel, ‘do mesmo modo nada mais do que o espírito universal ou a substância que se dá sua consciência de si ou seu vir a ser e reflexão em si’”. ARNDT, A. Quem pensa absolutamente? A ideia absoluta na Ciência da Lógica de Hegel. In: GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, p. 269.

¹⁴⁷ “Hegel é um homem que quis ser feliz, isto é, livre; e que acreditou sê-lo na existência filosófica. Descobriu nesta o cumprimento de seu desejo originário de liberdade; liberdade que tem na felicidade sua prova subjetiva. Esta liberdade, cuja realização absoluta o saber hegeliano pretende ser, não é a liberdade *formal* ou *abstrata* do *quanto-a-si*, a liberdade da separação com o ser; a qual, por fixar assim um Outro, absolutiza o que a delimita, determina e nega; mas é a liberdade concreta ou real do ‘ser-junto-a si’ (chez-soi: bei-sich-Sein), da reunião do Si e do ser, pela qual o sujeito, longe de fugir do objeto assim confirmado, se reencontra no *seu* Outro, que, tornando-se seu Outro, perde a alteridade limitante destruidora da liberdade. *A liberdade é pois a existência total, que integra nela todas as diferenças*”. BOURGEOIS, B. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio* (1830): volume 1: a ciência da lógica. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 383-84, grifo nosso. Neste aspecto, como em tantos outros, é visível a afirmação segundo a qual a filosofia hegeliana seria uma apologia da modernidade.

¹⁴⁸ Adorno remete aqui à afirmação de Hegel de que o que é efetivo, é racional, e o que é racional, é efetivo. ADORNO, op. cit., p. 123.

A *Fenomenologia* é a própria exposição do começo lógico do pensamento livre, pois a consciência alcança o conceito de ciência e, portanto, o pensamento livre das determinações de oposição exteriores. O saber absoluto é uma prova de que a consciência moderna está apta a alçar à universalidade pela própria razão, e não através da fé, da crença ou da pura intuição intelectual. Essas formas de apreender o absoluto são ultrapassadas pela instanciação do princípio especulativo da identidade entre ser e pensamento. Com o saber absoluto “a história da filosofia está consumada”, mas isso não significa que o espírito se esgotou e está pleno de saber, como declara Löwith.¹⁴⁹ Pois, para Hegel, “o destino e a necessidade do espírito” é o tempo.¹⁵⁰ O tempo de cada época expressa uma determinada filosofia. Mas Löwith tem razão na medida em que sua leitura capta a relação específica que Hegel estabelece entre a modernidade e a plenitude do saber — trata-se de um diagnóstico de tempo hegeliano. A projeção que Hegel dá à razão na história, que está se (auto)produzindo a todo momento, reflete também a sua visão sobre a atividade filosófica da sua época, cujo ponto de partida é a filosofia crítica. Nesse sentido específico, para Hegel a “história da filosofia está consumada”. A grandiosidade do diagnóstico de tempo hegeliano é conseguir captar conceitualmente — afinal, isto é a *Fenomenologia* — a emergência do tempo da modernidade. E a própria filosofia de Hegel pode, de certa maneira, ser resumida como o trabalho constante de tradução do mundo em conceitos.¹⁵¹

A *meta* — o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito — tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência* do *saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente — a história conceituada [*die begriffene Geschichte*] — formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão em vida.¹⁵²

O espírito está pleno de saber porque a expressão máxima dessa época, sempre segundo Hegel, é a própria liberdade *concreta*, visto que para ele as ideias não possuem somente um uso regulativo, mas igualmente constitutivo. Contrariamente a Kant, Hegel

¹⁴⁹ Cf. LÖWITH, op. cit., p. 38

¹⁵⁰ PhG, trad. p. 539.

¹⁵¹ Já Adorno afirma que “a filosofia hegeliana como um todo é um esforço único de traduzir a experiência intelectual em conceitos”. ADORNO, op. cit., p. 236.

¹⁵² PhG, trad. modificada, p. 545.

compreende as ideias como instauradoras de efetividade.¹⁵³ “Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re]começa”.¹⁵⁴ Com a emergência do conceito de ciência aberto pelo saber absoluto podemos adentar o reino do livre pensamento que é a *Ciência da lógica* — a exposição da progressão necessária do pensamento objetivo: o sistema da razão pura.¹⁵⁵

1.3 A ciência da lógica e o conteúdo do conceito de ciência

Procuramos estabelecer acima a problemática histórico-filosófica em que se move Hegel. Convém agora introduzir os elementos básicos para compreensão do caminho lógico que explicitará aqueles pressupostos fenomenológicos deixados para trás — no nível da consciência. Digamos que aqui os objetos falarão mais por si, e que toda a dificuldade deste caminho será aquela de apanhar o sentido, por vezes obscuro, das determinações imanentes dos objetos que animam o pensamento sobre eles. Veremos agora como Hegel pretende garantir, com a sua *Ciência da lógica*, a posição (*Setzung*) das pressuposições (*Voraussetzungen*) do pensamento objetivo.

A *Ciência da lógica* é dividida entre a lógica objetiva — *Doutrina do ser* (*Die Lehre vom Sein*) e *Doutrina da essência* (*Die Lehre vom Wesen*) — e a lógica subjetiva — *Doutrina do conceito* (*Die Lehre vom Begriff*). A *Doutrina do ser* é o primeiro livro a ser publicado, em 1812. O segundo livro, a *Doutrina da essência*, sai logo em seguida, em 1813. E, finalmente, em 1816, a *Ciência da lógica* se completa com a publicação do seu último livro, a *Doutrina do conceito*.¹⁵⁶ Para Hegel, a lógica objetiva assume o lugar da lógica transcendental de Kant, assim como da metafísica anterior, “a qual era o edifício científico sobre o mundo, que apenas

¹⁵³ Longuenesse afirma que “a liberdade do conceito não é uma liberdade do agente histórico que ‘escolhe’ interpretar o evento deste ou daquele modo. E, no entanto, é a liberdade do pensamento, realizada em agentes históricos, que cria seu objeto no próprio processo de pensamento sobre ele. Ninguém jamais levou adiante, ou com mais feroz sistematicidade do que Hegel, a convicção de que o que é verdadeiro, a coisa mesma (*die Sache selbst*) é somente na medida em que é pensado (em que ‘pensado’ é o particípio passado: a coisa é pensada = se pensa a coisa; e é também o substantivo: é a essência da coisa que é, ela mesma, pensamento). Onde a *Sache*, como pensada, ativamente carrega, e carrega com inexorável necessidade, a atividade do pensamento além do que antes se pensou, e assim é real.” LONGUENESSE, op. cit., p. 157.

¹⁵⁴ PhG, trad. p. 544.

¹⁵⁵ “A *Ciência da lógica* terá revelado na estrutura do mundo o que a *Fenomenologia* revelou na experiência da consciência: o mundo aparece e é pensado como aparece e é pensado pela força de uma atividade do pensamento que cria raiz no processo vital que é tanto natural como histórico. Se há uma absoluta necessidade da estrutura das coisas, é, portanto, em virtude da atividade que as constituem como coisas”. LONGUENESSE, op. cit., p. 161.

¹⁵⁶ A dissertação tem seu lugar na *Doutrina da essência*. Ela é a principal referência para toda a discussão que se desenvolverá sobre as determinações de reflexão — segundo capítulo — e o conceito de contradição objetiva — terceiro capítulo. Hegel trabalhou na *Ciência da lógica* até o fim de sua vida, ou seja, até 1831, mas a única parte revisada entregue a tempo foi a *Doutrina do ser* que recebeu diversas modificações. Cf. CARLSON, D. G. *A commentary to Hegel's Science of logic*. London: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1-5.

deveria ser executada por meio de *pensamentos*”.¹⁵⁷ Ela se apropria particularmente da parte desta metafísica que “deveria investigar a natureza do *ens* em geral; o *ens* compreende em si mesmo tanto o ser como a essência, para cuja nossa língua salvou, de modo feliz, a expressão diferenciada” — ou seja, ela se apropria particularmente da ontologia.¹⁵⁸ A lógica subjetiva, por sua vez, é a lógica do conceito. Hegel retoma aqui a ideia enunciada na *Fenomenologia* de que o verdadeiro deve exprimir a substância também como sujeito. “A *lógica subjetiva* é a lógica do *conceito* — da essência que superou sua relação com um ser ou sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, e sim o subjetivo autônomo e livre, que se determina a si mesmo, ou melhor, o *sujeito* mesmo”.¹⁵⁹ Se, portanto, a lógica objetiva é a “*exposição genética do conceito*”, a lógica subjetiva tematiza a verdade da substância, o conceito, que, por sua vez, se refere à subjetividade.¹⁶⁰ Segundo Theunissen, a lógica objetiva é uma “crítica da ontologia como crítica de toda representação objetivante”.¹⁶¹

O conceito da ciência pura e a sua dedução são resultados da exposição da experiência da consciência. O percurso da consciência produziu o saber absoluto, e nele a oposição da consciência foi suprassumida. Essa libertação da oposição da consciência é, por isso, o pressuposto da pura ciência.¹⁶² Houlgate comenta que a identidade entre ser e pensamento, produzida pelo saber absoluto, sustenta que ambos “exibem uma *forma* lógica ou estrutura que é inteligível para o pensamento e que é a mesma estrutura das nossas categorias básicas”.¹⁶³ Isso significa, então, que o “ser é em si uma forma lógica inteligível e que o pensamento é a consciência direta de tal ser inteligível”.¹⁶⁴ Jaeschke também afirma que essa suprassunção parece “oferecer uma base bem melhor e mais segura para compreender as determinações do pensamento como determinações do ser”.¹⁶⁵ Noutras palavras, com a suprassunção da oposição da consciência, Hegel *põe* o pensamento objetivo, que se torna o conteúdo mesmo da ciência. A ciência “contém o *pensamento na medida em que ele é igualmente a questão em si mesma* ou *a questão em si mesma na medida em que ela é igualmente o puro pensamento*”.¹⁶⁶ Mais do que isso, “como *ciência*, a verdade é a pura consciência de si que se desenvolve e tem a figura do auto [*Selbst*], a saber, que o *ente em si e*

¹⁵⁷ WdL I, trad. p. 44.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ Ibid., trad. p. 45.

¹⁶⁰ WdL II, trad. p. 174.

¹⁶¹ THEUNISSEN, op. cit., p. 24.

¹⁶² Cf. WdL, trad. pp. 28-29.

¹⁶³ HOULGATE, op. cit., p. 117.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ JAESCHKE, W. O sistema da razão pura. In: GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, p. 55.

¹⁶⁶ WdL I, trad. p. 29.

para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em si e para si".¹⁶⁷ Quando a autoconsciência reconhece a ilusão da separação entre a certeza de si mesma e a verdade do objeto, emerge o conceito de ciência, e essa é a verdade da consciência, saber que pensamento e ser coincidem:

Esse pensamento objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura. Por conseguinte, ela é tão pouco formal, dispensa tão pouco a matéria de um conhecimento efetivo e real que, pelo contrário, seu conteúdo é antes a verdade absoluta ou, se ainda preferirmos nos servir da palavra matéria, ela é a matéria verídica — mais uma matéria para a qual a forma não é algo exterior, já que essa matéria é muito mais o puro pensamento, em suma, a própria forma absoluta. A lógica tem de ser desse modo apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro. Por causa disso podemos exprimir que esse conteúdo é a exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.*¹⁶⁸

“O sistema da razão pura” é uma expressão kantiana que Hegel retoma. Kant afirma a razão pura como a faculdade que “contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*”.¹⁶⁹ O conjunto dos princípios da razão pura formaria um *órganon* do conhecimento puro, por meio do qual saberíamos como são adquiridos os conhecimentos *a priori* e como eles se constituiriam. “O sistema da razão pura” seria uma aplicação desse *órganon*.¹⁷⁰ Kant diz ainda que a essa “propedêutica” que “se limita simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites”, não devemos dar o nome de “doutrina”, mas de “crítica da razão pura”.¹⁷¹ Ele afirma, com isso, a ideia de uma filosofia transcendental, sendo “transcendental [...] todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos desse gênero deveria denominar-se *filosofia transcendental*”.¹⁷² Pode-se supor que a ideia de um “sistema da razão pura” está ligada ao projeto de uma “filosofia transcendental”, que deveria conter “integralmente tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético *a*

¹⁶⁷ WdL I, trad. modificada, p. 29.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ KrV, A 11, B 25, trad. p. 53.

¹⁷⁰ Cf. Idem.

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Idem.

priori”.¹⁷³ Para Hegel, diferentemente, o “sistema da razão pura” é a própria ciência da lógica,¹⁷⁴ “o reino das sombras, o mundo das determinações essenciais, libertado de toda concreção sensível”.¹⁷⁵ Segundo Jaeschke, uma leitura mais precisa do significado de “sistema da razão pura” em Kant evidencia duas referências distintas à sua construção: se, por um lado, Kant afirma o “sistema da razão pura” como “metafísica”, por outro, como apontamos, ele o identifica com o projeto da “filosofia transcendental” que, segundo Kant, é “demasiado ambiciosa para podermos começar por ela”.¹⁷⁶ Além disso, Jaeschke nos mostra como a concepção kantiana difere da hegeliana — enquanto a primeira se refere ao sistema da razão pura como “metafísica” ou “filosofia transcendental”, a segunda pretende fazer do desenvolvimento das determinações do pensamento o sistema da razão pura.¹⁷⁷ Julgamos que essa distinção entre Kant e Hegel nos permite esclarecer a específica posição filosófica de cada um, além da linha de continuidade que essa distinção expressa: como afirma Jaeschke, a “análise e síntese dos conceitos da razão pura, do ‘sistema’ desses conceitos”, que Hegel pretende realizar com a *Ciência da lógica*, teve seu início com a lógica transcendental kantiana.¹⁷⁸ A lógica deve ser apreendida como o sistema da razão pura porque “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico”.¹⁷⁹

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Segundo Bourgeois, Hegel se empenha na “realização desse sistema da razão, e da razão como sistema — que Kant tivera em vista, mas preocupado com a tarefa, que julgava prévia, da crítica da razão (preocupação que atesta desconhecimento da natureza especulativa da razão) não tinha realizado. Fichte e Schelling, depois, tentaram construir esse sistema, mas debalde. Tratavam a razão por meio do entendimento; isto é, afirmavam ainda o formalismo do entendimento, impondo ao conteúdo um desenvolvimento que não era o dele próprio”. BOURGEOIS, op. cit., p. 399.

¹⁷⁵ WdL I, trad. p. 39.

¹⁷⁶ KrV, A 11, B, 25, trad. p. 53.

¹⁷⁷ “Pois, na ‘Doutrina do Método’ da *Crítica da Razão Pura*, Kant voltou a chamar o ‘Sistema da Razão Pura’ — que ele nunca elaborou — de ‘metafísica’, dividindo estar em ‘metafísica da natureza’ e ‘metafísica dos costumes’. Ele não fala da ‘lógica’ neste contexto — embora a lógica também devesse pretender ocupar seu lugar sistemático no contexto de um ‘sistema da razão pura’ — e não só numa ‘crítica da razão pura’ enquanto propedêutica. Afinal, ela também — e sobretudo ela — é uma disciplina que se baseia inteiramente em conhecimento apriorístico. No entanto, parece-me que Kant revisa essa posição da ‘Doutrina do Método’ na Introdução à segunda edição, tanto implicitamente quanto enfaticamente (aliás, sem revisar também as passagens relevantes da ‘Doutrina do Método’). Porque agora não é mais da ‘metafísica’ que se fala. Em vez disso, Kant enfatiza muito a filosofia transcendental — para a qual a *Crítica da Razão Pura* apenas desenharia o plano — é o ‘sistema de todos os princípios da razão’. E enquanto a ‘Crítica da Razão Pura’ deve abster-se ‘da análise pormenorizada’ dos conceitos fundamentais do conhecimento puro ‘como também da análise pormenorizada’ desses conceitos mesmos’, esse sistema da razão pura acrescentaria ambos. Essa ‘análise pormenorizada’ Hegel acrescentou na sua *Lógica* — mesmo que, sem dúvida, de modo diferente do que Kant teria feito. Para Hegel, o ‘Sistema da Razão Pura’ não é mais a ‘filosofia transcendental’, mas a lógica — e isso com uma boa razão: se uma ciência filosófica tem o direito de demandar o título de ‘Sistema da Razão Pura’, essa é, em primeiro lugar, aquela disciplina que se dedica à análise e síntese dos conceitos da razão pura, do ‘sistema’ desses conceitos — e a *Lógica Transcendental* de Kant contém o começo disso”. JAESCHKE, op. cit., p. 44.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ PhG, trad. p. 27.

Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência — da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para *saber efetivo* — é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém, a necessidade *exterior* é idêntica à necessidade *interior* — desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais — e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto, a única justificação verdadeira das tentativas, que visam a esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.¹⁸⁰

Hegel se propõe a expor a cientificidade da filosofia através da ruptura com a mera representação subjetiva dos conceitos que, na modernidade, dá forma aos sistemas filosóficos. Essa forma subjetiva da exposição filosófica expressaria somente uma necessidade interior da conceituação que careceria de uma expressão do elemento universal do saber científico. É somente através da lógica, a primeira parte do sistema filosófico de Hegel, que o significado e a justificativa da filosofia como ciência vêm à tona. Portanto, “a *Ciência da lógica* é para o sistema de Hegel o que as três *Críticas* juntas são para Kant”.¹⁸¹

Tudo que é efetivo se expressa como uma necessidade, e tudo que é necessário pode ser apreendido conceitualmente. O projeto da lógica reside na investigação das determinações de pensamento, e essas determinações não são nada mais do que as determinações das próprias coisas. A ciência da lógica constitui “a metafísica propriamente dita ou a pura filosofia especulativa”.¹⁸² Diferentemente de Kant, que concebia o pensamento como representativo, Hegel afirma o pensamento como a apreensão da coisa mesma, como pensamento objetivo. Em Hegel, somente através do pensamento que se pensa é que o objeto surge para nós. Nesse sentido, o caminho da crítica da razão aberto pela filosofia transcendental foi decisivo para Hegel. Mais do que isso, as próprias discussões em torno dos princípios legados pela crítica da razão pura resultaram em importantes desenvolvimentos filosóficos.¹⁸³ Isso transparece, por exemplo, na auto-apreensão do eu da filosofia fichteana, ou a sua *Tathandlung* (ato originário da consciência sobre si mesma), como um dos momentos que elevaram a filosofia ao estatuto de cientificidade. “Resta à filosofia *de Fichte* o

¹⁸⁰ Ibid., trad. pp. 27-28.

¹⁸¹ LONGUENESSE, op. cit., p. 10.

¹⁸² WdL I, p. 16.

¹⁸³ Cf. PINKARD, *German philosophy: 1760-1860: the legacy of idealism*, op. cit., pp. 1-19.

profundo mérito de ter lembrado que as *determinações-de-pensamento* têm de ser mostradas em sua necessidade, que elas são essencialmente a *deduzir*".¹⁸⁴ Se a crítica da razão pura "afastou da coisa as formas do pensamento objetivo", deixando apenas essas formas no sujeito, a filosofia fichteana "fez o início que permitiu à razão suas determinações a partir dela. Mas a postura subjetiva dessa tentativa não permitiu que chegasse a uma consumação".¹⁸⁵ A lógica é identificada como o sistema da razão pura porque é aquela que desenvolve o *pensamento como objetivo*.

A "lógica", para Hegel, possui um significado totalmente novo, e esse passo tem a ver, sempre segundo Hegel, com a inserção da lógica na modernidade e, mais ainda, com a transformação da metafísica em lógica realizada por Kant. Afinal, a lógica transcendental é o coração da filosofia kantiana: é ela que nos fornece as leis do entendimento mediante as quais podemos conhecer os objetos da experiência.

Kant, de resto, aprecia a lógica, a saber, o agregado de determinações e enunciados que no sentido comum se chama lógica, como afortunada, por ter obtido uma consumação tão cedo, antes das outras ciências. Desde Aristóteles, ela não teria dado nenhum passo atrás, mas também nenhum passo à frente; esse último passo ela não deu porque parecia estar acabada e consumada em todos os sentidos. — Se a lógica desde Aristóteles não sofreu nenhuma modificação — pois de fato se observarmos os compêndios mais recentes de lógica, as mudanças consistem na maioria das vezes somente em supressões — então tem de se concluir antes que ela necessita de uma total reelaboração; pois um avanço de dois mil anos do espírito deve ter-lhe proporcionado uma consciência mais elevada sobre seu pensamento e sobre sua pura essencialidade em si mesma.¹⁸⁶

Como nos lembra Jaeschke, "com Kant, Hegel dá o passo para uma interpretação 'subjetiva' das categorias — na sua linguagem prevalece a fala das 'determinações do pensamento'".¹⁸⁷ Quando Kant refere a validade objetiva dos objetos à síntese transcendental do sujeito, ele retira essa validade das coisas e a incorpora ao sujeito. Kant faz isso para deduzir as condições transcendentais dos objetos da experiência. Hegel, por sua vez, "concebe as categorias como determinações de um 'pensamento objetivo', ou seja, como sendo ao

¹⁸⁴ Enzy I § 42, trad. p. 111.

¹⁸⁵ WdL I, trad. p. 26.

¹⁸⁶ Ibid., trad. p. 31.

¹⁸⁷ JAESCHKE, op. cit., p. 53.

mesmo tempo ‘determinações do ser’”.¹⁸⁸ Hegel pretende apreender a objetividade dessas determinações que são deduzidas como transcendentais. Ele assume como tarefa da filosofia a demonstração dos pressupostos que sustentam as categorias pelas quais o pensamento se torna objetivo. Portanto, se Kant, por um lado, promove a desontologização da lógica, Hegel promove, por outro, a sua ontologização, mas através do legado transcendental de Kant. Segundo Jaeschke, Hegel afirma que Kant “exagerou ao entender as determinações do pensamento — por medo do objeto — como determinações meramente subjetivas, perdendo assim seu sentido, apesar de todo seu esforço para estabelecer sua ‘validade objetiva’”.¹⁸⁹

A filosofia crítica, na verdade, já transformou a metafísica em lógica, mas, como já foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por temor diante do objeto, deu às determinações lógicas uma significação essencialmente subjetiva. Com isso, elas permaneceram ao mesmo tempo presas ao objeto, do qual fugiram, e restou nelas uma coisa em si, um bloqueio [*Anstoss*] infinito enquanto um além. Mas a libertação da oposição da consciência, que a ciência tem de poder pressupor, eleva as determinações de pensamento acima deste ponto de vista medroso e não consumado e exige a consideração das mesmas tal como são em si e para si o lógico, o puramente racional, sem uma tal limitação e consideração.¹⁹⁰

Por meio dessas relações podemos vislumbrar a relação entre metafísica, ontologia e lógica no projeto de sistema da razão pura de Hegel. Trata-se de compreender essa relação à luz da modernidade, que traz consigo o princípio da subjetividade: “as representações sobre as quais até agora repousavam o conceito da lógica em parte já sucumbiram”, com Kant, e “em parte é hora de desaparecerem completamente”, pois elas ainda possuem um lado formal.¹⁹¹ A dedução transcendental das categorias de Kant demonstrou que o pensamento é uma atividade espontânea da consciência, constitutiva da relação entre sujeito e objeto. A tarefa herdada por ela seria então aquela de derivar as categorias mais elementares do pensamento dessa espontaneidade da consciência. A lógica é lógica e ontologia porque ela pretende fornecer uma exposição científica, portanto explicativa, esclarecedora, sobre a intimidade entre as categorias básicas do pensamento e as determinações constitutivas de tudo aquilo que é. Nesse sentido, a exposição lógica pretende desenvolver os pressupostos do pensamento e do

¹⁸⁸ Ibid., pp. 53-54.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ WdL I, trad. pp. 30-31.

¹⁹¹ Ibid., trad. p. 22.

ser. Para Hegel, não há ser sem pensamento, tampouco pensamento sem ser. O discurso metafísico hegeliano rompe com a tradição metafísica na medida em que se propõe à crítica das categorias que eram consideradas o alicerce da compreensão filosófica sobre o mundo.

Segundo Theunissen, “quando Hegel chama sua ciência lógica de ‘a metafísica propriamente dita’, ele tem em vista que ela aconteça como uma metafísica”.¹⁹² Hegel não estaria somente expondo a sua lógica como uma crítica da metafísica, mas estaria construindo uma metafísica ao mesmo tempo em que reconstrói, criticamente, as categorias da metafísica, ou seja, através de uma crítica imanente das leis universais do pensamento.¹⁹³ A transformação da lógica em ontologia é necessária “para que o ponto de vista da ciência seja apreendido de modo mais elevado e para que ela adquira uma configuração totalmente modificada”.¹⁹⁴ As categorias do pensamento são as mesmas categorias que constituem as coisas — “a razão lógica mesma [...] é o substancial ou o real, que mantém unidas todas as determinações abstratas e é sua unidade consistente, absolutamente concreta”.¹⁹⁵

Depois de Kant temos que entender o ser compreendendo o que significa que ele é, ou seja, compreendendo o que é ser pensado pela categoria do ser. A *Ciência da lógica* irá, então, pensar através do significado de ser e mostrar que isso significa ser real, ser substancial, ser racional, etc.¹⁹⁶

Se na modernidade a necessidade da filosofia é de se tornar ciência, a filosofia mesma não pode tomar o método de outras ciências com o propósito de validar sua objetividade. A lógica especulativa, ao contrário da transcendental, não pressupõe “nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensamento, pois elas constituem uma parte de seu conteúdo mesmo e tem de ser primeiramente fundamentadas no interior dela”, ou seja, devem ser

¹⁹² THEUNISSEN, op. cit., p. 41.

¹⁹³ Em vista de elucidar o conceito de crítica por ela utilizado, Longuenesse, por exemplo, irá afirmar o seguinte: “O que eu estou propondo é que Hegel oferece uma crítica da metafísica da maneira como Marx irá depois oferecer uma ‘crítica da economia política’. Ou melhor, Marx oferece uma crítica da economia política como Hegel — e não Kant — ofereceu uma crítica da metafísica. Marx não pergunta: sob quais condições é possível uma economia política? Antes, ele pergunta: o que está acontecendo, quer dizer, o que é pensado, *de fato*, na economia política? Quais são as relações referenciais e recíprocas de seus conceitos? Esse modo de proceder é precisamente o mesmo daquele adotado por Hegel em sua *Ciência da lógica*. Ele não consiste em perguntar quais são as condições nas quais a metafísica é possível. Antes, ele consiste em investigar sobre o que trata a metafísica e como o projeto da metafísica precisa ser redefinido se alguém pretende alguma realização satisfatória da sua meta auto-estabelecida”. LONGUENESSE, op. cit., p. 5.

¹⁹⁴ WdL I, trad. p. 22.

¹⁹⁵ Ibid., trad. p. 27.

¹⁹⁶ HOULGATE, op. cit., p. 140. Longuenesse segue a mesma interpretação: “em vez do esforço vazio para chegar a uma ciência do ser *qua* ser ou a uma ciência das determinações universais das coisas como elas são em si, a metafísica depois de Kant é uma ciência do ser enquanto ser pensado”. LONGUENESSE, op. cit., p. xviii.

trabalhadas no interior da própria reflexão.¹⁹⁷ Tanto o método científico da filosofia, como “também o *conceito* mesmo da *ciência* em geral pertencem ao seu conteúdo e, na verdade, o conceito constitui seu resultado último”.¹⁹⁸ Aqui nos parece que Hegel pretende responder a dois pontos, para ele problemáticos, da KrV: i) a questão do método e ii) a questão do objeto em geral (*Gegenstand überhaupt*).

Contra a imitação do método dos físicos que Kant realiza, Hegel reage afirmando que a filosofia não pode pressupor ou emprestar o seu método de outras ciências já estabelecidas ou mesmo em formação. Essa reação não é somente contra Kant, mas também contra Espinosa e Wolff, que, segundo Hegel, “foram seduzidos a aplicar a matemática também sobre a filosofia e a fazer do percurso exterior da quantidade destituída de conceito o percurso do conceito”.¹⁹⁹ A filosofia “observava com inveja o edifício sistemático da matemática e o emprestou dela [...] ou se serviu do método das ciências que são apenas misturas dadas”.²⁰⁰ Hegel afirma, por isso, que a filosofia deve observar o seu próprio método através da especificidade de seu conteúdo. O objeto da filosofia não são “objetos em geral” — que, no discurso kantiano, remete aos objetos da experiência possível, os fenômenos —, mas é o pensamento objetivo, que diz sobre a coisa mesma, o qual abarca todas as determinações ontológico-formais da efetividade. Cada ciência tem um método que lhe é peculiar porque este se deve ter demonstrado como *adequado* aos objetos específicos daquela ciência. No entanto, com a filosofia não se trata de uma adequação entre método e objeto, pois o conteúdo e a forma da exposição científica são reciprocamente determinados.

Em todas as outras ciências, o objeto a ser abordado e o método científico estão separados um do outro; bem como o conteúdo também não constitui um início absoluto, mas depende de outros conceitos e encontra-se dependente de outras matérias circundantes. Por isso, a essas ciências apenas segundo lemas é permitido falar de seu solo e da conexão deste, bem como do método, e aplicar tranquilamente suas formas de definições e dados semelhantes, pressupostos como conhecidos e admitidos, e servir-se do modo comum de raciocinar para o estabelecimento de seus conceitos universais e determinações fundamentais.²⁰¹

¹⁹⁷ WdL I, trad. p. 21.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Ibid., trad. p. 33.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Ibid., trad. p. 21.

Para Hegel, a única maneira de vivificar o “esqueleto morto da lógica [...] por meio do espírito para uma substância [*Gehalt*] e conteúdo [*Inhalt*]” é através do seu método, mediante o qual “ela é unicamente capaz de ser ciência pura”.²⁰² “Método”, para Hegel, não é um *procedimento* que pode ser *aplicado* aos objetos, nem tampouco ser destes separados, porque o objeto da filosofia, que é o puro pensamento, é ele mesmo em estado fluido, e a única maneira de penetrá-lo é através da libertação das suas determinações próprias — deixá-las correr sem que a subjetividade se introduza nelas de maneira determinante. Noutras palavras, o método, se pudesse ser resumido, seria mais bem caracterizado como um desenvolvimento imanente do pensamento que, mediante seu movimento negativo, retorna a si mesmo *positivamente*.²⁰³ O método “não é nada distinto de seu objeto e conteúdo; — pois é o conteúdo em si, a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente”.²⁰⁴ Para Malabou, por exemplo, o movimento dialético exige uma plasticidade que é própria ao método especulativo.²⁰⁵ Cabe, pois, a ressalva acerca da produção desse método que é a crítica imanente de todas as categorias em questão. Em suma, se uma exposição quer valer como científica, ela deve percorrer o caminho desse método, que é a própria questão de que se ocupa a filosofia; ela deve ser “adequada ao seu ritmo simples, pois é o percurso da questão mesma”.²⁰⁶

Se a dialética, segundo a formulação de Hegel em carta a Goethe, é “o espírito de contradição organizado”, essa tentativa paradoxal de apanhar numa definição o seu conceito explícita propriamente o seu aspecto metodológico.²⁰⁷ Afinal, o “método verídico da ciência filosófica”, cuja exposição é a própria ciência da lógica, é a “consciência sobre a forma do

²⁰² Ibid., trad. p. 33.

²⁰³ A observação mais importante a ser feita sobre o método consiste em explicitar sua maneira de deixar correr as determinações imanentes do objeto. Hegel descreve a negação determinada como o momento positivo mais importante do processo filosófico: “A única coisa *para alcançar a progressão científica* — e em vista de cuja inteligência inteiramente *simples* é necessário se empenhar de modo essencial — é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, e sim *a negação da questão determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta — o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. — *Nesse caminho tem de se formar em geral o sistema dos conceitos* — e se consumir em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora pra dentro”. WdL I, trad. p. 34, grifo nosso.

²⁰⁴ Idem..

²⁰⁵ Cf. MALABOU, op. cit., p. 231.

²⁰⁶ WdL I, trad. p. 34.

²⁰⁷ Cf. HEGEL apud ARANTES, P. E. *O ressentimento da dialética*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996, p. 213.

interior movimento de si de seu conteúdo”.²⁰⁸ Disso se segue que a dialética não pode ser *aplicada* aos objetos, nem tampouco constitui um palavreado sobre a “contradição das coisas” empiricamente dadas. Trata-se, antes, de uma disposição do pensamento que se examina a si mesmo na intimidade das determinações do objeto.

O ponto essencial é fazer, de todo, um novo conceito de procedimento científico. A filosofia, se quiser ser ciência, não pode, como eu lembrei em outro lugar [na *Fenomenologia*], pedir seu método emprestado a uma ciência subordinada como a matemática, tão pouco pode se contentar com garantias categoriais da intuição interior, ou usar como fundamento o raciocínio da reflexão externa. Ao contrário, ela só pode ser *a natureza do conteúdo*, o qual em si *move* espontaneamente o conhecimento científico, enquanto também é a *própria reflexão* dos conteúdos, os *quais* só são primeiramente postos e *produzidos* por sua própria *determinação*.²⁰⁹

Além disso, de um ponto de vista *exotérico*, a dialética se apresenta de modo mais rigoroso quando se recupera o contraponto — como procuramos indicar — com a filosofia crítica de Kant.

Nesse sentido, como se procurou desenvolver anteriormente através da elucidação de pontos importantes da *Diferença*, a relação entre entendimento e razão indica momentos necessários que são específicos a cada um e que contribuem para a totalidade que é a questão mesma da filosofia, apesar da cisão entre entendimento e razão ser um produto próprio da racionalidade histórica. Daí a afirmação de Hegel de que “as formas de reflexão e as leis do pensamento [...] constituem uma parte” do conteúdo da lógica especulativa.²¹⁰ Evidentemente, segundo Hegel, as formas subjetivas de manifestação do absoluto devem ser incorporadas à razão, isso significa incorporar o entendimento ao processo de constituição da verdade. Ou, melhor dizendo: o entendimento ele mesmo é um momento (verdadeiro) que constitui um aspecto da totalidade da coisa mesma; por ser apenas um momento, é também falso se representado como uma totalidade fechada em si, pois somente a verdade se expressa como totalidade, o que significa afirmar a suprassunção da unilateralidade do aspecto subjetivo do entendimento. Na modernidade, com a preponderância do entendimento na filosofia — do próprio sujeito pensante —, a razão mesma perdeu a sua verdade, a razão de existir da própria razão tornou-se subjetiva, pois o entendimento afirma que a verdade se encontra na realidade

²⁰⁸ WdL I, trad. p. 33.

²⁰⁹ Ibid., p. 16.

²¹⁰ Enzy I § 80, trad. p. 160.

sensível, relegando ao pensamento uma determinação subjetiva sobre os objetos da experiência possível. “Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito de verdade; a razão fica restrita a reconhecer somente a verdade subjetiva” do entendimento que opera sobre a realidade, “apenas o fenômeno, apenas aquilo a que não corresponde a natureza da questão mesma; o *saber* recaiu ao nível da *opinião*”.²¹¹ Mas a filosofia é a ciência da questão mesma, da coisa mesma, ela não pode se contentar com a dissecação da verdade em aspectos unilaterais. Como mencionamos anteriormente, “a filosofia não deve ser nenhuma narração daquilo que acontece”, pelo contrário, ela deve ser “*um conhecimento daquilo que é verdadeiro no acontecimento e, além disso, a partir do verdadeiro ela deve apreender o que aparece na narrativa como mero acontecimento*”.²¹² Portanto, se se consolida que “o entendimento, que a razão estão no mundo objetivo, que o espírito e a natureza possuem *leis universais*, segundo as quais se fazem sua vida e modificações, então é admitido que as determinações do pensamento tem igualmente um valor e uma existência objetivos”.²¹³ É por essa razão que Hegel irá afirmar a estrutura ontológico-formal da lógica da seguinte maneira:

A lógica 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*. [...] Esses 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 verdadeiro em geral. Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento — o do *entendimento* — e por isso ser mantidos separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico — assim como a [sua] divisão — está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica.²¹⁴

²¹¹ WdL I, trad. p. 24.

²¹² Ibid., trad, p. 186, grifo nosso.

²¹³ Ibid., trad. p. 30.

²¹⁴ Enzy I § 79, trad. p. 159.

2 A arquitetura dialética

Neste segundo capítulo pretendemos analisar o ponto de partida da *Doutrina da essência* — o surgimento dos conceitos de essência e reflexão através da dialética entre essência e aparência (2.1). Com este primeiro movimento da essência, a reflexão surge como a exposição da negatividade absoluta do ser que é a própria essência. O movimento da reflexão absoluta possui três momentos: ela é reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. Apresentaremos uma leitura sobre cada momento que compõe a reflexão e que prepara as essencialidades da essência (2.2). Através da explicação sobre o começo da *Doutrina da essência* podemos compreender o panorama que dá luz às determinações de reflexão, frutos do movimento da reflexão. Explicaremos a relação entre cada determinação, bem como apresentaremos seu lugar na *Ciência da lógica*. Sustentaremos que as determinações de reflexão, por conter as determinações essenciais do pensamento, formam o fundamento da reflexão especulativa, ou seja, do próprio conceito de pensamento objetivo (2.3).

2.1 O ser, a verdade do ser e a essência

Formalmente, a *Doutrina da essência* ocupa o lado “dialético ou negativamente-racional” da lógica.²¹⁵ Ela é constituída por três grandes seções: i) *A essência como reflexão nela mesma* (*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*), ii) *O fenômeno* (*Die Erscheinung*) e iii) *A efetividade* (*Die Wirklichkeit*). Cada seção contém três capítulos correspondentes: i) *A aparência* (*Der Schein*), *As essencialidades ou as determinações de reflexão* (*Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen*), *O fundamento* (*Der Grund*); ii) *A existência* (*Die Existenz*), *O fenômeno* (*Die Erscheinung*), *A relação essencial* (*Das wesentliche Verhältnis*); iii) *O absoluto* (*Das Absolute*), *A efetividade* (*Die Wirklichkeit*), *A relação absoluta* (*Das absolute Verhältnis*). A fundamentação das determinações de reflexão é o conteúdo deste segundo capítulo. Identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição compõem as determinações de reflexão. Veremos, mais à frente, como cada determinação compõe o conceito de essência.²¹⁶

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ É preciso mencionar um detalhe importante que pode fazer uma diferença significativa para os leitores da *Ciência da lógica*: em geral, a cada abertura de uma doutrina, de um capítulo ou de uma nova seção, é comum um preâmbulo que costuma situar, de maneira sintética e, por vezes, obscura, toda a sequência lógica que ganhará corpo e conteúdo durante a parte a ser tratada. Hegel nos fornece, então, uma espécie de vista

Diferentemente da *Doutrina do ser*, que iremos abordar somente na relação com as categorias da dialética da essência, pois estão nelas suprassumidas, a interação entre os conceitos não é realizada via transição de uma a outra, mas cada uma se relaciona com a outra através da própria *posição* de suas determinações.²¹⁷ Henrich afirmar que a *Doutrina do ser* pode ser caracterizada como uma “exposição refinada do que Platão nomeou de *heterotês* (alteridade). É, na verdade, uma tentativa de resumir a dialética do Sofista de Platão no contexto da filosofia moderna”.²¹⁸ Noutras palavras, da transição do ser para o nada surgiria a *determinidade* — ou a *alteridade*, na interpretação de Henrich — que é própria do desenvolvimento das categorias da *Doutrina do ser*; ou seja, aquela “relação imediata com um outro em geral”.²¹⁹ Se, por um lado, as categorias do ser passam de uma a outra segundo sua imediatidade, na *Doutrina da essência* o automovimento (*Selbstbewegung*) da própria essência seria a exposição do surgimento da subjetividade, ou do conceito. O mote da esfera da essência é, pois, a relação reflexiva entre as categorias, não a *transição* de uma a outra, mas a *posição* de suas determinações uma *diante* da outra: elas surgem, nesta esfera, na medida em que são postas pelo automovimento que é próprio da essência.²²⁰ Por isso, o determinar da esfera da essência é completamente distinto do determinar da esfera do ser:

A essência é unidade absoluta do ser-em-si e do ser-para-si; seu determinar permanece, por conseguinte, no interior dessa unidade e não é nenhum devir nem passagem, assim como as determinações mesmas não são um *outro* como outro, nem relações *com um outro*; elas são autossubsistentes [*Selbständige*], mas apenas

panorâmica a cada novo plano conceitual. Assim, seguindo este procedimento, no preâmbulo à *Doutrina da essência* Hegel resume os passos que constituirão o conceito mesmo de essência.

²¹⁷ Sparby, por exemplo, afirma que a esfera da essência mostra como as determinidades do ser não eram o que pareciam ser. Na esfera do ser, as determinações passariam no seu oposto sem se relacionar e somente assim poderiam afirmar uma natureza própria, em si. Na esfera da essência, compreende-se que o ser nele mesmo é algo intrinsecamente relacionado com o seu oposto. Segundo Sparby, portanto, teríamos um “conceito de essência compreensivo”, ou seja, uma essência que mostra como as determinações de ser e essência se inter-relacionam. “Isso aponta para a diferença entre o ser e a essência, nomeadamente, que as determinações da essência são explicitamente relacionais, enquanto as determinações do ser são somente implicitamente”. SPARBY, T. *Hegel's conception of the determinate negation*. Leiden: Brill, 2015, p. 230. Logo, a esfera da essência também fornece a posição das determinações implícitas da esfera do ser que aparecem como imediatas.

²¹⁸ HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 377.

²¹⁹ WdL II, trad. p. 127.

²²⁰ “A *Doutrina da essência* foi sempre considerada o livro mais difícil da *Ciência da lógica*. A atenção sobre as diferenças conceituais não se deixa mais, como ainda na *Lógica do Ser*, fixar nas diferenças da questão do pensar. A *Lógica da Essência* começa contudo com a reflexão em si. Ela luta contra a ‘obstinação do entendimento’ que se esforça por escapar da liquefação especulativa. Enquanto o movimento da *Lógica do Ser* é um *transitar* (*Übergehen*), que evolui de uma circunstância do pensamento a outra, na *Doutrina da essência* mostra-se que o entendimento reflexivo produz suas próprias determinações, as detém em suas diferenças, as considera como autônomas e as põe umas ao lado das outras. Em vez de *transitar*, agora é o *parecer* (*das Scheinen*) que dá um passo”. ASMUTH, op. cit., p. 95.

como tais que em sua unidade são umas com as outras. — Uma vez que a essência é primeiramente negatividade *simples*, ela tem de pôr [*setzen*] em *sua* esfera a determinidade que ela apenas contém *em si*, para se dar a si ser-aí [*Dasein*] e então seu ser-para-si.²²¹

Este automovimento autêntico da essência significa a constituição da liberdade do pensamento que irá se concretizar na *Doutrina do conceito*, com o próprio conceito de conceito — o sujeito mesmo. A liberdade, por sua vez, expressa o conhecimento de que a constituição do mundo objetivo, bem como a do mundo subjetivo, é reciprocamente determinada. Por ser a razão a esfera da ideia, ela “é a *verdade* que se *descobriu* a si mesma, na qual o conceito tem a realização pura e simplesmente adequada a ele e é dessa maneira livre, ao conhecer esse seu mundo objetivo em sua subjetividade” e sua subjetividade no mundo objetivo.²²²

Se, como vimos na *Diferença*, a reflexão é o instrumento da filosofia especulativa, não há lugar mais preciso para demonstrar sua atividade do que na *Doutrina da essência*. A reflexão é o próprio automovimento da passagem do ser para o conceito, ela possui uma dimensão autossustentada (*selbständig*) e é, ao mesmo tempo, relação.²²³ Hegel afirma a essência como “a *verdade* do *ser*”: nela se coloca a relação entre as determinações imediatas e as mediadas.²²⁴ Longuenesse comenta que na esfera da essência a exposição é do pensamento que renunciou às suas determinações imediatas, portanto às suas determinidades.²²⁵ O ser que, ao esgotar suas determinidades — qualidade, quantidade e medida —, produziu uma “indiferença absoluta”, revela-se como categoria incapaz de constituir conceitualmente a objetividade das coisas.²²⁶ O ser, por ser “pura abstração”, contém determinações unilaterais, o que o leva a ser “determinado” como indiferente, mas ele mesmo não é posto em relação, por isso possui um aspecto de isolamento que é próprio à operação de determinação formal do entendimento. A esfera do ser é, por isso, a representação formal da maneira pela qual o entendimento opera quando pretende determinar o que algo é; portanto, as categorias mais abstratas do pensamento são apresentadas nesta esfera.

²²¹ WdL II, trad. modificada p. 105.

²²² Ibid., trad. p. 196.

²²³ Traduziremos *Selbständigkeit* por autossustentância. Werle opta por traduzir como “autonomia” e Meneses, “independência”.

²²⁴ Cf. WdL II, trad. p. 103; Enzy I, trad. p. 226. “A verdade do ser é a essência.” WdL II, trad. p. 103. No original: “Die Wahrheit des Seins ist das Wesen”. WdL II, p. 13. Na tradução de Werle não há o grifo original de Hegel.

²²⁵ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 39.

²²⁶ Cf. WdL I, p. 445, *passim*.

Segundo Henrich, a *Ciência da lógica*, assim como todo o sistema filosófico hegeliano, deve ser explicada através da necessidade de se pensar a substância também como sujeito. Para ele, a relação entre substância e sujeito é a expressão do princípio fundamental do sistema de Hegel.²²⁷ Para Henrich, este princípio estaria mais bem desenvolvido sobretudo na lógica da reflexão — como a *Doutrina da essência* é por ele nomeada —, pois ela encerraria o vir a ser do sujeito como substância na esfera do próprio pensamento. No prefácio à *Fenomenologia*, Hegel afirma essa necessidade de determinar a substância também como sujeito como a tarefa específica de sua filosofia:

Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para o saber*.²²⁸

Seguindo a interpretação de Henrich, nos parece razoável afirmar que não há possibilidade de apreender o sujeito como substância através da categoria de ser; ou seja, não há ontologia do ser que possa se sustentar previamente, pois todas as suas determinações são imediatas e unilaterais.²²⁹ “Hegel nega ao Ser justamente um caráter absoluto, uma prioridade sobre todo pensamento e todo conceito [...]”.²³⁰ A esfera do ser é considerada como “um momento negativo da dialética, essencial, refletido e crítico”.²³¹ Vimos anteriormente como o entendimento é limitado a identificar e abstrair, a comparar e a asseverar x ou y sobre algo, tendo por objetivo a validação de um juízo positivo. Afirmar a verdade das coisas através da categoria de ser significa reduzi-la a uma abstração: o ser não pode ser reduzido nem à sua qualidade, nem à sua quantidade ou medida, embora ele seja, por vezes, identificado com a sua qualidade. Por exemplo: ser uma casa significa ser *qualitativamente* uma casa e não uma bicicleta. Mas o saber quer conhecer o verdadeiro; ele não quer se prender à mera descrição

²²⁷ Cf. HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, pp. 95-6.

²²⁸ PhG, trad. p. 34.

²²⁹ Longuenesse, por sua vez, afirma que a ontologia de Hegel não deve ser entendida como uma doutrina do ser enquanto ser, mas uma doutrina do ser enquanto ser pensado, isto é, que afirma uma identidade entre ser e pensamento. Essa identidade não seria, no entanto, uma identidade imediata entre ser e pensamento, mas mediada pelas próprias determinações de pensamento que operam a relação entre sujeito e objeto. Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. xviii, 161.

²³⁰ ADORNO, op. cit., p. 109.

²³¹ Idem.

das coisas ou considerar apenas a sua imediatidade.²³² Sobre a especificidade da esfera do ser consta o seguinte em adendo na *Enciclopédia*:

Cada esfera da ideia lógica se mostra como uma totalidade de determinações, e como uma apresentação do absoluto. Assim também o ser, que contém em si os três níveis da *qualidade*, da *quantidade* e da *medida*. A *qualidade* é, antes de tudo, a determinidade idêntica com o ser, de modo que uma coisa deixa de ser o que é, quando perde sua qualidade. A *quantidade*, ao contrário, é a determinidade exterior ao ser, para ele indiferente. Assim, por exemplo, uma casa permanece o que é, seja maior ou menor; e o vermelho continua vermelho quer seja mais brilhante ou mais fosco. O terceiro nível do ser, a *medida*, é a unidade dos dois primeiros, a quantidade qualitativa. Todas as coisas têm sua medida, isto é, são determinadas quantitativamente, e o fato de ser dessa ou daquela grandeza lhes é indiferente; mas, ao mesmo tempo, também essa indiferença tem seu limite, e, por sua transgressão através de um mais ou menos suplementar, as coisas deixam de ser o que eram. Da medida se produz a passagem para a segunda esfera principal da ideia, para a *essência*. As três formas do ser aqui mencionadas são, precisamente por serem as primeiras, ao mesmo tempo as mais pobres; quer dizer, as mais abstratas. A consciência imediata, sensível, enquanto se comporta ao mesmo tempo como pensante, é limitada sobretudo às determinações abstratas da qualidade e da quantidade. Essa consciência sensível costuma ser considerada como a mais concreta, ao mesmo tempo, a mais rica; porém, isso ela só é segundo a matéria [que possui]; em relação a seu conteúdo de pensamento, a consciência sensível é de fato a mais pobre e a mais abstrata.²³³

O pensamento que se pensa a si mesmo se encontra preso nessas determinidades, tornando-se indiferente — a sua única saída é a apreensão do que parece estar “atrás desse ser”, reconhecer que há “ainda uma outra coisa que não o ser mesmo, que esse pano de fundo

²³² “Sem tomar a consciência subjetiva como ponto de partida, a *Lógica*, como se sabe, desenvolve as categorias próprias do pensamento umas a partir das outras em sua objetividade, e ao fazê-lo começa com o conceito de Ser. Esse começo, entretanto, não funda uma *prima philosophia*. O Ser de Hegel é o oposto de um Ser originário. Hegel não credita ao conceito de ser, como um valor primordial, a imediatez, a ilusão de que o Ser é lógica e geneticamente anterior a toda reflexão, a toda divisão entre sujeito e objeto; pelo contrário, ele a erradica. Logo no início da sessão da *Lógica* que tem por título a palavra ‘Ser’, este é definido como o ‘imediato indeterminado’, e precisamente essa imediatez à qual se agarra a ontologia existencial torna-se, para Hegel, que compreendeu a mediatez de todo imediato, uma objeção à dignidade do Ser. É a negatividade do Ser, pura e simplesmente, que motiva o passo dialético que equipara Ser e nada”. *Ibid.*, p. 110.

²³³ Enzy I § 85, trad. p. 174.

constitui a verdade do ser”.²³⁴ Aqui toda a passagem do ser para a essência começa a revelar um sentido específico que só é inteiramente desdobrado com as determinações de reflexão, sentido este que põe a esfera da essência na centralidade do processo lógico.²³⁵ Hegel aparentemente afirma o ser-aí de um “em si” do ser que, tradicionalmente, nomeamos como “essência”.²³⁶ Quando Hegel diz que a verdade do ser é a essência, parece que ele afirma a determinação daquilo que é através de uma natureza que subjaz a este algo e que recebe o nome de “essência”. Ora, veremos no decorrer da análise da *Doutrina da essência* que, como afirma Hegel, esta parte da *Lógica* é uma crítica imanente das categorias que até então protagonizaram a história conceitual da “metafísica e das ciências em geral”.²³⁷ Assim sendo, Hegel abre a *Doutrina da essência* afirmando que a “essência” é a “verdade do ser”, mas isso não significará a afirmação de uma natureza subjacente a cada coisa e que a faz ser o que é em sua verdade.²³⁸

A verdade das coisas não é a sua essência, mas a consonância entre o conceito e a coisa; entre o conteúdo conceitual da coisa e a sua objetividade. A esse respeito, gostaríamos apenas de mencionar que, a nosso ver, a dificuldade em analisar essa parte da lógica recai unicamente na necessidade de acompanhar esse duplo aspecto da crítica imanente: ela significa i) seguir rigorosamente a afirmação *tradicional* das categorias e ii) demonstrar como elas mesmas (e nelas mesmas), portanto internamente, não se sustentam nessa afirmação.²³⁹

²³⁴ WdL II, trad. p. 103.

²³⁵ “De fato, parece entrar em cena com a Lógica da Essência uma forma de pensamento inteiramente outra, fundamentalmente modificada em relação à Lógica do Ser, uma outra dinâmica. Logo no início, quando Hegel fala sobre as formas fundamentais da reflexão enquanto reflexão da essência em si mesma, ele acentua a diferencialidade de ambas as perspectivas. Ele enfatiza que o pensamento agora ocupa uma posição totalmente modificada em relação a seus conteúdos originais. Nisso está implícito que se abre não uma área objetiva e inteiramente nova, mas conteúdos a se pensar que se apresentam de forma nova em um novo modo de ver. Com isto, ele lança ao mesmo tempo um novo olhar sobre o início da Lógica. As determinações de reflexão não apenas dão continuidade à lógica, como também a aprofundam, a saber, no sentido de uma fundamentação que aprofunda. Com isso, a Lógica da Essência esclarece as determinações do ser enquanto determinações de reflexão”. ASMUTH, op. cit., p. 96.

²³⁶ Em Hegel, há uma distinção conceitual entre *Dasein* e *Existenz*. *Dasein* é um conceito trabalhado na *Doutrina do ser*, enquanto *Existenz* surge somente na *Doutrina da essência*. *Existenz* é uma determinação da essência que surge depois que todas as condições dadas para o fundamento da coisa são realizadas, e aí a coisa *existe*. Quando Hegel afirma que a essência deve se dar um ser-aí (*Dasein*), isso significa não a existência (*Existenz*), mas uma determinação de ser algo. Werle traduz *Dasein* como “existência”, *Existenz* também como “existência”, *daseiende* como “existente” e *seiende* como “existente”. Optamos por traduzir *Dasein* como “ser-aí”, *daseiende* como “aí-essente” e *seiende* como essente.

²³⁷ Enzy I § 114, trad. p. 226.

²³⁸ Cf. WdL II, trad. p. 103.

²³⁹ Adorno comenta o seguinte sobre a especificidade do termo “reflexão” em Hegel: “Segundo uma distinção comum ao idealismo pós-kantiano, esse termo cobre o uso finito e limitado do entendimento e, de modo um pouco mais abrangente, a atitude positivista-científica como um todo. Mas ele cobre também, na grande arquitetura da *Ciência da lógica*, as ‘determinações de reflexão’, portanto a reflexão crítica da doutrina objetiva, primeira, quase aristotélica das categorias, que é convencida de seu caráter ilusório e conduzida para o enfático conceito do conceito”. ADORNO, op. cit., p. 206.

Noutras palavras, a crítica dialética de Hegel requer a sensibilidade incomum de assumir a perspectiva tradicionalmente posta — pois, afinal, se ela existe, é porque tem algum fundamento — e de implodi-la através de sua própria história. Trata-se, em uma palavra, de um duplo fio da meada. De um lado, a apresentação da evolução histórica da filosofia e seus conceitos; de outro, como o ânimo interno dessa evolução, o movimento de autocrítica da filosofia. Não é por outro motivo que a perspectiva da filosofia hegeliana seja considerada aquela na qual história e conceito se acham intrinsecamente unidos. Quando Hegel, por exemplo, começa sua investigação com o ser, ele está a um só tempo lidando com o início *histórico* da filosofia — a filosofia pré-socrática, nomeadamente — e seu conteúdo *lógico* — a categoria mais elementar e indiferente.²⁴⁰

A essência surge, pois, como um resultado do movimento do ser. Neste sentido, ela não é uma imediatidade, tampouco autossubsistente e independente. O saber não se contenta com a imediatidade do ser e o “atravessa com o pressuposto” de que há algo além do ser mesmo e que, provavelmente, esse algo é aquilo que o constitui verdadeiramente.²⁴¹ A essência surge como um produto lógico naturalmente posto pelo conhecimento já mediado pelo ser, ou seja, esse conhecimento adquirido não se dá imediatamente pela essência, mas “começa por um outro, pelo ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho de ultrapassar o ser ou, antes, de penetrar no mesmo”.²⁴²

Por meio da *mediação do ser* o saber encontra a essência. É por essa razão que Hegel afirma que “a linguagem conservou no verbo *ser* a essência [*Wesen*] no tempo passado: ‘sido’ [*gewesen*]; pois a essência é o ser passado, mas ser passado atemporal”.²⁴³ Do particípio do verbo “ser” (*Sein*) — “sido” (*Gewesen*) — deriva-se a palavra “essência” (*Wesen*).²⁴⁴ Etimologicamente, para nós, a palavra “essência” vem do latim *essentia*, que significa o “cerne”, ou a “natureza da coisa”, e também sua raiz se encontra no verbo latino *esse*, ser ou existir. A expressão originária da latina *essentia* deriva, por sua vez, do substantivo grego *ousía*. Hegel traduz *ousía* por *Wesen*. A própria *ousía* tem sua raiz no particípio presente do verbo *eimí*, “ser”. Portanto, Hegel afirma a essência como um produto imanente ao próprio ser que o ultrapassa ao mesmo tempo em que o afirma como ser, constituindo-se, por isso, como um “ser passado atemporal”, isto é, sem uma demarcação de tempo que lhe é necessária ou

²⁴⁰ Em nosso estudo, porém, restringimo-nos ao lado propriamente lógico e conceitual da obra hegeliana.

²⁴¹ Cf. WdL II, trad. p. 103.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem, trad. modificada.

²⁴⁴ Werle traduz *gewesen* como “foi”. No entanto, “foi” seria mais especificamente traduzível caso a construção fosse *ist gewesen*, que é o caso gramatical em que se utiliza o particípio na construção do passado perfeito (*Perfekt*) em alemão.

intrínseca, mas que o constitui como “sido” desde sempre. A essência nada mais é que o próprio ser interiorizado. “É somente quando o saber se interioriza a partir do ser imediato, que ele, por meio dessa mediação, encontra a essência”.²⁴⁵ Tradicionalmente, a pura essência, destituída de ser ou dele apartada, é considerada como a “*quintessência de todas as realidades*” (*Inbegriff aller Realitäten*), mas, afirma Hegel, mesmo quando ela é assim determinada, “essas realidades da mesma maneira se submetem à natureza da determinidade e da reflexão que abstrai e essa quintessência se reduz a uma simplicidade vazia”.²⁴⁶ Isso significa que expressar a verdade sob o ponto de vista de um puro ser ou de uma pura essência apenas revela uma consideração abstrata da própria efetividade. A essência, pelo contrário, é reflexão, negatividade:

A negação *exterior*, que é abstração, apenas *afasta* as determinidades do ser daquilo que resta como essência; ela as coloca por assim dizer sempre apenas em um outro lugar e as deixa como essentes assim como são. A essência, porém, não é desse modo nem *em si* nem *para si mesma*; ela é *por meio de um outro*, a reflexão exterior, abstrativa; e é *para um outro*, a saber, para a abstração e em geral para o essente que fica diante dela. Em sua determinação, por conseguinte, ela é a falta de determinação em si mesma morta e vazia.²⁴⁷

“A essência provém do ser; ela não é nessa medida em si e para si, mas um *resultado* daquele movimento”.²⁴⁸ O que resta então do ser? Uma aparência.²⁴⁹ Um lado inessencial e aparente que imprime à essência um resquício do ser. Essa aparência é apenas a própria posição [*setzen*] da essência, pois a essência “é em si e para si mesma ser suprassumido [*aufgehobene Sein*]”.²⁵⁰ O que parece se opor à essência é apenas uma aparência. Ela precisa se pôr de algum modo, determinar-se, pois ela não é um ser dado e imediato, mas surge como

²⁴⁵ WdL II, trad. Modificada, p. 103.

²⁴⁶ Ibid., trad. p. 104.

²⁴⁷ Idem, trad. modificada.

²⁴⁸ Ibid., trad. p. 109.

²⁴⁹ Como mencionamos na nota 91 traduziremos *Schein* por “aparência” e “ilusão” optando por demarcar o duplo sentido que entendemos que Hegel pretende dar ao termo. Predominantemente, usaremos o termo “aparência”, mas também empregaremos “ilusão” para explicitar a crítica que Hegel realiza ao ceticismo e ao idealismo. Podemos afirmar que, para Hegel, além de *Schein* possuir uma conotação positiva — e não negativa, como em Kant —, ela também significa mais um traço da objetividade do que da subjetividade. Para Kant, a razão humana produz ilusões porque quer ir além do que lhe é determinado pelo entendimento, ela pretende dar validade objetiva ao que é uma mera expressão da subjetividade, expressão de um anseio subjetivo inevitável. Também por isso, em Kant, preferimos manter a tradução de *Schein* por “ilusão”. A aparência é, para Hegel, objetiva, ela está no mundo e não somente na nossa razão. Quando usamos o termo “ilusão”, em Hegel, aludimos à maneira pela qual o ceticismo e o idealismo consideraram a *Schein*. Assim, a utilização dos termos se esclarecerá conforme se avança na argumentação. Cf. nota 91, p. 29.

²⁵⁰ WdL II, trad. modificada p. 109.

um ser-aí inessencial, aparentemente em oposição ao ser. Como ser suprassumido, a essência é também a negação da esfera do ser e, portanto, “igualdade simples consigo mesma”.²⁵¹ A essência, conforme seu surgimento lógico, precisa lidar com dois aspectos que são caracterizados como remanescentes do ser: o inessencial e a aparência. Isso acontece porque a essência aparece como uma essência *imediata*, um ser outro que difere do próprio ser. É como se existisse o ser, de um lado, e a essência, de outro, ambos representados como dois seres imediatos um oposto ao outro.

Hegel segue aqui o raciocínio que justifica o ser-aí tanto do ser como da essência: é como se cada um fosse um outro do outro, isto é, o ser como o outro da essência e a essência como o outro do ser, “pois *cada um tem um ser, uma imediatidade*, que são indiferentes um diante do outro, e ambos se encontram, segundo esse ser, tendo um valor idêntico”.²⁵² Essa maneira de conceber a essência produz o seguinte impasse: o ser aparece como oposto à essência, então como um ser inessencial, e “na medida em que o ser se relaciona com a essência apenas em geral como sendo um outro, a essência não é propriamente essência, mas apenas um ser-aí determinado de outra maneira, o *essencial*”.²⁵³ Ora, essa diferença entre um ser que é inessencial e um ser que é essencial reforça a ideia de que há um ser-aí como a essência, “uma vez que a essência, tal como é inicialmente, é determinada como ser-aí imediato e, com isso, apenas como *outro* contra o ser”.²⁵⁴

Percebemos, então, como a essência assim tomada justifica a ideia de uma esfera do ser-aí que distingue rigidamente a essencialidade das coisas e a sua inessencialidade. O ser, ou o inessencial, seria apenas um produto posterior de uma dada essencialidade que subjaz a esse ser-aí posto ele mesmo como fundamento daquilo que é essencial. Essa é a posição da metafísica racional pré-kantiana. “Considerada mais atentamente, a essência se torna apenas um essencial contra um inessencial pelo fato de que a essência é apenas tomada como ser suprassumido ou ser-aí”.²⁵⁵ Porém, a essência não é apenas essa imediatidade. Essa é a maneira como ela inicialmente *aparece*. Se se depende de um terceiro elemento — o *outro* — para relacionar ser e essência, perde-se o próprio critério para distinguir o que é essencial e inessencial no ser-aí; ou melhor, criam-se dois momentos artificiais e unilaterais do ser-aí. O essencial e o inessencial aparecem, assim, como estando fora de lugar na determinação da essência, pois na determinação da essência o essencial e o inessencial devem ser relacionados.

²⁵¹ Ibid., trad. p. 113.

²⁵² Ibid., trad. p. 114.

²⁵³ Idem, trad. modificada.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Idem.

O problema da posição da metafísica pré-kantiana é afirmar um essencial contra um inessencial, como se houvesse duas espécies de ser-aí, de algo determinado como a natureza e de algo como a aparência.

Uma vez que em um ser-aí são distinguidos um do outro um *essencial* e um *inessencial*, então essa diferença é um pôr exterior, uma separação (que não concerne ao ser-aí mesmo) de uma parte da mesma em relação à outra parte da mesma — uma separação que recai em um *terceiro*. Por isso, fica indeterminado o que pertence ao essencial e ao inessencial. É qualquer perspectiva e consideração exterior que a faz e que, portanto, vê o mesmo conteúdo ora como essencial ora como inessencial.²⁵⁶

Hegel critica essa posição afirmando a essência como “a negatividade absoluta do ser”. A essência *é*, ou seja, “ela é o ser mesmo, mas não apenas determinado como um *outro*”, como um ser-aí inessencial.²⁵⁷ Antes, ela é “o ser que se suprassumiu tanto como ser imediato como também como negação imediata” da esfera do ser, “como negação que está acometida de um ser outro”.²⁵⁸ No entanto, se a essência é o ser, não é um ser-aí imediato. Logo, nem o ser, tampouco o ser-aí, se constituem como um outro da essência. “O imediato ainda distinto da essência não é meramente um ser-aí inessencial [*unwesentliches Dasein*], mas o imediato *em si e para si* nulo; ele é apenas uma *não-essência* [*Unwesen*], a *aparência* [*Schein*]”.²⁵⁹

Pode-se dizer que todo o ser é mediatizado pela essência, e esta não é um outro do ser, mas é o ser mesmo. Contudo, a essência não possui um ser-aí diferente do ser, mas o *atravessa* por meio da sua própria determinação como essência; ou seja, ela não é algo independente do ser. Nesse sentido, o mero ser é considerado uma ilusão, e a determinação imediata das coisas é uma aparência.²⁶⁰ Vejamos como isso se dá, pois esse passo é um pouco

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ WdL II, trad. modificada pp. 114-15

²⁶⁰ “O conceito de essência surge na *Lógica* com o resultado da *Lógica do Ser* de que o ser é ‘aparência’. O estar-suspenso da imediatez do ser, sua ‘nulidade’, é a tese fundamental na qual se baseiam todas as categorias da lógica da essência. Consequentemente, o conceito de aparência é central nos primeiros passos da *Lógica da Essência*. Como se sabe, Hegel explicita esse conceito através do conceito de negação — o que é aparência, é caracterizado por negatividade, mas não no sentido de que é negação de algo outro, mas de que é *intrinsecamente* negativo. Não-ser-verdadeiro é o que fundamentalmente caracteriza a aparência. Por isso, Hegel fala aqui — em contraste com a negação na esfera do ser — da ‘negatividade pura’, que ‘não tem nada fora de si que ela negue’. Em outras palavras hegelianas: no conceito de aparência, ‘imediatez’ (ser-igual-a-si-mesmo) e ‘negatividade’ são indistinguíveis”. KLOTZ, C. A superação da relação externa entre o pensamento e seu conteúdo na *Lógica da Essência*. In: *GT Hegel*, ANPOF, 2012. Disponível em: <<http://hegelbrasil.org/gthege/index.html>>. Acesso em: 07 março 2016.

complicado. Afirmamos que a essência é o ser, mas como a essência é o ser e, ao mesmo tempo, o ser suprassumido? Pois deveríamos então afirmar um ser-aí da essência, ou seja, uma vivência separada do ser. Ela teria assim uma determinação exterior ao ser, mas, se assim fosse, a essência teria a determinação de um “em si” e, além disso, seria algo totalmente imediato, dado, indiferente do ser. Produzir-se-ia, pois, uma dicotomia entre ser e essência. O ser não seria mediado por nenhuma essência, e a essência não seria, mutuamente, mediada por nenhum ser. Porém, segundo Hegel, a essência *provém* do ser; se ela provém do ser, ela não pode ser responsável por determinar o que o ser é como se se tratasse de um pressuposto ou natureza subjacente. Hegel afirma então que o próprio ser é aparência, que aquilo que a ilusão é “consiste unicamente no ser suprassumido do ser, em sua nulidade [*Nichtigkeit*]; essa nulidade o ser tem na essência e a aparência não é fora de sua nulidade, fora da essência. Ela é o negativo posto como negativo”.²⁶¹

O ser é aparência porque ele é tomado como sendo não mais um ser “em si”, mas como um ser suprassumido, mediado. Para Hegel, no entanto, o ser é considerado aparência, uma ilusão, quando se afirma a essência como a verdade do ser. O nome desse movimento conceitual é “nulidade”. A nulidade do ser na esfera da essência é a aparência que, por sua vez, consiste na própria natureza negativa da essência.²⁶² A aparência possibilita à essência sua *posição*, pois nesse movimento o ser é aparentemente anulado. Entretanto, a aparência também “é todo o resto que ainda sobrou da esfera do ser”.²⁶³ Ou seja, em vez de ser um ser-aí inessencial e imediato da essência, a aparência, caracterizada como não-essência (*Unwesen*), é a própria imediatidade que ainda resta da esfera do ser. Isso significa que a aparência é um elemento de mediação entre o ser e a essência. Ela afirma um não-ser-aí (*Nichtdasein*) imediato que é próprio da determinidade do ser e que “apenas na relação com um outro, em seu não-ser-aí, tem ser-aí, o não-autossubsistente [*Unselbständige*] que é apenas em sua negação”.²⁶⁴

Ao contrário do que poderia afirmar Kant, a aparência é “apenas a determinidade pura da *imediatidade*; ela é como a imediatidade *refletida*, isto é, é apenas *por meio* de sua

²⁶¹ WdL II, trad. modificada, p. 115.

²⁶² “Primeiramente, ele [Hegel] constata que a nulidade da aparência não é outra coisa senão a própria negatividade da essência, porque ela tem nessa seu fundamento. Porém, como negatividade absoluta, a essência é também a igualdade consigo mesma, já que a negação se relaciona meramente a si mesma. A essência é, mesmo assim, a imediatidade pela qual o ser se conservou na essência. Essa imediatidade como caráter da negatividade absoluta é, ao mesmo tempo, a imediatidade refletida pela qual a aparência estava determinada contra a essência. Ela é o ser como momento criticado na essência”. IBER, C. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I. In: *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 60-68, jan-jun, 2015; p. 62.

²⁶³ WdL II, trad. p. 115.

²⁶⁴ Idem.

negação” — de sua ausência de ser-aí — “e que diante de sua *mediação* nada é senão a determinação vazia da imediatidade do não-ser-aí”.²⁶⁵ Dito de outro modo, a aparência é um produto da passagem do ser para a essência, ela é uma imediatidade que realiza a mediação entre a esfera do ser e a esfera da essência. Ou, esquematicamente, a aparência é a própria ilusão de que há algo que possa se denominar “ilusão” no sentido kantiano. Tradicionalmente, ela é vista ou como uma propriedade das coisas (metafísica racional) ou uma propriedade do sujeito (filosofia transcendental). Ora a ilusão é objetiva, ora é subjetiva. Hegel, pelo contrário, procurou desenvolver um conceito lógico-ontológico de aparência: ela está nas coisas na medida em que não está — a aparência é o seu próprio não-ser-aí do ser; ou seja, o que aparece do ser, mas não é o ser mesmo.²⁶⁶ A ideia é apresentar um conceito de aparência que seja responsável pela dissolução da própria ideia de aparência e pelo *aparecimento* da essência: como Hegel afirma no preâmbulo ao primeiro capítulo da *Doutrina da essência*: “o aparecer [*das Scheinen*] da essência nela mesma é a *reflexão*”.²⁶⁷ Essa concepção do aparecimento da essência se explicita na crítica que Hegel faz ao ceticismo e ao idealismo. Ele afirma o seguinte:

Assim, a *aparência* é o fenômeno [*Phänomen*] do *ceticismo* ou também o fenômeno [*Erscheinung*] do idealismo, é uma tal *imediatidade* que não é algo ou coisa, em geral nem um ser indiferente, que seria fora de sua determinidade e relação com o sujeito. O ceticismo não se permite dizer “é”; o idealismo mais recente não se permitia reconhecer os conhecimentos como um saber da coisa-em-si; aquela aparência não deveria em geral ter uma base de um ser, nesse conhecimento não deveria entrar a coisa-em-si. Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo permitiu determinações múltiplas de sua aparência, ou antes, sua aparência tinha como conteúdo toda a múltipla riqueza do mundo. Da mesma

²⁶⁵ Idem, trad. modificada.

²⁶⁶ Para Longuenesse, por exemplo, o inessencial ou a aparência como resquícios do ser aponta para a insatisfação do conhecimento com a mera consideração imediata das coisas. O conhecimento quer ir além do imediato. “A razão de que o ser seja, desde este momento, apresentado como o inessencial ou como aparência é que ele é agora confrontado pela demanda de um conhecimento que não é mais imediato, mas capaz de dar conta de suas próprias determinações e sua gênese — capaz, portanto, de ‘mantê-las juntas’ (*festhalten*). Agora, considerar essas determinações é compreender que elas são não simplesmente dadas, mas são sempre o produto da espontaneidade do pensamento capaz da constituição de si mesmo num sistema, isto é, capaz de unificar suas próprias determinações. É por isso que o surgimento da essência é marcado por termos contraditórios que expressam o confronto entre o movimento de autodeterminação do pensamento e as determinações que ele ‘acha’ antes dele mesmo, ou ainda *nele* mesmo, como uma multiplicidade não-unificada. Por exemplo: essencial/inessencial, essência/aparência, conteúdo/forma, essência/forma (na Seção 1 da Doutrina da essência, ‘A essência como reflexão nela mesma’); coisa/propriedades, coisa em si/existência, lei/fenômeno, todo/parte, força/exteriorização, interior/exterior (na Seção 2, ‘Fenômeno’); absoluto/modos de absoluto (na Seção 3, ‘Atualidade’). LONGUENESSE, op. cit., p. 40.

²⁶⁷ WdL II, trad. p. 113.

maneira o fenômeno do idealismo compreende em si toda a amplitude dessas determinidades múltiplas. Aquela aparência e esse fenômeno são assim *imediatamente* determinados de modo múltiplo. Pode ser então que não exista na base desse conteúdo nenhum ser, nenhuma coisa ou coisa-em-si; para si mesmo o conteúdo permanece como ele é; ele apenas foi traduzido do ser para a aparência, de modo que a aparência no interior de si mesma tem aquelas determinidades múltiplas, que são determinidades reciprocamente imediatas, essentes [*seiende*], outras entre si. A aparência é, portanto, ela mesma um determinado *imediato*. Ela pode ter esse ou aquele conteúdo; mas aquele que ela tem não é posto por meio dela, e sim ela o possui de modo imediato.²⁶⁸

Em busca de esclarecer sua posição, Hegel nos fornece exemplos que elucidam o procedimento das filosofias idealistas, que, para ele, procuraram formular uma alternativa ao ceticismo, mas sem muito sucesso. Ele afirma que “o idealismo leibniziano ou kantiano ou fichtiano, bem como outras formas dele, ultrapassou tão pouco quanto o ceticismo o ser como determinidade, essa imediatidade”.²⁶⁹ O ceticismo manteve a imediatidade afirmando um conteúdo dado por uma aparência, mas a aparência ela mesma, apesar de não calcada em nenhum ser, era o aspecto imediato da coisa. A mônada de Leibniz, o fenômeno de Kant e o *Anstoß* (ato impulsionador) de Fichte são também considerados como instanciações imediatas do ser para Hegel. A mônada, ele afirma, desenvolve suas representações internamente, mas como ela não é a “força criadora e unificadora” das representações, elas apenas “lhe surgem como sopros; elas são indiferentes, imediatas umas diante das outras e assim diante da mônada mesma”.²⁷⁰ O fenômeno em Kant, por sua vez, “é um conteúdo dado da percepção; o conteúdo pressupõe afecções, determinações do sujeito, que entre si mesmas e diante dele são imediatas”.²⁷¹ Mais do que isso, pois, o interessante é observar que, para Hegel, o fenômeno em Kant é mais *Schein* (aparência) do que *Erscheinung* (fenômeno).²⁷² Se ele fosse fenômeno mesmo, fenômeno da razão, ele seria o produto de um processo que passa necessariamente pela aparência das coisas, mas ele é uma consideração imediata delas — as coisas são na medida em que aparecem para nós, como Kant afirma.

No fim das contas, tanto o fenômeno como a aparência seriam meras representações, enquanto, para Hegel, elas são determinações objetivas da própria essência. Fichte, por sua

²⁶⁸ Ibid., trad. modificada, pp. 115-16.

²⁶⁹ Ibid., trad. modificada, p. 116.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Essa é uma observação de Inwood, conforme mencionado acima. Cf. INWOOD, *ibid.*, pp. 48-9.

vez, baseia o ato impulsionador (o não-eu) de sua filosofia no próprio eu, o que, para Hegel, consiste em ser uma determinação que o próprio eu na sua imediatidade se dá em busca de sua exteriorização. Porque o eu, como que partindo de seu próprio imediato, se dá a sua determinação.²⁷³ O ceticismo e o idealismo não conseguiram ir além da imediatidade do ser, reduziram a aparência a um “pressuposto imediato, um lado independente contra a essência”.²⁷⁴ Mas a própria aparência é a imediatidade do que não é o ser, afinal, no que consiste o ser da aparência senão no ser suprassumido do ser, nessa nulidade? Ela é, por fim, uma determinidade da própria essência e, por isso mesmo, está nela suprassumida. “O ser é não ser na essência. Sua *nulidade* em si é a *natureza negativa da essência mesma*. A imediatidade ou a indiferença, porém, que esse não ser contém, é o próprio ser em si absoluto da essência”.²⁷⁵

Dois momentos compõem a aparência: essa imediatidade e a negatividade dessa imediatidade que é dada pela nulidade da aparência. Os momentos da aparência são, igualmente, os momentos da essência: Hegel conclui que não há “uma aparência do ser *na* essência ou uma aparência da essência *no* ser; a aparência na essência não é a aparência de um outro, mas ela é *a aparência em si, a aparência da essência mesma*”.²⁷⁶ É nesse movimento da aparência que a própria essência aparece, pois a aparência é a forma imediata da essência, é como ela está dada na determinidade do ser. “Aquilo pelo qual a essência tem uma aparência se deve ao fato de ser determinada em si e, desse modo, ser distinta de sua unidade absoluta”.²⁷⁷ Isto é, quando a essência é tomada como uma ilusão — como no caso kantiano da coisa-em-si —, ela aparece assim porque é considerada na sua concepção tradicional, a saber, de significar o cerne ou a natureza do ser; ou seja, quando é determinada *em si* — na determinidade do ser.

Mas essa determinidade é do mesmo modo pura e simplesmente nela mesma suprassumida. Pois a essência é o autossustentado, ela é como se mediando a si mesma por meio de sua negação, a qual ela mesma é; portanto, ela é a unidade idêntica da negatividade absoluta e da imediatidade. — A negatividade é a negatividade em si; ela é sua relação consigo mesma, assim ela é em si imediatidade; mas ela é relação negativa consigo mesma, um negar rechaçador de si mesma, assim a imediatidade em si essente é o negativo ou o determinado contra

²⁷³ Cf. WdL II, trad. p. 116.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Ibid., trad. p. 117.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ Idem.

ela. Mas essa determinidade é ela mesma a negatividade absoluta e esse determinar, que imediatamente como determinar é o superar de si mesmo, é retorno em si.²⁷⁸

A essência não deve ser tomada como uma determinidade da imediatidade, caso contrário ela seria como um “em si”, mas ela é *negatividade absoluta*. Ou seja, o negativo da negação do ser. Portanto, tanto a ideia de imediatidade como a de negatividade devem ser consideradas no desenvolvimento categorial da essência. Mas essas duas categorias só surgem com a aparência: ela desempenha esse papel de determinação de uma esfera para a outra, ou seja, é “o negativo que tem um ser, mas em um outro, em sua negação”.²⁷⁹ Isso significa uma negatividade que se relaciona consigo mesma, isto é, uma negatividade absoluta. Nesse movimento, a aparência dá lugar à essência; a própria essência pode agora *aparecer*:

A determinidade, portanto, que é a aparência na essência, é determinidade infinita; ela é apenas o negativo que *se une consigo* mesmo; assim ela é determinidade que como tal é a autossustentação [*Selbständigkeit*] e não é determinada. — Inversamente, a autossustentação como a *imediatidade* que se relaciona consigo mesma é do mesmo modo pura e simplesmente determinidade e momento e apenas negatividade que se relaciona consigo mesma. — Essa negatividade, que é idêntica à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade, é a *essência*. A aparência é, portanto, a essência mesma, mas a essência em uma determinidade, porém, de tal modo que é apenas um momento, e a *essência* é o aparecer de si em si mesmo.²⁸⁰

Concluindo essa posição da essência, Hegel afirma que na esfera do ser há a transição do ser — imediato — para o nada — também um imediato dado; o resultado dessa transição e sua verdade é o devir. Mas na esfera da essência os conceitos não são imediatos e não transitam um ao outro. Como explicar então o surgimento da própria essência? Isso só é possível através do ser: “encontram-se primeiramente frente à frente a essência e o inessencial”, aquele ser em oposição à essência, “a seguir, a essência e a aparência — o inessencial e a aparência como restos do ser”.²⁸¹ Mas todo esse surgimento complexo da essência se resume ao fato de que ela foi, inicialmente, tomada como uma “*essência imediata*,

²⁷⁸ Ibid., trad. p. 117.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Ibid., trad. p. 118.

²⁸¹ Idem.

não como é em si, a saber, não como a imediatidade que, como pura mediação ou negatividade absoluta, é imediatidade”.²⁸² Todo esse movimento é o resultado de uma crítica imanente da categoria de essência tradicionalmente considerada como uma imediatidade, como um “em si”.²⁸³ A imediatidade que é primeiramente considerada como a imediatidade da essência é demonstrada como a mera *determinidade* da imediatidade. Logo se descobre que para superar essa determinidade da essência é necessário o ensinamento de que “o inessencial é apenas aparência e que a essência antes contém a aparência em si mesma, como o movimento infinito em si”, impulso próprio da negatividade da essência.²⁸⁴ A essência, no momento da aparência, “determina sua imediatidade como a negatividade e a sua negatividade como a imediatidade e, assim, é a aparência de si em si mesma”.²⁸⁵ Ou seja, é imanente à essência a própria aparência sobre seu aspecto imediato e inessencial — o ser. “A essência nesse seu movimento de si é a *reflexão*”,²⁸⁶ isto é, o automovimento da essência, sua posição, é uma determinação da própria reflexão.

Segundo Iber, quando Hegel “conceitualiza a própria essência como reflexão, ele desontologiza o conceito de essência e dessubjetiva o conceito de reflexão”.²⁸⁷ Nesse sentido, a essência, na concepção hegeliana, parece ser destituída daquele significado estático da metafísica racional que a determina como o “em si” de algo. Se, por um lado, Hegel critica a ideia ontológica de essência, aquela que a afirma como a natureza real de algo em detrimento do ser de determinidades exteriores da esfera do ser, por outro lado ele incorpora a reflexão à necessidade lógica da própria essência, promovendo uma mudança radical das duas categorias mediante a relação entre elas. Quando Hegel afirma que o automovimento da essência é a reflexão, parece-nos que com isso ele gostaria de formular uma concepção que rompe tanto com a unilateralidade da coisa-em-si como com a unilateralidade da subjetividade das

²⁸² Idem.

²⁸³ Segundo a interpretação de Iber, “nas categorias lógicas do ser, a mediação pensada no conceito de reflexão é apenas *em si*, ainda não *posta*. Somente na lógica da essência a própria reflexão do conceito enquanto reflexão é tematizada. Ora, a ‘reflexão em geral’ tornada tema não tem de modo nenhum ‘sentido lógico-ontológico’ e significado ‘substancial’, como Walter Jaeschke entende. Pelo contrário: somente após a suprassunção de todas as relações positivas da determinidade das categorias ontológicas do ser na negatividade absoluta da essência é que a reflexão se põe em evidência para si. O conceito específico de reflexão hegeliano se constitui, portanto, nos moldes de um conceito de negatividade ontológico-crítico”. IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., p. 12. A nosso ver, o sentido “lógico-ontológico” da reflexão especulativa só pode ser garantido através da passagem pela crítica às formas ontológicas do ser, ou seja, através de um “conceito de negatividade ontológico-crítico”.

²⁸⁴ WdL II, trad. p. 118.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., p. 20.

filosofias da reflexão.²⁸⁸ A filosofia careceria dessa relação entre essência e reflexão, pois, se forem separadas uma da outra, ou se seguem filosofias metafísicas, ou o empirismo e o ceticismo, ou mesmo a aceção de que a filosofia é um produto da subjetividade, de que o sujeito é a única referência possível e última — idealismo que, para Hegel, pode ser caracterizado como “filosofia da reflexão da subjetividade” e cujos representantes maiores são, para ele, Kant, Jacobi e Fichte.²⁸⁹ Parece que o caminho que Hegel já vislumbrara em 1801, na *Diferença*, ao tematizar a reflexão como reflexão da razão e não do entendimento, ganha um conteúdo muito mais desenvolvido através do movimento da essência. Afinal, como lembra Longuenesse, “a questão da ‘essência’ das coisas é a questão metafísica *por excelência*”.²⁹⁰

Já que passamos pela análise do ponto de partida da lógica da reflexão, podemos sintetizar o começo da *Doutrina da essência* em três passos:

- 1) A essência não deve ser tomada como uma essência que é imediatamente em si e para si — determinidade da imediatidade;
- 2) A essência, na verdade, é imediatidade como “pura mediação” ou “negatividade absoluta”, ou seja, como imediatidade proveniente do ser;
- 3) Mediante a aparência, a essência *determina* sua imediatidade como negatividade e a sua negatividade como imediatidade, o que explica a essência como a aparência de si em si mesma.

Nesses três momentos do automovimento da essência se mostra como e por que a essência chega a ser, especificamente, reflexão. Agora iremos analisar a essência nesta sua determinação.

2.2 A reflexão: o aparecimento da essência nela mesma

Henrich e Longuenesse afirmam que a noção de reflexão que Hegel desenvolve na *Doutrina da essência* é o mais importante aspecto da caracterização do método da filosofia

²⁸⁸ “A reflexão é agora uma parte inteiramente sistemática e imanente da metafísica absoluta de Hegel e não mais uma forma exterior, que deve ser superada, pertencente a um desenvolvimento da filosofia clássica alemã”. ASMUTH, op. cit., p. 104.

²⁸⁹ Unilateralidade que é o resultado da cisão entre entendimento e razão: “é exatamente por meio de sua fuga diante do finito e da fixidez da subjetividade que o belo se torna para a subjetividade coisas em geral; o bosque, troncos de madeira; as imagens, coisas que têm olhos e não veem, ouvidos e não ouvem; *se os ideais não podem ser tomados na realidade completamente inteligível como blocos de madeira e pedras, tornam-se ficções, e cada referência a eles aparece como jogo destituído de essência, como dependência de objetos e como superstição*”. GuW, trad. p. 22, grifo nosso.

²⁹⁰ LONGUENESSE, op. cit., p. 6.

especulativa.²⁹¹ Aqui, a reflexão é apresentada com uma determinação totalmente radical: a reflexão como reflexão absoluta. O que a caracteriza como “reflexão pura absoluta” é seu movimento que surge do nada e que se encaminha para o nada, numa contínua autodeterminação da essência.²⁹² Segundo Iber, “a ‘reflexão’ fica no centro da *Ciência da lógica*, porque ela, como movimento do nada para nada, apresenta a função central do sistema das categorias. Ela é a forma pura do movimento do pensar como tal”.²⁹³ Para ele, “na lógica da reflexão é tematizado [...] o modo de movimento da reflexão como tal e, com isso, a conexão global da lógica”.²⁹⁴ Logo, “a reflexão é a constituição sistemática das determinações do pensamento enquanto determinações do pensamento”; ela é, portanto, “o movimento da passagem das determinações do pensamento uma na outra e, por fim, a produção da conexão sistemática entre elas”.²⁹⁵ Hegel denomina a estrutura lógica da reflexão como negatividade autorrelacionante. Esse movimento possui três momentos: o primeiro é i) a reflexão ponente (*setzende Reflexion*); posto o pressuposto, é ii) reflexão exterior (*äußere Reflexion*); e, por fim, ao superar esse pressuposto ela se torna iii) reflexão determinante (*bestimmende Reflexion*). Acompanharemos de perto cada passo que compõe a reflexão absoluta e que prepara as essencialidades da essência.

Segundo Hegel, a reflexão é, na maior parte das vezes, considerada *subjetivamente* como “o momento da faculdade de julgar, que ultrapassa uma representação dada de modo imediato e procura para ela determinações universais ou as compara com ela”.²⁹⁶ Hegel pretende desconstruir o sentido subjetivo que é dado à reflexão, sentido este que Kant claramente expressara na KrV:

A reflexão (reflexio) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes formas do

²⁹¹ Dando ênfase ao papel da reflexão, Henrich, por exemplo, nomeia a *Doutrina da essência* como “lógica da reflexão”. Cf. HENRICH, *Hegel im Kontext*, op. cit., pp. 73-74. Longuenesse, reiterando Henrich, afirma que a lógica como um todo deve suas relações conceituais à lógica da reflexão, pois somente através dela são explicitadas as relações que serão essenciais ao pensamento objetivo. Cf. LONGUENESSE, op. cit., pp. 30-31.

²⁹² Cf. WdL II, trad. p. 119.

²⁹³ IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., p. 12.

²⁹⁴ Idem.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ WdL II, trad. p. 124.

conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas.²⁹⁷

Além desse sentido de reflexão da consciência, Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, também afirma dois tipos opostos da faculdade de julgar, que, por sua vez, é considerada como a faculdade de pensar o particular subsumido ao universal: a faculdade de julgar *reflexionante* — particular dado — e a faculdade de julgar *determinante* — universal dado. Hegel nos explica o juízo reflexionante e o juízo determinante da seguinte maneira:

*Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então a faculdade de julgar, que subsume o particular sob o universal, é determinante. Mas quando apenas o particular está dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente reflexionante.*²⁹⁸

Para Hegel, a reflexão em Kant é “igualmente a ultrapassagem por sobre um imediato para o universal”, isto é, do múltiplo dado para o conceito.²⁹⁹ “O imediato ora se torna determinado como particular primeiramente por meio dessa relação do particular com seu universal”³⁰⁰, ou seja, o imediato determinado se torna um singular ou um ente imediato. “Ora, porém, aquilo que é relacionado, seu universal, sua regra, princípio, lei, é em geral o em si mesmo refletido, o que se relaciona consigo mesmo, a essência ou o essencial”.³⁰¹ Para Hegel, essa maneira de conceber a reflexão é imprópria, pois não se considera a “reflexão absoluta”, ou a reflexão propriamente racional.³⁰²

Tradicionalmente, ora a reflexão é tomada como reflexão *da consciência*, ora como reflexão *do entendimento*, que, apesar de ser mais bem determinada frente à mera consciência — por ter como suas determinações o particular e o universal —, ainda significa uma reflexão que não possui uma determinação imanente. Pelo contrário, a reflexão do entendimento

²⁹⁷ KrV, A 260, B 316, trad. p. 274, grifo nosso.

²⁹⁸ WdL II, trad. p. 124.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem.

³⁰² Como nota Iber, “a ‘reflexão absoluta’ é um movimento destituído de substrato e não precisa de nenhum sujeito subjacente tal como na metafísica tradicional e na filosofia transcendental. O movimento em si oposto da reflexão, que se inicia na lógica do ser e chega à apresentação na lógica da essência, é, portanto, longe de ser um Eu absoluto de feição fichteano, o movimento que ‘dissolve o sujeito na conexão das determinações do pensamento’ e constitui-se, com isso, antes de tudo como sujeito. A pressuposição de um sujeito absoluto como condição de constituição de todo o movimento na metafísica tradicional e da filosofia transcendental é desmascarada como aparência”. IBER, *ibid.*, op. cit., p. 15.

apenas “se relaciona com o imediato como com algo dado”.³⁰³ Veremos mais à frente que esse tipo de reflexão é, para Hegel, o momento exterior da reflexão. Ele, porém, é um momento da reflexão absoluta: “pois o universal, o princípio ou a regra e o conceito, para o qual ela prossegue em seu determinar” — subjetivo —, “vale como a essência daquele imediato, do qual se iniciou, assim como esse imediato vale como um nulo e o retorno do nulo”.³⁰⁴ Isso significa que a reflexão subjetiva afirma o universal através de um particular imediato e a ele retorna, mas sob a determinação de um universal. Isso ocorre porque, em geral, a reflexão exterior trabalha com leis do pensamento.

Quando a reflexão determina algo sobre o imediato, ela primeiro põe esse imediato segundo o que se considera ser o seu ser verídico, ou a sua essência. Conseqüentemente, “aquilo que a reflexão” faz no imediato “e as determinações que dela provêm não valem como algo exterior àquele imediato, e sim como seu ser autêntico”.³⁰⁵ Este movimento é um momento da reflexão absoluta da essência. A reflexão do entendimento afirma o imediato como o ser autêntico da coisa; logo, afirma uma essência do imediato através da determinação universal desse imediato. Hegel afirma que a reflexão absoluta também pode ser considerada como uma “reflexão em geral”.³⁰⁶ Ele identifica três formas de reflexão que poderiam ser identificadas na história da filosofia: a reflexão exterior (*äußerliche Reflexion*) — essa forma subjetiva de tratar o conteúdo imediato e assim determiná-lo; a reflexão em geral (*Reflexion überhaupt*) — a reflexão como mediação, a relação geral entre sujeito e objeto do conhecimento; e a reflexão pensante (*denkende Reflexion*). A reflexão pensante nada mais é que a consideração igualmente subjetiva do imediato, mas cujo conteúdo está dado exteriormente e não é determinado através do sujeito como no caso da exterior. Então

também a reflexão pensante, na medida em que se comporta como reflexão exterior, parte pura e simplesmente de um imediato dado, a ela estranho e se considera a si como um atuar meramente formal, que recebe o conteúdo e a matéria do exterior e é para si mesma apenas o movimento condicionado por esses.³⁰⁷

³⁰³ WdL II, trad. p. 125. “Tradicionalmente conceitualiza-se a reflexão como atividade da consciência, do entendimento reflexionante ou como atividade mental de um sujeito pressuposto. O conceito de reflexão de Hegel, pelo contrário, não coincide nem com a reflexão da consciência nem com a do entendimento. Sua apresentação pertence ao conceito de reflexão como tal”. IBER, *ibid.*, op. cit., p. 10.

³⁰⁴ WdL II, trad. modificada, p. 125.

³⁰⁵ *Idem.*

³⁰⁶ “Mas aqui não se trata nem da reflexão da consciência nem da reflexão mais determinada do entendimento, que tem o particular e o universal como suas determinações, e sim da reflexão em geral”. *Ibid.*, trad. p. 124.

³⁰⁷ *Ibid.*, trad. modificada, p. 125.

Logo, a reflexão pensante é caracterizada como aquela que fixa o universal abstraindo de todo o conteúdo determinado. Todas suas derivações seriam um produto desse universal abstrato que rege a maneira pela qual se determina os conteúdos. Conseqüentemente, a determinação mesma dos objetos, sempre distinta e parte de um conteúdo específico que encerra a própria coisa, seria o produto de um universal dado, também imediato.

Pode-se esquematizar a maneira como Hegel elabora a noção de reflexão absoluta da essência do seguinte modo. Como mencionamos, ela é composta de três momentos: reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante. Ela parte, portanto, do nulo, isto é, do ser destituído de essência (*Wesenlose*) que é a aparência — ou a não-essência (*Unwesen*) — e prossegue para o nada em seu movimento reflexionante (automovimento da essência). O ser da reflexão ponente é o ser-posto (*Gesetztsein*): a imediatidade (da aparência) que se supera a partir de si mesma (de sua negatividade) e é, assim, o ser-aí na essência. O ser da reflexão exterior é o ser imediato, do qual ela parte em busca de determiná-lo. A reflexão determinante, por sua vez, é a unidade entre o ser-posto e o ser-pressuposto da reflexão exterior (que é o ser imediato pressuposto). Por fim, veremos em que medida o ser-posto é a própria determinação da reflexão.³⁰⁸

2.2.1 A reflexão ponente

O primeiro momento da reflexão é o seu pôr. Ao mesmo tempo em que a reflexão é posta, ela é pressuposta, então a posição (*Setzung*) e a pressuposição (*Voraussetzung*), momentos próprios da reflexão, são obtidos nesse movimento da reflexão ponente. “Inicialmente a reflexão é o movimento do nada para o nada, ou seja, a negação que se une consigo mesma”, pois, como vimos, a aparência é esse não-ser que só é ser através de sua própria negação como ser, noutras palavras, como essência — negação *como* negação.³⁰⁹ “Esse unir consigo é em geral igualdade simples consigo, a imediatidade” — negatividade e

³⁰⁸ “Na *Ciência da lógica* Hegel desenvolve, pela primeira vez, um conceito de reflexão que apresenta o movimento imanente do pensar objetivo e assim caracteriza a ‘própria reflexão do conceito’. Com isso, a lógica pressupõe ‘uma mudança radical do significado da reflexão’. O que é o novo específico do conceito de reflexão na lógica de Hegel? O novo no conceito de reflexão de Hegel está caracterizado por três momentos: 1. A reflexão se afirma como uma ‘estrutura lógica objetiva’ autonomizada frente à consciência. 2. Com a dissolução da reflexão do sujeito reflexionante, esta se transforma no movimento objetivo das determinações do pensamento. O desenvolvimento das determinações do pensamento pela reflexão ocorre sem se referir a um sujeito pensante. 3. A apresentação do movimento das categorias se baseia na ‘reflexão absoluta’, a qual se apresenta como unidade sistemática da reflexão ponente, exterior e determinante”. IBER, *ibid.*, op. cit., pp. 10-11.

³⁰⁹ WdL II, trad. pp. 119-20.

imediatidade constituem os momentos do aparecer da essência.³¹⁰ “Mas essa congruência [*Zusammenfallen*]” entre imediatidade e negatividade “não é passagem da negação na igualdade consigo como em seu *ser-outro*”.³¹¹ Pois, como procuramos desenvolver, a essência não se constitui como um *outro* do ser; se assim fosse, ela teria de ser afirmada como um ser-*ai* essencial em contraposição a um ser-*ai* inessencial, o ser, que, por sua vez, também não seria mais ser propriamente dito. Esse movimento pendular, a rigor, caracteriza o movimento da esfera do ser. A *Doutrina da essência*, por sua vez, internaliza aquele movimento, de modo que já não se trata de uma lógica da interação que supõe dois termos mutuamente externos e opostos, mas uma lógica imanente.

O papel da reflexão na essência é ser a “passagem” — do ser para a essência — “como suprassunção da passagem” — suprassunção da aparência (passagem da imediatidade do ser para a imediatidade mediada da essência) —, “pois ela é congruência imediata do negativo *consigo mesmo*”.³¹² Noutras palavras, essa conformidade imediata da reflexão é um produto do processo de aparecimento da essência: essa união consigo mesma que é a reflexão, “é *primeiramente* igualdade consigo ou imediatidade; mas, *em segundo lugar*, essa imediatidade é a igualdade do *negativo* consigo”.³¹³ Neste sentido, ela é “a igualdade que se nega a si mesma; a imediatidade, que em si é o negativo, o negativo de si mesmo, é o que não é”.³¹⁴

Disso se segue, em primeiro lugar, que a saída da aparência é o automovimento mediatizador da imediatidade da essência, automovimento este que é a dinâmica da reflexão. Isso significa que essa imediatidade, antes de ser o começo fixo da reflexão, é o movimento de retorno do negativo consigo mesmo, ou a própria reflexão.³¹⁵ Ela é pois a *posição* (*Setzung*) da essência ou a saída da essência da esfera da aparência do ser. Em segundo lugar, segue-se que a reflexão é esse imediato e não é esse imediato, ela é a imediatidade como um retornar — o negativo de si mesma —, de modo que essa imediatidade é negação suprassumida; ela é, assim, *pressuposição* (*Voraussetzung*), pois é negação (superar da negatividade) do negativo como negativo. A reflexão é

pôr, na medida em que é a imediatidade como um retornar; não existe, a saber, nenhum outro, nem do qual nem para o qual ela retornou; ela é, portanto, apenas como retornar ou o negativo de si mesma. Mas, além disso, essa imediatidade é

³¹⁰ Ibid., trad. p. 120.

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Segundo Asmuth, o “retorno” da reflexão ponente é a sua “estrutura circular”. Cf. ASMUTH, op. cit., p. 115.

negação suprasumida e o retorno suprasumido em si. A reflexão como o suprasumir do negativo é suprasumir de *seu outro*, da imediatidade. Uma vez que ela é, portanto, a imediatidade como um retornar, um unir do negativo consigo mesmo, assim ela é igualmente negação do negativo como negativo. Ela é, assim, *pressupor*. — Ou a imediatidade como o retornar é apenas o negativo de si mesma, apenas isso, não ser imediatidade; mas a reflexão é o suprasumir do negativo dela mesma, ela é união consigo mesma; ela suprasume, portanto, seu pôr e, uma vez que ela é o suprasumir do pôr em seu pôr, ela é *pressupor*. — No *pressupor* a reflexão determina o retorno em si como o negativo de si mesma, como aquilo cujo suprasumir é a essência.³¹⁶

Resumindo, a reflexão ponente pode ser mais bem caracterizada como aquela que começa com o nada, pois parte do nulo que é a aparência — a saída da essência que atravessa o ser —, e que põe a própria essência como a referência da reflexão, deixando de lado, definitivamente, o ser.³¹⁷ Ela também significa o próprio aparecimento da essência *na* essência, e o seu pressuposto é o ser-posto que é a aparência do ser. A aparência se torna ser-posto mediante o desenvolvimento da essência como refletida em si mesma; ou seja, como reflexão que se reconhece como a ultrapassagem de um imediato dado. Ela lida com o impasse entre a consideração imediata do dado presente e as determinações do pensamento. Mas o pensamento é, por sua vez, uma *relação* entre o dado presente, o modo como ele aparece, e aquilo que ele é em sua identidade. Essa reflexão “encontra um imediato diante dela, que ela ultrapassa e do qual ela é o retorno. Mas esse retorno é primeiramente o *pressupor* de algo encontrado diante dela”.³¹⁸ Ao mesmo tempo, portanto, que a reflexão põe esse ser que é a imediatidade como se refletindo, ou seja, *ser-posto*, ela pressupõe que se retorne a algo já suprasumido (o ser-posto). Essa pressuposição é, enfim, o suprasumir do pressuposto do ser imediato através de sua própria suprasunção.

A posição é a expressão daquilo que é a pressuposição (aquilo que não é expresso e aceito sem mais). Por essa razão, Hegel irá relacionar a pressuposição com o entendimento e a

³¹⁶ WdL II, trad. p. 121.

³¹⁷ Para Iber, a dialética entre posição e pressuposição se dá da seguinte maneira: “Como ser-posto, a imediatidade é o outro meramente fantasmagórico da reflexão, aquele que deve ser captado, geralmente, apenas como o negativo do retorno em si, a imediatidade que suprasume a si mesma. Na medida em que agora a reflexão suprasume a determinidade da imediatidade posta, o ser negativo meramente fantasmagórico da reflexão, ela é, inversamente, ao mesmo tempo, o unir-se consigo mesma. A reflexão suprasume, portanto, seu pôr no seu pôr e é o *pressupor* da imediatidade, na qual ela é o retorno em si. Mas nisso reside que a reflexão pressupõe a si mesma como seu outro no *pressupor* da imediatidade”. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I*, op. cit., p. 64.

³¹⁸ WdL II, trad. p. 121.

reflexão exterior, pois não há uma demonstração, ou posição, que expresse a origem das determinações de reflexão do entendimento. A dialética entre a posição e a pressuposição, central para o pensamento objetivo, é uma das conquistas mais importantes da *Doutrina da essência*, pois é ela que opera a reconstrução das categorias tradicionalmente consideradas mais pelo seu peso histórico do que por sua importância real na composição do pensamento. Com essa dialética, Hegel afirma a necessidade de pôr os pressupostos de todo pensamento.

O ser-posto significa o ser *determinado* pelo pensamento da essência. Hegel caracteriza seu movimento reflexionante de maneira totalmente distinta da de Fichte — a comparação pode ser esclarecedora: em vez de um ato impulsionador (*Anstoß*), Hegel afirma um ato reagente absoluto (*absoluter Gegenstoß*). O movimento da reflexão deveria ser tomado como “a pressuposição do retorno em si — aquilo de onde a essência *provém* e que *é* primeiramente esse retorno”, pois a própria pressuposição do autorretorno da reflexão é “apenas no retorno mesmo”.³¹⁹ Como ato reagente absoluto, ou *Gegenstoß*, a reflexão se opõe a uma imediatidade e somente através dessa imediatidade é o suprasumir negativo do negativo da própria imediatidade que está contraposta a ela. É somente a posição que fornece a pressuposição que, por sua vez, será o ponto de partida tradicional da filosofia. Mas a pressuposição mesma é apenas um momento ulterior no processo da própria determinação da reflexão.

A imediatidade, que ela pressupõe para si como suprasumir, é pura e simplesmente apenas como *ser posto*, como algo suprasumido *em si*, que não é distinto do retorno em si e é mesmo apenas esse retornar. Mas ele é ao mesmo tempo determinado como *um negativo*, como imediatamente *contra* algo, portanto, contra um outro. Assim, a reflexão é *determinada*; na medida em que, segundo essa determinidade, ela *tem* um pressuposto e começa do imediato como de seu outro, ela é *reflexão exterior*.³²⁰

2.2.2 A reflexão exterior

A reflexão exterior ou “real”, de acordo com a terminologia intercambiável de Hegel, acha-se como que suprasumida antes mesmo desse pôr do pressuposto da reflexão ponente. Precisamente, e de modo distinto da reflexão ponente, a reflexão exterior começa com o ser imediato, o pressuposto. Como mencionamos, ela também é caracterizada como a reflexão

³¹⁹ Ibid., trad. p. 122.

³²⁰ Idem.

kantiana, pois o imediato é igualmente considerado como algo dado sobre o qual a reflexão irá atuar em busca de determinações universais para esse particular. Essas determinações, segundo Hegel, são exteriores ao dado imediato, que então não é concebido a partir de si mesmo, mas recebe da reflexão suas propriedades. Na concepção hegeliana, o pressuposto dado da reflexão exterior possui sua origem na reflexão ponente, que põe o pressuposto, como procuramos desenvolver. Mas, como Hegel pondera na *Observação (Anmerkung)* deste capítulo, Kant, pelo contrário, concebe a reflexão como “reflexão-em-si” ou “reflexão exterior”, isto é, reflexão que se separa do seu objeto, que se coloca contrariamente a ele para determiná-lo, ou reflexão do entendimento. Para este tipo de reflexão, o “finito vale como o primeiro, como o real; dele se inicia como sendo o que lhe está à base e que permanece na base, e o infinito é a reflexão-em-si que se põe diante dele”.³²¹

Hegel vai além de Kant ao considerar a reflexão exterior, visto que a compreende através de dois momentos: primeiramente, como reflexão que determina exteriormente um pressuposto imediato — como Kant a concebe — e, em decorrência disso, como *determinante*. Este segundo momento será responsável pelo surgimento da própria reflexão determinante que, afinal, não é nada mais do que a unidade entre o ser-posto da reflexão ponente e a reflexão-em-si que é a suprassunção desse ser-posto, ou o pressuposto que se determina pela reflexão exterior. Esse segundo aspecto é aparentemente apenas uma consequência intrínseca à reflexão exterior kantiana, mas Hegel a reconstrói completamente. Porque, em primeiro lugar, ela é um momento da reflexão e, em segundo lugar, ela não para na mera determinação exterior, mas é determinante na medida em que se coloca como reflexão-em-si. A reflexão exterior significa, para Hegel, a luta entre o que é dado, ou o imediato pressuposto, e a unidade da reflexão que opera a transformação desse dado em algo pensado — tal como é em Kant, em que o entendimento opera a relação entre sujeito e objeto. Mas Hegel enxerga a necessidade de ultrapassar a reflexão exterior, pois permanecer nela significaria reproduzir a falha do “círculo perpétuo” da reflexão.³²²

³²¹ Ibid., trad. p. 123.

³²² Voltaremos a esse ponto. Iber, por exemplo, afirma que “na tradição da filosofia da reflexão, a reflexão sempre tem sido compreendida como função da autoconsciência, como autorrelação sábia do Eu ou do sujeito. Hegel a compreende como forma objetiva do movimento do pensar puro. Com esse engenho Hegel logra êxito com aquilo com que Fichte batalhou sua vida toda, a saber, a superação das aporias da teoria clássica da reflexão da autoconsciência. Conforme esta, a autorrelação sábia do sujeito se realiza quando através do regresso a si mesmo este se torna objeto de si mesmo. Mas visto que o sujeito, ao qual a reflexão regressa para a autoverificação, já tem que ser um Eu sábio de si, a fim de poder regressar a si, esta teoria cai no círculo vicioso de pressupor em uma *petitio principii* o Eu sábio de si, que deve acima de tudo realizar-se pela reflexão. Kant nomeou este círculo vicioso, Fichte tentou superá-lo com ajuda da teoria da ato-ação [Tathandlung] absoluta do Eu e Hegel suprassumiu-o especulativa e dialeticamente na circularidade processual

A questão, porém, é que, a nosso ver, Hegel já considera a reflexão como uma reflexão *da razão*. Isso significa que ela se reconhece como reflexão que é subjetiva e objetivamente posta, e todo o percurso da reflexão na *Doutrina da essência* significa a demonstração de como a reflexão já é em si a própria posição da contradição, que examinaremos no próximo capítulo. Consequentemente, a reflexão possui uma validade ontológica que a determina como a verdadeira essência efetiva que constitui o fundamento das coisas. Trata-se de uma crítica imanente dessas categorias tradicionalmente consideradas: Hegel pretende demonstrar, mediante as determinações intrínsecas a cada categoria, como elas possuem um significado que ultrapassa essa espécie de véu formal, pois elas são, afinal, a composição do pensamento, concebido como pensamento *objetivo*.

Segundo essa descrição do movimento da reflexão, pode-se também perguntar: qual é o conteúdo geral da reflexão? Parece-nos que, para Hegel, a reflexão é a verdadeira essência das coisas, ambas tomadas já através de suas formas reconstruídas. A reflexão determinante é a própria essência que se determina, ou *essencialidade*, que nada mais é do que o próprio surgimento da essência em si mesma, não como é tradicionalmente considerado, mas como essa reflexão que surge através da suprassunção de uma suposta aparência das coisas.

2.2.3 A reflexão determinante

Para finalizar esse movimento da reflexão absoluta da essência, Hegel afirma a reflexão determinante, a terceira forma de reflexão, como a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior. A unificação da reflexão possui, portanto, dois momentos: de um lado, o ser-posto, do outro, a reflexão em si mesma refletida ou, o que dá no mesmo, a reflexão-em-si que é a exterior — ela é “em si” porque permanece fechada em seu interior ao mesmo tempo em que procura uma determinação exterior sobre a coisa sem considerar a coisa mesma.

A reflexão exterior começa com o ser imediato, a reflexão *ponente* começa com o nada. A reflexão exterior, que se torna determinante, pressupõe um outro, mas a essência, no lugar do ser suprassumido; o pôr não põe sua determinação no lugar de um outro; ele não tem pressuposto. Por isso mesmo, porém, ele não é a reflexão consumada, determinante; a determinação que ele põe é *apenas* algo posto; é algo imediato, mas não como idêntico a si, mas como se negando, ele possui relação

da essência”. IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., p. 13.

absoluta com o retorno em si; ele é apenas na reflexão-em-si, mas ele não é essa reflexão mesma.³²³

Recapitulemos rapidamente: o que a reflexão ponente *põe* é o ser-posto que se transforma no ser imediato da reflexão exterior, ou seu pressuposto, pois não há posição sem a produção de uma pressuposição e, retroativamente, não há pressuposto que não tenha tido um ser-posto. Logo, se a reflexão exterior já parte de algo, a reflexão ponente, já que é responsável pela posição de algo, só pode começar com o nada. Através desse jogo dialético da posição e da pressuposição, o ser-posto se transforma em um outro, mas um outro que já é como que se negando, ou “a igualdade da reflexão consigo mesma” que “está pura e simplesmente conservada”.³²⁴ O ser-posto, por se originar do nada e, portanto, não possuir pressuposto algum, é o retornar nele mesmo; por isso, na reflexão exterior ele é reflexão-em-si. Na reflexão determinante, o ser-posto é suprassumido como reflexão-em-si, de modo que a primeira conserva em sua determinação essas duas formas de reflexão descritas. O ser-posto corresponde ao ser-aí da essência, pois é a maneira pela qual a essência é ser — negatividade absoluta. Hegel esclarece esse movimento da seguinte maneira:

— Na *esfera do ser*, o *ser-aí* era o ser, que tinha a negação nele, e o ser era o solo e elemento imediatos dessa negação, que era por conseguinte ela mesma a negação imediata. Ao *ser-aí* corresponde na *esfera da essência* o *ser-posto*. Esse é da mesma maneira um *ser-aí*, mas seu solo é o ser como essência ou como pura negatividade; ele é uma determinidade ou negação não como essente, mas imediatamente como suprassumido. *O ser-aí é apenas ser-posto*; esse é o enunciado da essência no *ser-aí*.³²⁵

Portanto, a essência se determina através do próprio ser-posto da reflexão, embora na esfera da essência ele seja apenas um algo *determinado*. No entanto, no *ser-aí*, o ser-posto é apenas algo negativo, tal como o *ser-aí* é para o ser. Consequentemente, o ser-posto é *ser-aí e essência*. Ele significa o ponto de convergência entre o *ser-aí* e a essência, o responsável por unir o *ser-aí* com a essência e a essência com o *ser-aí*. É somente através desse movimento assim considerado que a essência tem ser e o ser tem essência, o ser-posto representando o próprio centro unificador entre ambos. Hegel afirma, ainda, que há um duplo sentido quando

³²³ WdL II, trad. p. 126.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Idem, trad. modificada.

se considera uma determinação como mero ser-posto: i) oposição ao ser-aí e ii) oposição à essência. Se uma determinação é apenas ser-posto, ou ela é oposta ao ser-aí ou ela é oposta à essência. De um lado, há a preponderância do subjetivo sobre o objetivo e, de outro, do objetivo sobre o subjetivo. Tal duplicidade de sentido quanto ao ser-posto também nos permite observar como o idealismo de Kant acaba atribuindo ao ser-aí uma determinação de ser determinado e, assim, acaba definindo-o através de uma reflexão que é subjetiva, autocentrada no eu e que, finalmente, significa apenas uma reflexão que retorna a si mesma — reflexão-em-si³²⁶:

No primeiro sentido, o ser-aí é tomado como algo mais elevado do que o ser-posto e esse é atribuído à reflexão exterior, ao subjetivo. De fato, porém, o ser-posto é o mais elevado; algo pura e simplesmente relacionado com o retorno em si. Por isso, o ser-posto é *apenas* um ser-posto no que se refere à essência, como a negação do ser retornado em si mesmo.³²⁷

Na KrV, Kant já havia salientado o paradoxo do “círculo perpétuo” da reflexão autocentrada no eu, descrevendo-o através de uma necessidade de se ter de antemão a representação do eu para que houvesse reflexão, sendo tal necessidade um “inconveniente” do qual não podemos nos esquivar caso se quisesse encontrar um fundamento para a origem da forma humana do conhecimento.³²⁸ A resposta que Hegel desenvolve com a reflexão absoluta da essência parece implodir esse “círculo perpétuo”. Ele parece levá-lo até as últimas consequências ao afirmar a reflexão como parte do movimento da própria essência, como

³²⁶ Iber comenta o seguinte: “A reflexão que somente põe, põe como determinidade ‘*apenas* um ser-posto’ (HEGEL, 2011, p.126), um negando-se e, por este motivo, também sempre suprassumindo-se a si mesmo. O ser-posto se torna determinação de reflexão pela unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior, por onde acresce o momento do ‘pressupor absoluto’ (HEGEL, 2011, p.127) ou do pôr da ‘determinidade *como dela mesma*’ (HEGEL, 2011, p.127). A determinação de reflexão é o *ser-posto* como *reflexão-em-si*, que é, ao mesmo tempo, toda a reflexão ou, na determinação de reflexão, a reflexão deve ser pensada apenas ainda como *ser-posto refletido em si*”. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I*, op. cit., p. 66.

³²⁷ Idem.

³²⁸ Quando Kant discute a natureza do nosso ser de pensamento, ele afirma que seu fundamento se encontra senão na representação do eu: “representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’, ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma de representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.” KrV, A 346, B 404, trad. p. 330, grifo nosso.

parte do processo do pensamento objetivo: afinal, a reflexão é a autodeterminação da própria essência.³²⁹

Como procuramos desenvolver no primeiro capítulo, a reflexão tradicionalmente considerada como reflexão da consciência se transforma em reflexão da razão, ou seja, ela não necessita mais de um sujeito como fundamento para que possa ser reflexão. Mais ainda, a reflexão absoluta da essência é incorporada ao próprio movimento do pensar que pensa a si mesmo, de modo que ela está então imune ao círculo perpétuo da reflexão da consciência, visto que ela transformou essa circularidade em *processo* de surgimento do próprio pensamento enquanto pensamento objetivo. É nessa condição que Hegel afirma no preâmbulo ao item da reflexão que “essa reflexão pura absoluta, que é o movimento do nada para o nada, continua a se determinar a si mesma”.³³⁰ Sua transformação radical passa por três momentos: posição, pressuposição e determinação, mas a reflexão está refazendo esse processo constantemente em busca de sua exteriorização objetiva.

Todavia, ainda não chegamos à determinação de reflexão: o ser-posto, como vimos, possui um duplo sentido quando é considerado como determinação. Ele é, primeiramente, apenas “determinidade como negação em geral”, já que ele é o ser como essência, a pura negatividade como ser que é suprassumido.³³¹ Mas, concomitantemente, ele é ser-posto e pressuposto, pois a posição está em unidade com a reflexão exterior através do ser-posto. Isso significa que a própria reflexão-em-si se transforma num “pressupor absoluto” que, segundo Hegel, nada mais é do que “o afastamento da reflexão de si mesma ou o pôr da determinidade como ela mesma”.³³² Ou seja, o ser-posto é essa negação em geral, mas como essa negação é pressuposta, ela está refletida em si mesma. Noutras palavras, o ser-posto é, enfim,

³²⁹ Segundo Iber, “Hegel simplesmente toma o ‘círculo desesperado’ de Kant de modo positivo e o adapta ao mesmo tempo radicalmente. [...] Ironicamente Hegel observa: ‘uma pedra não tem aquele *inconveniente*’ (idem). Hegel apreende a autoconsciência como movimento circular do pensar de si mesmo, na medida em que ele ao mesmo tempo adapta radicalmente o círculo da reflexão”. Iber afirma que Hegel identifica a “deficiência da teoria da reflexão da autoconsciência” não na atividade circular da autoconsciência, mas na compreensão de que é possível fundamentá-la através da reflexão ao mesmo tempo em que se pressupõe a reflexão como um “sujeito subjacente incondicionado”. Para Iber, Hegel afirma uma circularidade que “pertence à essência do pensar como tal e, com isso, também à natureza do Eu. Sua crítica não se direciona também, portanto, contra a circularidade como tal, mas apenas contra a deficiência do círculo, ‘como ela é apontada na concepção tradicional, na medida em que esta *fixa* o sujeito como uma pressuposição absoluta e precisamente não o integra no movimento do todo’. Hegel *dissolve* o sujeito subjacente ao movimento circular do pensar. Ele arranca a reflexão ao sujeito supostamente subjacente e a conceitualiza como forma objetiva do movimento do pensar, no qual o conceito antes de tudo se constitui, em vez de ser a condição de constituição”. IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., pp. 14-15.

³³⁰ WdL II, trad. p. 119.

³³¹ Cf. Ibid., trad. p. 126.

³³² Ibid., trad. p. 127.

determinação de reflexão.³³³ Chegamos assim na reflexão determinante que é “a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é a dominante”.³³⁴ A determinação de reflexão pode ser caracterizada, negativamente, da seguinte maneira:

A determinação de reflexão é distinta da determinidade do ser, da qualidade, essa é relação imediata com um outro em geral; também o ser-posto é relação com um outro, mas com o ser-refletido [*Reflektiertsein*] em si. A negação como qualidade é negação como essente; o ser constitui seu fundamento e elemento. A determinação de reflexão, ao contrário, tem para esse fundamento o ser-refletido em si mesma. O ser-posto se fixa em determinação justamente porque a reflexão é a igualdade consigo mesma em seu ser-negado [*Negiertsein*]; seu ser-negado é, por conseguinte, ele mesmo reflexão-em-si. A determinação não [tem] consistência aqui por meio do ser, mas por meio de sua igualdade consigo mesma. Porque o ser que carrega a qualidade é desigual à negação, a qualidade é em si mesma desigual, por conseguinte, ela é momento passageiro, que desaparece no outro. A determinação de reflexão, ao contrário, é o ser-posto *como* negação, negação que tem por seu fundamento o ser-negado, portanto, não é para si desigual em si mesma, sendo com isso determinidade *essencial*, não passageira. A *igualdade consigo mesma* [*Sichselbstgleichheit*] da reflexão, que tem o negativo apenas como negativo, como algo suspenso ou posto, é o que dá consistência [*Bestehen*] ao negativo.³³⁵

Dessa maneira, dois lados são considerados inicialmente na determinação de reflexão: ela é, em primeiro lugar, *ser-posto* e, em segundo lugar, *reflexão-em-si*. Ou seja, há tanto o legado da reflexão ponente como o da reflexão exterior. “Uma vez que a determinação de reflexão é tanto relação refletida em si mesma quanto ser-posto, sua natureza se ilumina imediata e mais precisamente a partir disso”.³³⁶ A “natureza” da determinação de reflexão, que, mais adiante, Hegel irá afirmar como um dos conhecimentos mais importantes,³³⁷ é a

³³³ “A todas as determinações de reflexão é comum que nelas se associe o ser-posto com a reflexão-em-si, a qual desmente, ao mesmo tempo, o ser-posto. Ao programa da lógica das determinações de reflexão pertence, de acordo com isso, tornar explícita a contradição latente que reside nessa estrutura lógica das determinações de reflexão e resolvê-la pela reparação da sua causa: a reflexão-em-si que denega o ser-posto”. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I*, op. cit., p. 66.

³³⁴ WdL II, trad. p. 127.

³³⁵ Idem, trad. modificada.

³³⁶ Ibid., trad. modificada, p. 128.

³³⁷ Cf. Ibid., trad. p. 163.

“relação sobre seu ser-outro nela mesma” (*die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst*).³³⁸ Diferentemente da determinidade do ser, ela não é uma “determinidade essente, em repouso, que seria relacionada a um outro, de modo que o relacionado e sua relação são distintos um do outro”, como é o caso do ser e do nada, e de sua “relação”, o devir.³³⁹ Pois o ser e o nada, assim como o devir, são essentes em si mesmo, cada um é “um algo que exclui de si seu outro e sua relação com esse outro”.³⁴⁰ Mas cada determinação de reflexão se constitui ela mesma como um ser-posto, possui um lado determinado, e a relação é entre esse lado determinado (que já é negativo, pois *posto*) e a sua negação, que é, então, negação absoluta, reflexiva.³⁴¹ É neste movimento da reflexão determinada que a própria essência produz as suas essencialidades. Logo, a determinação de reflexão é

ser-posto, tanto negação que, porém, trouxe de volta para si mesma a relação com um outro, quanto negação que é idêntica a si mesma, a unidade de si mesma e de seu outro e que apenas desse modo é *essencialidade* [*Wesenheit*]. Ela é, portanto, ser-posto, negação, mas como reflexão-em-si ela é ao mesmo tempo o ser-suprassumido [*Aufgehobensein*] desse ser-posto, relação infinita consigo mesma.³⁴²

2.3 Reflexão e negação: as determinações de reflexão

Com a reflexão determinante, a essência também se determina, ela se torna *essencialidade*. A essência aparece em si mesma por meio da reflexão como negação posta. Em seu automovimento, cada um de seus momentos é distinto — como descrevemos acima —, mas como ela é mediação absoluta, cada momento se relaciona entre si e a essência aparece em cada um deles. Esses momentos do automovimento da essência — as essencialidades — são determinações refletidas em si, ou determinações da própria reflexão, que são, cada uma, um ser-posto refletido em si.³⁴³

³³⁸ Ibid., trad. modificada, p. 128.

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Segundo Iber, “para Hegel, trata-se de libertar a teoria da reflexão das aporias da oposição pressuposta irrefletida do Eu e do Não-Eu, na medida em que ele a reconduz à reflexão absoluta e a reconstrói como reflexão exterior. A dissolução das aporias da filosofia da reflexão consiste, consoante Hegel, portanto, no fato de que o absoluto é apreendido nem como sujeito-objeto subjetivo, como no jovem Fichte, nem como sujeito-objeto objetivo, como no Schelling da filosofia da natureza, mas sim como reflexão absoluta que constitui o sujeito e o objeto como momentos negativos da negatividade autorrelacionante nos moldes da reflexão exterior”. IBER, *O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais*, op. cit., p. 16.

³⁴² WdL II, trad. modificada, p. 128.

³⁴³ Cf. Ibid., trad. p. 131

Identidade (*Identität*), diferença (*Unterschied*), diversidade (*Verschiedenheit*), oposição (*Gegensatz*) e contradição (*Widerspruch*) constituem as determinações de reflexão ou essencialidades.³⁴⁴ Segundo Hegel, elas “costumavam ser acolhidas na *forma de enunciados*, dos quais foi expresso que *servem para tudo*”.³⁴⁵ Os enunciados de identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição foram historicamente acolhidos pela filosofia como “as leis universais do pensamento”. Como leis imutáveis e reconhecidamente aceitas como verdadeiras em si, essas leis eram consideradas absolutas sem que fosse preciso qualquer questionamento sobre sua validade. O sentido dessas leis deveria ser captado pelo pensamento “de modo imediato e não contraditório”, a fim de dotá-lo de racionalidade.³⁴⁶

No entanto, o conteúdo da ciência em geral, para Hegel, não pode aceitar nenhuma lei ou regra universal sem que antes o seu estatuto filosófico seja deduzido racionalmente, o que impõe também a consideração do conteúdo. À filosofia compete, pois, a reconstrução da validade e da verdade de toda lei de que o pensamento se utiliza. Antecipando um exemplo: a identidade é a primeira lei de pensamento a ser reconstruída: “a determinação essencial da identidade é expressa no enunciado: *tudo é idêntico a si mesmo*; $A = A$. Ou negativamente: *A não pode ao mesmo tempo ser A e não ser A*”.³⁴⁷ Antes, no entanto, de nos determos na análise de cada determinação de reflexão, iremos apresentar um panorama introdutório sobre o seu lugar específico na *Ciência da lógica*.

Inicialmente, Hegel questiona a razão pela qual são especificamente essas categorias, e não outras escolhidas aleatoriamente, que devem ser apreendidas na forma de leis universais do pensamento.

³⁴⁴ Para ilustrar o caso com um contraponto interessante, podemos mencionar como Kant concebe essas determinações como relações que ligam os conceitos uns aos outros. Antes de tudo, ele afirma a reflexão como o estado de espírito que é capaz de discriminar a faculdade de conhecimento a qual pertence cada conceito dado, mas os conceitos só podem se ligar uns aos outros na reflexão através de certas relações (as relações que, para Hegel, são as determinações de reflexão). Ele define a reflexão transcendental como “o ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível”. E continua, “as relações, pelas quais os conceitos podem se ligar uns aos outros num estado de espírito, são as de *identidade e diversidade*, de *concordância e oposição*, de *interioridade e exterioridade* e, por fim, se *determinável e determinação* (de matéria e de forma). A determinação exata desta relação consiste em saber em que faculdade de conhecimento se ligam *subjetivamente* uns aos outros, se na sensibilidade ou no entendimento. Porquanto a diferença destas faculdades constitui uma grande diferença no modo como se devam pensar os conceitos”. KrV, A 261-62, B 317-18, trad. modificada, pp. 274-75. Para uma interpretação que visa relacionar e comparar as duas concepções de reflexão, cf. BOER, K. d. Hegel’s account of contradiction in the Science of Logic reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no. 3, 2010, pp. 345–374; pp. 349-355.

³⁴⁵ WdL II, trad. p. 132.

³⁴⁶ Cf. Idem.

³⁴⁷ Idem.

De início não se consegue atinar por que apenas essas determinações simples da reflexão devem ser apreendidas nessa forma particular e não também as outras categorias, assim como todas as determinidades da esfera do ser. Dar-se-iam, por exemplo, os enunciados; “tudo *é*”, “tudo tem um *ser-aí*”, etc. ou “tudo tem uma *qualidade, quantidade*” e assim por diante. Pois, como determinações lógicas em geral, ser, ser-aí etc. são predicados de *tudo*. A categoria *é*, segundo a sua etimologia e segundo a definição de Aristóteles, aquilo que *é* dito, afirmado de um ente.³⁴⁸

Cada categoria do ser, como determinidade imediata, passa uma para outra, e são especificamente a transição para outra categoria que lhe *é* oposta, como no caso do ser que passa ao nada, seu oposto. Trata-se, portanto, de uma esfera guiada pela oposição simples. Diferentemente das categorias do ser, as determinações de reflexão são autorreferentes e, ao mesmo tempo, não possuem uma determinidade própria diante de um outro (no sentido de um em si simples). Elas são *relações em si* mesmas, como vimos anteriormente com o desfecho da reflexão absoluta da essência, ou melhor, cada uma *é* um ser-posto refletido em si. Em sua base identificamos a contradição e não a oposição.³⁴⁹

Para Hegel, ser relação significa conter “a forma do enunciado em si”, pois o enunciado *é* isso: seu conteúdo *é* a relação: $A = A$; trata-se de uma relação determinada (*bestimmte Beziehung*). Hegel afirma que o enunciado se distingue do juízo também por causa da relação, pois no juízo se “transfere o conteúdo ao predicado como uma determinidade em geral, que *é* distinta para si e de sua relação, da simples *cópula*”.³⁵⁰ Por exemplo, quando, a partir da determinidade em geral “mortalidade”, afirmamos que “todo animal *é* mortal”. Mas Hegel faz uma espécie de elogio da forma de enunciados, pois o juízo não revela a necessidade do sujeito, ao contrário do enunciado.

Se um enunciado deve ser transformado em um juízo, assim o conteúdo determinado, quando, por exemplo, reside num verbo, *é* transformado em um particípio, para dessa forma separar a determinação mesma e sua relação com um sujeito. *Das determinações de reflexão, ao contrário, como o ser-posto em si mesmo refletido, se aproxima a forma do enunciado mesmo. — Unicamente ao serem expressas como leis universais do pensamento, elas necessitam ainda de um*

³⁴⁸ Idem, trad. modificada.

³⁴⁹ Este *é* o tema do terceiro capítulo.

³⁵⁰ WdL II, trad. p. 133.

*sujeito de sua relação, e esse sujeito é tudo, ou um A, o que significa tanto quanto todo e cada ser.*³⁵¹

Mas a forma de enunciado é uma consideração formal das determinações de reflexão. Estas devem ser consideradas a partir de si mesmas e não através de sua forma. Apesar de ser, então, sob o aspecto do sujeito, positiva, a forma de enunciado ainda assim mantém uma determinação formal que impede a consideração do conteúdo das relações de determinação. O mesmo motivo de elogio se torna razão de crítica: esse sujeito da relação — expresso pela forma de enunciados — é um sujeito torto. Pois seu sujeito é “o *ser*, o *algo que é tudo* [*alles Etwas*]”.³⁵² Aquele sujeito que não é sujeito, mas que é ser. Contudo, o sujeito não pode ser o ser; o ser é a determinação mais imediata, mais vazia e abstrata. Hegel mantém seu ponto de vista: as determinações de reflexão não são uma determinidade do ser, como a qualidade, a quantidade e a medida; elas devem ser consideradas a partir de si mesmas. Somente através desse processo surge um conceito de verdade e essência que permite ao sujeito se ver livre da rigidez do ser, tornando-se sujeito e, como tal, conceito.

Eles despertam, assim, novamente o ser e exprimem as determinações de reflexão, a identidade etc. sobre o algo como uma qualidade, que ele teria nele — não em sentido especulativo, mas que o algo como sujeito permaneceria em uma tal qualidade como essente, mas não que teria passado para a identidade etc. como para a sua verdade e a sua essência.³⁵³

De agora em diante, assume-se outra maneira de se considerar as determinações de reflexão. Elas possuem duas especificidades. Primeiramente, elas são *ser-posto*; em segundo lugar, “elas são *determinadas* uma *diante* da outra; elas não são, portanto, por meio de sua forma de reflexão, excluídas da passagem e da contradição”.³⁵⁴ Aliás, como iremos ver mais à frente, a contradição é o coração mesmo dessas determinações de reflexão. Todo pensamento, se se quiser afirmar *objetivamente*, deve *suportar* a contradição.³⁵⁵

³⁵¹ Idem, grifo nosso.

³⁵² Idem.

³⁵³ Idem, trad. modificada.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ Segundo Longuenesse, a contradição é a unidade entre o ser e a essência, ela é o coração de cada objeto pensado. “Essa unidade é manifestada, para um pensamento que não é crítico o suficiente, como a unidade da essência e da aparência (*Schein*) que não é nada senão ‘o aparecer da essência nela mesma’ (*in sich selbst Scheinen*). O processo exposto na Doutrina da essência é o do pensamento que se desembaraçou da ilusão de que poderia haver uma relação imediata com seu objeto; noutras palavras, é a exposição de um pensamento que renunciou à imediatividade de suas próprias determinações”. LONGUENESSE, op. cit., p. 39.

De acordo com Hegel, quando as determinações são consideradas sob a forma de enunciados, não se atenta para o fato de que estes, supostas leis universais do pensamento, são, na verdade, opostos uns aos outros. Mais do que revelar uma oposição intrínseca, a forma de enunciados mostra como cada um deles se contradiz mutuamente. Hegel realiza aqui uma crítica da forma proposicional ou das filosofias que consideram o filosofar como um mero exercício de formalização do pensamento:

— Se tudo é *idêntico* consigo mesmo, então não é *distinto*, não é *oposto*, não tem nenhum *fundamento*. Ou se é admitido que não há *duas coisas iguais*, isto é, tudo é *distinto* um do outro, então *A* é igual a *A*, assim *A* também não é oposto etc. A admissão de cada um desses enunciados não permite a admissão dos outros enunciados. — A consideração destituída de pensamento dos mesmos os enumera *sucessivamente*, de modo que não aparecem em nenhuma relação com o outro; ela tem meramente em vista seu ser refletido em si, sem considerar seu outro momento, o *ser-posto* ou sua *determinidade* como tal, que os arranca na passagem e em sua negação.³⁵⁶

Tendo introduzido o lugar de surgimento das determinações de reflexão e a justificativa sobre o abandono da forma de enunciados, agora veremos como cada determinação de reflexão é considerada por Hegel.

É importante lembrar que “a negatividade da essência é a reflexão e as determinações são determinações refletidas, postas por meio da essência mesma e nela permanentes como suprassumidas”.³⁵⁷ Isso significa que cada determinação de reflexão é também considerada segundo sua suposta autossustentação (ou como são tradicionalmente consideradas), mas apenas na medida em que cada uma mantém em sua *unidade a relação de uma com a outra* é que essa autossustentação é questionada, e a sua determinação, reconstruída. Cada determinação contém em seu conceito a outra, mas essa sua especificidade é algo que apenas constatamos quando apreendemos a totalidade do movimento das determinações. Logo, antecipando uma observação, a identidade, a diferença, a diversidade, a oposição e a contradição são como que um movimento uníssono que é necessário ser posto para que se tenha clareza sobre a peculiaridade da reflexão especulativa — considerada por Hegel como o instrumento da filosofia. No fim, compreende-se que a reflexão é a pura autodeterminação e o automovimento da essência do pensar objetivo.

³⁵⁶ WdL II, trad. modificada, pp. 133-34.

³⁵⁷ Ibid., trad. modificada, p. 105.

2.3.1 A identidade

A apresentação do pensamento objetivo requer, pois, a reconstrução das categorias para além do procedimento formal. Tome-se a identidade. Ela é inicialmente concebida como uma identidade *essencial*, mas essa sua especificidade só se torna concreta conforme as críticas à identidade abstrata e ao enunciado da identidade se desenvolvem.³⁵⁸ Para uma apresentação breve da identidade essencial é preciso indicar o seguinte: a identidade simples da essência consigo mesma é um produto da imediatidade da reflexão; logo, trata-se de uma identidade que é internamente produzida pela essência e através dela. Isso ocorre porque a identidade imediata da essência é a afirmação de que a essência de algo é o que forma a identidade dessa coisa; no decorrer do desenvolvimento da identidade, descobrir-se-á que a identidade essencial é a transformação da identidade abstrata em identidade reflexiva. Veremos como isso é possível através de dois passos críticos.

O tipo de pensamento da reflexão exterior — reflexão que considera o imediato como algo dado — é aquele que só é capaz de reconhecer a identidade como identidade abstrata. Ele mesmo é, como mencionamos anteriormente, o tipo de reflexão do entendimento que tende a separar e a abstrair sua forma de seu conteúdo. Esse tipo de pensamento

... opina que a razão nada mais é do que um bastidor [*Webstuhl*] no qual ele liga e entrelaça, de modo exterior, a urdidura [*Zettel*], isto é, a identidade, com a trama [*Eintrag*], a diferença — ou também, novamente procedendo por análise, agora extrai particularmente a identidade e *então de novo* conserva *ao lado* a diferença, é agora um igualar e *então novamente* um desigualar — um igualar na medida em que se *abstrai* da diferença, um desigualar, na medida em que se *abstrai* do igualar.³⁵⁹

Com essa metáfora sobre a arte do tear, Hegel ilustra como a reflexão exterior — o entendimento — tece seus conceitos sobre o dado sensível através da determinação de identidade. Para Hegel, essa concepção de reflexão também possui sua importância histórica,

³⁵⁸ “A essência está determinada. De início, a reflexão da essência se determina como ‘*identidade* simples consigo’. Diferentemente da ‘*identidade abstrata*’ (idem), a ‘*identidade essencial*’ (idem) discutida por Hegel, que na *Enciclopédia* ele também denomina como ‘*identidade absoluta*’ (Enc. § 115 adendo), é definida pela ‘*pura igualdade consigo*’ (idem) na ‘*negatividade absoluta*’ (idem)”. IBER, C. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II. In: *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 50-65, jul-dez, 2015; p. 51.

³⁵⁹ WdL II, trad. p. 135.

porque ela teria sido formulada como uma resposta às ilusões da consciência provocadas pelo uso constitutivo da razão. Além disso, o trabalho das próprias antinomias da razão revelou a fragilidade da reflexão exterior e os limites da identidade abstrata. O objetivo de Hegel ao considerar esse modo de pensar na história da filosofia é mostrar como tal modo revela, nele mesmo, a oposição que há em cada uma de suas determinações, expondo, assim, a contradição que aquele modo assume como o limite do entendimento humano.

Assim, fica claro que “o conceito de identidade, de ser a negatividade simples que se relaciona consigo mesma”, ou seja, identidade essencial, “não é um produto da reflexão exterior”.³⁶⁰ Mas, continua Hegel, também através desse tipo de pensamento se compreende que “aquela identidade que é exterior à diferença e a diferença que é exterior à identidade são produtos da reflexão exterior e da abstração, que se prende de modo arbitrário a esse ponto da diversidade indiferente”.³⁶¹ A própria reflexão exterior ganha a diferença para a identidade. A diferença deve, pois, ser reconhecida como imanente à identidade.³⁶² Isso se passa no interior da própria identidade abstrata e acontece da seguinte forma: a identidade abstrata “é de início a essência mesma”, ela “é toda a reflexão e não um momento distinto dela”.³⁶³ Nesse sentido, pois, ela é uma “negação absoluta” —

[...] a negação que imediatamente se nega a si mesma — um não-ser e uma diferença que desaparece em seu surgimento, ou um diferenciar por meio do qual nada é diferenciado, mas que imediatamente recai em si mesmo. O diferenciar é o pôr do não-ser como o não-ser do outro. Mas o não-ser do outro é o supracumir do outro e, assim, do diferenciar mesmo. Assim, porém, está dado aqui o diferenciar como negatividade que se relaciona consigo mesma, como um não-ser que é o não-ser de si mesmo — um não-ser que não tem seu não-ser em um outro, mas em si mesmo. Está dada, portanto, a diferença refletida, que se relaciona consigo mesma, ou a pura *diferença absoluta*.³⁶⁴

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Idem.

³⁶² “Como relação simples a si, a essência é a identidade, a ‘determinação, segundo a qual ela é, antes de mais nada, ausência de determinação’. Mas, ao mesmo tempo, ela é a relação negativa a si, ‘a negação que imediatamente nega a si mesma’. A identidade da essência está, portanto, constituída por um diferenciar que, porque ele se relaciona a si, ao mesmo tempo supracumir a si mesmo. Não obstante a diferença ainda não esteja determinada, apenas é um ‘diferenciar por meio do qual nada é diferenciado’, a identidade tem, assim, o seu outro, a diferença absoluta imediatamente nela mesma: ‘A identidade é, portanto, *nela mesma* não identidade absoluta’”. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II*, op. cit., p. 51.

³⁶³ WdL II, trad. p. 135.

³⁶⁴ Idem, trad. modificada.

Portanto, a própria identidade abstrata revela a diferença absoluta, pois ela é a reflexão-em-si mesma, ou seja, negatividade autorreferente. Para Hegel, considerar a identidade dessa maneira significa dotá-la de determinação. A identidade, assim concebida, mostra-se como “a diferença que é idêntica a si”.³⁶⁵ A diferença só pode ser idêntica a si mesma como absoluta não-identidade (*absolute Nichtidentität*), e a não-identidade só é absoluta na medida em que é uma identidade absoluta consigo. Isso significa, pois, que a identidade essencial é a absoluta não-identidade e, só por essa razão, é diferença absoluta. A identidade mesma só é identidade mediante a diferença. Nas palavras de Hegel, “a identidade é, portanto, *nela mesma* não-identidade absoluta” (*die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität*).³⁶⁶ Ao mesmo tempo em que a identidade revela ser também uma não-identidade, dá-se sua determinação como identidade; ela se torna, assim, uma identidade essencial, pois internaliza a diferença. É necessário, pois, apreender o movimento negativo do pensamento. Este pensamento implica reconstruir as determinações mais abstratas e as concepções unilaterais. Como a identidade abstrata da reflexão exterior só se expressa através do enunciado da identidade, é preciso considerá-la no processo de surgimento da identidade essencial. Veremos como Hegel lida com o enunciado da identidade.

Quando Hegel analisa o enunciado da identidade, conclui que esse enunciado i) não é nenhuma lei de pensamento e que ii) seu conteúdo exprime mais do que a sua expressão simples, ou seja, do que a própria identidade abstrata.

$A = A$ é a expressão positiva do enunciado da identidade; a expressão negativa é o que se denomina como o enunciado da contradição: *A não pode ser A e não A ao mesmo tempo*. Quanto à sua expressão negativa, Hegel afirma que usualmente não se oferece nenhuma justificção sobre a forma da negação pela qual esse enunciado se distingue do enunciado positivo da identidade.³⁶⁷ Para Hegel, essa forma negativa seria derivada do fato de que a identidade, no movimento da reflexão, é também considerada como uma negatividade simples. Ele a explica da seguinte maneira:

A é expressado e um não A , o puro outro do A ; mas ele se mostra apenas para desaparecer. A identidade é, portanto, expressa nesse enunciado — como negação da negação. A e não A são distintos, esses distintos são relacionados a um e mesmo

³⁶⁵ Ibid., trad. p. 136.

³⁶⁶ Idem, trad. modificada.

³⁶⁷ Cf. Ibid., trad. modificada, p. 139.

A. A identidade é, portanto, aqui apresentada como *essa diversidade em uma relação* ou como a *diferença simples neles mesmos*.³⁶⁸

A contradição enunciada como a forma negativa da identidade não é, por isso, a contradição que Hegel considera filosoficamente relevante; ela é a apenas a forma simples da diferença, apesar de ser conhecida como a contradição lógica. Como veremos mais à frente, a identidade, de acordo com Hegel, é, na verdade, *diferença absoluta*, e isso deve se esclarecer através do próprio enunciado positivo da identidade.

Para Hegel, dizer que *A é igual a A* não expressa nada senão uma “tautologia vazia”; o curioso, porém, é que a sua verdade está supostamente fundada na própria *experiência*, sendo improvável ao senso comum desconsiderá-la:

[...] se invoca a experiência de cada consciência que, ao se lhe exprimir esse enunciado “*A = A*”, “*uma árvore é uma árvore*”, ela o admite imediatamente e se satisfaz pelo fato de que o enunciado, sendo imediatamente claro por si mesmo, não necessita de nenhuma outra fundamentação e prova.³⁶⁹

Dois lados são examinados quando se refuta essa experiência: de um lado, essa experiência que toda consciência universal realizaria é apenas um “mero modo de falar”, pois não se pode dizer que toda consciência fez ou faz de fato a experiência desse enunciado abstrato; de outro lado, com frequência se faria a “aplicação concreta” do enunciado *A é igual a A*, mas nada poderia surgir da afirmação de que “uma lâmpada é — uma lâmpada”. No primeiro caso, temos apenas a asseveração abstrata de que teríamos a experiência do enunciado da identidade, o que prova sua verdade, pois não há como refutar o fato de que “uma árvore é uma árvore”. Hegel não se contenta com essa falsa experiência:

— Mas, se não seria visado o enunciado abstrato como tal, mas o enunciado em *aplicação concreta*, a partir do qual aquele primeiramente teria que ser *desenvolvido*, então a afirmação de sua universalidade e imediatidade consistiria no fato de que cada consciência e mesmo em cada uma de suas exteriorizações o *colocaria à base* ou que ele residiria implícito em cada uma de suas exteriorizações. Entretanto, o *concreto* e a *aplicação* são justamente a relação da

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ Ibid., trad. p. 137.

identidade simples sobre *um múltiplo* que *lhe é distinto*. Expresso como enunciado, o concreto seria inicialmente um enunciado *sintético*.³⁷⁰

Ou seja, para Hegel, o concreto só é concreto na medida em que é uma identidade da identidade (identidade) e da não-identidade (múltiplo que *lhe é distinto*). Ou, como enunciado, o concreto significa um novo conteúdo, portanto, uma síntese, e não uma mera decomposição dos termos que o mantêm em unidade.

A partir do concreto mesmo ou a partir de seu enunciado sintético, a abstração poderia extrair certamente o enunciado da identidade por meio da análise; mas, de fato, ela não teria abandonado a *experiência*, tal como ela é, mas a teria *modificado*; pois a *experiência contém antes a identidade na unidade com a diversidade e é a refutação imediata da afirmação de que a identidade abstrata como tal é algo verdadeiro, pois justamente o oposto, a saber, a identidade apenas unificada com a diversidade, surge em cada experiência*.³⁷¹

Essa última parte é de considerável importância: Hegel retoma a ideia já desenvolvida na *Fenomenologia* de que a experiência possui uma negatividade que é radicalmente *oposta* conforme ela avança. Segundo Hegel, a experiência é “esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto”, enquanto desse movimento “*surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência”.³⁷² É por isso que Hegel recusa o método comparativo do entendimento: porque “na mudança do saber, de fato, se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto”, ou seja, um saber imediato, próprio do conhecimento que afirma algo com as meras determinidades do ser — qualidade, quantidade e medida.³⁷³ Nesse sentido, na mudança do saber se muda também o objeto porque esse saber já é sempre sintético. Isso implicaria que a ciência do pensamento não é apenas analítica, mas sempre já sintética. É como se a *Ciência da lógica*, ou especificamente a *Doutrina da essência*, se ocupasse da reconstrução das leis de síntese puras. É como se o método analítico-comparativo fixasse uma configuração particular do sintético, com isso escondendo o movimento deste. Hegel rejeita este método e procura explicitar o movimento sintético que *lhe é subjacente*.

³⁷⁰ Ibid., trad. p. 138.

³⁷¹ Idem, grifo nosso.

³⁷² PhG, trad. p. 80.

³⁷³ Ibid., trad. p. 79.

Trata-se, para Hegel, de compreender que nesse processo da experiência “o objeto se torna também um outro, pois pertenciam essencialmente a esse saber” outrora fixo.³⁷⁴ Logicamente, então, é necessário compreender que a identidade é uma só com a diversidade e, além disso, é preciso reconhecer as suas mediações próprias, o que faz com que ela seja afirmada como “diversidade”: o próprio vir a ser da identidade como identidade passa pela não-identidade, pela diferença. Isso porque a constituição de toda experiência concreta atravessa essa instanciação lógica que lhe é imanente. É nesse sentido que se pode dizer que não há consciência sem mundo, nem mundo que não tenha relação com uma consciência. Como vimos anteriormente, não se pode prescindir do momento não-idêntico da identidade na constituição desta — ele a transporta.

Porém, os dois lados da experiência do enunciado de identidade devem ser considerados. Resta saber o que acontece quando há de fato a aplicação concreta do enunciado da identidade.

Se, por exemplo, é respondido à pergunta “*o que é uma planta?*” com a resposta: “*uma planta é — uma planta*”, então a verdade de tal enunciado é aceita ao mesmo tempo por toda a sociedade na qual é testado, mas ao mesmo tempo é dito de modo unânime que com isso *nada* é dito. Se alguém abre a boca e promete indicar o que é Deus, a saber, que Deus é — Deus, então a expectativa é frustrada, pois se esperava uma *determinação distinta*; e quando esse enunciado é verdade absoluta, tal modo de falar absoluto é bastante pouco apreciado; nada mais entediante e incômodo do que sempre ruminar o mesmo, que tal discurso ainda assim deve ser a verdade.³⁷⁵

Se a aplicação concreta afirma uma verdade sobre o enunciado da identidade, essa verdade seria simplesmente uma verdade abstrata, unilateral, pois não há nenhuma determinação sobre a coisa, só se cria expectativas de conhecimento e nada é de fato enunciado. “Tal discursar *idêntico* [*identische Reden*] *se contradiz*, portanto, a si mesmo. A identidade, ao invés de ser nela a verdade e a verdade absoluta, é antes o contrário”.³⁷⁶ Ela não é verdade nenhuma e nem pode se atribuir nenhuma verdade à mera identidade, ela é um momento do movimento da ideia. Se a identidade é um nada, isso significa que é negatividade — diferença absoluta; ela mesma já aponta para algo diferente. Consequentemente, “ao invés

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ WdL II, trad. p. 138.

³⁷⁶ Idem, trad. modificada.

de ser o simples imóvel, ela é o ultrapassar sobre si na dissolução de si mesma”.³⁷⁷ Ou seja, a identidade não pode ser admitida como algo fixo, estável, e por isso mesmo não se presta a instrumento inerte da filosofia. Ela é, antes, um momento que ultrapassa a si mesmo através de sua transformação; em sua verdade, ela é a diferença.

Motivado por esse extrapolar da identidade, Hegel afirma a importância de se observar a forma de seu enunciado: nela há “mais do que a identidade simples, abstrata”.³⁷⁸ Primeiramente, “reside nela esse movimento puro da reflexão, na qual o outro surge apenas como aparência, como desaparecer imediato” — caso do *diverso* que está como que contra a identidade.³⁷⁹ Quando se afirma que o *A é*, já se começa afirmando algo *diverso* de *A*. Mas Hegel pondera: “O *A é* é um começar diante do qual paira algo diverso, para o qual se saiu; mas não se chega ao diverso; *A é* — *A*; a diversidade é apenas um desaparecer; o movimento retorna em si mesmo”.³⁸⁰

O enunciado da identidade também recai numa circularidade que não permite ao pensamento avançar pela diferença, diversidade, oposição e contradição. Ele fica preso nessa determinação vazia que nada diz sobre a coisa. Porém, é o entendimento de Kant que abre o caminho para a percepção de que, na verdade, a identidade é igualmente a diferença, no sentido determinado que fora aqui apreendido, ou seja, como não-identidade.

— A forma do enunciado pode ser vista como a necessidade oculta de acrescentar ainda o mais daquele movimento para a identidade abstrata. — Assim se acrescenta ainda um *A* ou uma planta ou de resto um substrato, que como um conteúdo inútil não tem nenhum significado; mas ele constitui a diversidade, que parece se acrescentar de modo casual. Se ao invés do *A* e de qualquer outro substrato é tomada a identidade mesma — a identidade é a identidade —, então igualmente se admitiu que ao invés dessa identidade da mesma maneira poderia ser tomado qualquer outro substrato. Se, por conseguinte, devemos remontar ao que mostra o fenômeno, então ele mostra que na expressão da identidade também imediatamente surge a diversidade — ou mais determinadamente, segundo o que se viu anteriormente, que essa identidade é o nada, que ela é a negatividade, a diferença absoluta de si mesma.³⁸¹

³⁷⁷ Idem.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Ibid., trad. p. 139.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem.

Portanto, Hegel afirma que o enunciado da identidade, assim como a sua forma negativa, da contradição, possui uma natureza sintética, e não analítica: ele é sintético porque contém em si o seu negativo, expressam o outro de si mesmo. A determinação da identidade, por exemplo, só é possível porque ela contém nela mesma a não-identidade absoluta. É por isso que Hegel diz que o enunciado da identidade contém o “movimento de reflexão, a identidade como desaparecimento do ser outro”.³⁸² Logo, para finalizar, Hegel conclui duas coisas sobre a identidade que é expressa através de enunciados:

- i) ela não é nenhuma lei de pensamento, ao contrário, é um momento do processo de surgimento da verdade, mas não contém verdade nenhuma em si, ainda mais se tal verdade está calcada numa experiência abstrata ou empírica;
- ii) esses enunciados, em sua forma positiva — identidade —, e negativa — contradição —, “contêm *mais* do que com eles é *visado*, a saber, esse contrário, a diferença absoluta mesma”.³⁸³

2.3.2 A diferença

O que é então essa diferença absoluta? Ela é “o nada que é dito por meio da fala idêntica (*identische Sprechen*)”.³⁸⁴ A própria identidade contém em si essa diferença absoluta, esta é um momento essencial daquela: a identidade se determina como identidade através dela e é, ao mesmo tempo, distinta da diferença, já que é também determinada. Logo, essa diferença é também a diferença da própria essência. Isso quer dizer que a diferença não é determinada de maneira exterior, mas que ela se relaciona consigo mesma, então é uma diferença absoluta que é *simples*: “na diferença absoluta entre o *A* e o não *A* é o nada *simples* como tal que a constitui”.³⁸⁵ Se ela se relaciona consigo mesma, significa que ela é uma diferença da reflexão e, assim sendo, há uma diferença que não é ela mesma, mas seu outro. “O diferenciado”, o seu outro, “da diferença, porém, é a identidade. Ela é, portanto, ela mesma e a identidade. Ambas juntas constituem a diferença; ela é o todo e seu momento”.³⁸⁶

Essa afirmação sobre a diferença ser o todo e seu momento é, segundo julgamos, crucial para compreender o pensamento hegeliano: o momento significa a unilateralidade que todas as determinações de reflexão possuem, esse lado delas que é considerado como o em si,

³⁸² Ibid., trad. p. 140.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ Idem, trad. modificada.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Ibid., trad. p. 141.

que se autoconstitui, se determina; o todo é a totalidade, a própria *relação*, unidade que as mantém juntas, outra característica imanente às determinações de reflexão. Cada uma se determina e é nela mesma essa determinação, mas a totalidade que elas expõem significa mais do que elas mesmas e, no entanto, elas se mantêm também em seu momento. Julgamos importante apreender essa natureza da essência que se encontra na própria reflexão da razão: é essa dialética entre o momento e o todo que constitui o automovimento, a autodeterminação da razão e a própria atividade do pensamento que é livre:

— A diferença é o todo e seu próprio *momento*, assim como a identidade é do mesmo modo seu todo e seu momento. — Isso tem de ser considerado como a natureza essencial da reflexão e como *fundamento originário de toda atividade e do automovimento*. — A diferença, assim como a identidade, tornam-se *momentos* ou o *ser-posto*, porque elas são como reflexão a relação negativa sobre si mesmas.³⁸⁷

Por conseguinte, podemos afirmar, com Hegel, que a diferença é *identidade e diferença*, ela contém esses dois ser-postos, momentos que a determinam como diferença absoluta. Cada ser-posto mantém uma relação consigo mesmo. “Um momento, a identidade, é imediatamente ele mesmo o momento da reflexão-em-si; igualmente, porém, o outro é a diferença, diferença em si, a diferença refletida”.³⁸⁸ Hegel conclui assim que esse movimento entre a identidade e a diferença na diferença absoluta constitui a própria *diversidade*, pois ela é um produto desses dois momentos que estão refletidos em si.

2.3.3 A diversidade

O que é essa determinação da diversidade?

A identidade *desmorona* nela mesma na diversidade, pois, como diferença absoluta em si mesma, ela se põe como o negativo de si e esses seus momentos, ela mesma e o negativo dela, são reflexões-em-si, são idênticos consigo; ou porque justamente ela mesma suprassume de modo imediato seu negar e em sua *determinação é em si mesma refletida*. O diferenciado [tem] *consistência* como diversos indiferentes um diante do outro, porque é idêntico consigo, porque a identidade constitui seu solo e

³⁸⁷ Idem, trad. modificada.

³⁸⁸ Idem.

elemento; ou o diverso é o que é, justamente apenas em seu oposto, na identidade.³⁸⁹

Como de praxe, Hegel reconstrói a determinação de diversidade através do modo de consideração da reflexão exterior dessa lei de pensamento. A diversidade surge, pois, daquele movimento da diferença absoluta que contém a identidade e a diferença. Neste movimento, a diferença e a identidade se relacionam consigo mesmas, mas não uma com a outra, pois elas são determinações como um todo que é a diferença. Se elas não são determinadas através de seu outro, então a distinção entre elas é uma distinção meramente exterior. “Os distintos não se relacionam, portanto, como identidade e diferença um com o outro, mas apenas como distintos em geral, que são indiferentes um diante do outro e contra sua determinidade”.³⁹⁰ Essa é, pois, a consideração unilateral sobre a diversidade. A reflexão se torna, para ela mesma, através desse movimento, reflexão exterior, pois, como vimos, a diferença se torna um ser-posto assim como a identidade; isso significa que ela é colocada contra a identidade. Consequentemente, também a diversidade é produzida no interior dessa reflexão exterior. Como aponta Iber, “na diversidade, a diferença se tornou exterior aos seus momentos. Os seus momentos refletidos em si se comportam agora, eles mesmos, como exteriores uns aos outros. Eles são diversos indiferentes”.³⁹¹

Tudo se passa como se a diversidade fosse o reflexo da identidade que se determina como indiferente diante da diferença, isto é, como identidade que se comporta como sendo idêntica consigo mesma — identidade determinada como reflexão nela mesma. Isso significa, pois, que “a identidade é essa única reflexão de ambos” — identidade e diferença —, “a qual tem a diferença apenas como uma diferença indiferente nela mesma e é diversidade em geral”.³⁹²

2.3.4 A igualdade e a desigualdade

Ser “diversidade em geral” significa, em termos lógicos, não ser uma diversidade que é determinada. Se ela é diversidade em geral, ela será expressa através da diferença exterior e da identidade exterior, pois estas foram “postas exteriormente, não em si e para si

³⁸⁹ Ibid., trad. p. 142.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II*, op. cit., p. 53.

³⁹² WdL II, trad. p. 143.

essentes”.³⁹³ Logo, Hegel afirma que com a diversidade é fixada a *igualdade* (*Gleichheit*) como a identidade exterior e a *desigualdade* (*Ungleichheit*) como a diferença exterior.³⁹⁴ Segundo Iber, “na reflexão exteriorizada ou alienada se constituem a igualdade, a identidade exterior dos momentos, e a desigualdade, a diferença exterior dos momentos, como os pontos de vista segundo os quais o diverso é comparado”.³⁹⁵ Ambas são como que expressões exteriores, em geral, da diversidade: “a reflexão exterior relaciona o diverso à igualdade e desigualdade. Essa relação, o *comparar* [*das Vergleich*], vai e vem da igualdade para a desigualdade e dessa para aquela”.³⁹⁶ Porém, essa relação de comparação (*Vergleichung*) é exterior às determinações de identidade e de diferença que, por sua vez, são mantidas pela reflexão exterior. Por conseguinte, elas “não são relacionadas uma às outras, mas cada uma para si apenas a um terceiro”.³⁹⁷ Ou seja, mediante o elemento comparativo.

Através da comparação, descobre-se que a igualdade ou a desigualdade são relativas e, portanto, próprias à consideração exterior da identidade e da diferença. Ora o que é igual se mostra como desigual, ora o que é desigual revela sua igualdade. Isso depende unicamente da maneira pela qual se observa essas determinações. Hegel afirma, assim, que a unidade que mantém unidas igualdade e desigualdade — e a produtora mesma dessas determinações — é o próprio eu. O cerne da reflexão exterior é, evidentemente, essa unidade do eu.

O que compara caminha da igualdade para a desigualdade e dessa para aquela de volta, deixa, portanto, que uma desapareça na outra e é, de fato, *a unidade negativa de ambas*. A unidade está, de início, além do que é comparado, bem como além dos momentos da comparação, como um atuar subjetivo, que recai fora dela. Mas essa unidade negativa é de fato a natureza da igualdade e da desigualdade mesmas, tal como resultou. Justamente a consideração autossustentada, que cada uma é, é antes a relação sobre si que supera sua distinção e, assim, elas mesmas.³⁹⁸

³⁹³ Idem.

³⁹⁴ É preciso observar que a relação que mantém a igualdade e a desigualdade, *Gleichheit* e *Ungleichheit*, é uma relação da reflexão exterior: o comparar, *das Vergleich*. É por essa razão que, na diversidade, a reflexão passa a ser reflexão exterior.

³⁹⁵ IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II*, op. cit., p. 53.

³⁹⁶ WdL II, trad. modificada, pp.143-44.

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ Ibid., trad. p. 145.

Sempre há um terceiro que julga o que é igual e o que é desigual — a isso se resume a diversidade tradicionalmente considerada.³⁹⁹ Pelo contrário, segundo Hegel, ela nada mais é senão a diferença “meramente posta, portanto, a diferença que não é nenhuma diferença”, ou seja, “a negação de si na diferença mesma” — diferença absoluta.⁴⁰⁰ Isso porque a igualdade e a desigualdade significam, cada uma, o próprio aspecto “desigual de si mesmo. Cada um é, assim, essa reflexão: a igualdade, o fato de que é ela mesma e a desigualdade; a desigualdade, o fato de que é ela mesma e a igualdade”.⁴⁰¹ Hegel conclui que a diversidade é, assim, oposição, pois seus lados são indiferentes — a igualdade é indiferente à desigualdade e vice-versa — e, além disso, eles são “simplesmente *momentos* como uma unidade negativa”. Essa unidade negativa é a própria *oposição*. Assim se transforma a determinação de diversidade.

Hegel expõe, ainda, o enunciado da diversidade. Para ele, este enunciado tem o mérito de ao menos expressar uma diversidade mais determinada, menos abstrata do que aquela que acabamos de analisar.⁴⁰² Ele afirma o seguinte:

“*Todas as coisas são diversas*” ou “*Não há duas coisas que sejam iguais uma à outra*”. — Esse enunciado é de fato oposto ao enunciado da identidade, pois ele exprime: *A* é algo diverso, portanto, *A* é também não *A*; ou *A* é desigual a um outro, assim não é *A* em geral, mas antes um *A* determinado. No lugar do *A* no enunciado idêntico pode ser posto qualquer outro substrato, porém, *A* como desigual não pode mais ser confundido com qualquer outro. Ele certamente não deve ser um diverso *de si*, mas apenas *de um outro*; mas essa diversidade é sua própria determinação. Como *A* idêntico consigo ele é o indeterminado; mas como determinação ele é o

³⁹⁹ Como afirma Iber, a análise que acabamos de fazer diz respeito ao estudo da diversidade no “modo de consideração da reflexão exterior”. Esse modo de consideração constituiu apenas uma passagem para a diversidade como determinação de reflexão. Cf. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II*, op. cit., p. 53.

⁴⁰⁰ WdL II, trad. p. 145.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Aqui, segundo Longuenesse, Hegel pretende discutir os problemas envolvidos na concepção do princípio da identidade dos indiscerníveis de Leibniz. “Esse princípio significa que o que é uma mera diversidade numérica para uma percepção confusa, é, para uma percepção nítida, uma diferença de essência. Semelhantemente, o que é uma multiplicidade externa para uma percepção confusa, é, para uma percepção nítida, uma distinta, intelectualmente determinada, totalidade unificada de determinações. Agora, para Hegel, ao contrário, a diferença entre a cognição ‘externa’ e a cognição da ‘essência’ não é de grau, mas de natureza. Pensar não é perceber e a transição de uma cognição confusa para uma racional é uma tarefa a ser realizada pelo processo do pensamento. A essência não está imediatamente presente na aparência. Pelo contrário, a essência é definida contra a aparência, que é negada pela essência, ou reflexão. [...] Resumindo: o princípio de identidade dos indiscerníveis, como Leibniz o pensa, continua preso a uma visão empirista, expressando a mera diversidade. Mas isso ‘expressa mais’: a demanda de pensar a determinação dos objetos, em virtude da qual eles são diversos”. LONGUENESSE, op. cit., pp. 57-60.

oposto disso; ele não tem mais apenas a identidade consigo, mas também uma negação, e assim tem por si uma diversidade de si mesmo nele.⁴⁰³

Mais uma vez, essas leis do pensamento possuem a capacidade de expressar mais do que com elas era visado. Hegel nos mostra como o enunciado da diversidade afirma a diversidade das coisas através da desigualdade entre elas, mas a determinação da desigualdade das coisas precisaria de uma prova, pois ser desigual ou igual depende unicamente de aspectos exteriores à coisa que as determinam segundo essa relação. Mas, como lei do pensamento, ela é usualmente tomada de modo imediato e assim representada como a lei que enuncia a igualdade das coisas desiguais.⁴⁰⁴ Hegel ilustra essa adesão ao enunciado da diversidade através de uma anedota sobre Leibniz.⁴⁰⁵ Sobre os predicados da igualdade e da desigualdade, quando considerados através do enunciado da diversidade, Hegel conclui o seguinte:

O *ao mesmo tempo* [Zugleich] de ambos os predicados é certamente separado por meio do *enquanto* [Insofern]: que duas coisas, *enquanto* [insofern] são iguais, *enquanto* [insofern] não são desiguais, ou que segundo um *lado* [Seite] e *consideração* [Rücksicht] são iguais, segundo o outro *lado* e *consideração*, porém, são desiguais. Com isso é afastada da coisa a unidade da igualdade e da desigualdade e o que seria sua própria reflexão e a reflexão da igualdade e da desigualdade em si é apreendido como uma reflexão exterior à coisa. Mas é essa que, com isso, *em uma e mesma atividade* diferencia os dois lados da igualdade e da desigualdade e, assim, contém ambos em *uma única* atividade, que deixa aparecer um no outro e os reflete. — A suavidade habitual diante das coisas, porém, que apenas cuida que essas não se contradigam, esquece aqui como em outro lugar que, com isso, a contradição não é dissolvida, mas apenas é desviada para um outro lugar, para a reflexão subjetiva ou exterior e que esta contém de fato ambos os momentos, os quais por meio desse afastamento e da transposição são expressos como mero *ser-posto*, como suprassumidos e relacionados um ao outro em *uma* unidade.⁴⁰⁶

⁴⁰³ WdL II, trad. p. 146.

⁴⁰⁴ Ou seja, em referência ao princípio da identidade dos indiscerníveis de Leibniz.

⁴⁰⁵ “O enunciado de que não há duas coisas que são iguais uma à outra ocorre à representação, também segundo a anedota em uma corte, onde Leibniz a apresentou e teria levado as damas a procurarem entre as folhas de uma árvore para ver se não encontrariam duas iguais. — Afortunados tempos da metafísica, quando se tratava dela na corte e quando não se necessitava de nenhum outro esforço para examinar seus enunciados senão comparando folhas de árvores!”. WdL II, trad. pp. 146-47.

⁴⁰⁶ Ibid., trad. modificada, p. 148.

2.3.5 A oposição

Segue-se então, com o enunciado da diversidade, que há duas coisas que não são perfeitamente iguais ou desiguais. Mas existe algo mais sobre o fato de que são e não são iguais e desiguais ao mesmo tempo. Já que cada momento da diversidade é indiferente um ao outro, pois dependem de um terceiro para julgar os predicados de desigualdade e igualdade em relação à coisa, temos que a única maneira de afirmá-los é através de uma unidade negativa. Essa unidade negativa é a determinação de oposição.

Os dois lados da diferença, a identidade e diferença, são momentos que constituem o todo que é a diferença *absoluta*. Na diversidade, esses momentos se tornam indiferentes, eles são igualdade e desigualdade, diversos indiferentes um diante do outro na consideração da reflexão exterior. Na oposição, a identidade e a diferença são como que as duas faces *opostas* da diferença absoluta que mantém também a sua indiferenciação como igualdade e desigualdade. A unidade de oposição é composta pelo o positivo (*das Positive*) e o negativo (*das Negative*). Cada um se determina através do outro e são, também, momentos que se autoconstituem.⁴⁰⁷

2.3.6 O positivo e o negativo

A oposição pode ser caracterizada através de três momentos: seus elementos, o positivo e o negativo, são i) determinados neles mesmos, isto é, independentes um diante do outro, ii) indiferentes e iii) se excluem reciprocamente. Esse movimento que os afirma como autossubsistentes em si irá resultar na contradição.

A oposição também é inicialmente considerada por Hegel segundo seu tratamento tradicional. É necessário apreender esse movimento como um todo porque ele é o processo pelo qual a reflexão em sua totalidade alcança, em tal lugar da *Lógica*, a categoria (ou coisa assim) do fundamento. A posição do fundamento se dá pela dissolução da contradição que se objetiva através dele. Vejamos, pois, qual é o papel da determinação de oposição neste processo de vir a ser do fundamento da essência.

⁴⁰⁷ Segundo Iber, “O conceito de oposição é definido como ‘unidade da identidade e da diversidade’. Os seus momentos, que são diversos ‘em uma *única* identidade’ (idem), Hegel denomina como ‘o ser-posto em si mesmo refletido ou a determinação em geral’ (idem). Ambos são unidade da igualdade e da desigualdade. A igualdade refletida de tal modo em si, sendo ela a relação à desigualdade, é o positivo. A desigualdade refletida em si relacionada à igualdade é o negativo”. IBER, *O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II*, op. cit., p. 54.

A oposição é o palco em que a reflexão determinante — a diferença absoluta (identidade e diferença) — desempenha o seu último papel. Como vimos, os momentos da reflexão — ponente, exterior e determinante — transformam as leis de pensamento em determinações de reflexão. A oposição é a unidade da identidade e da diversidade. Os momentos da diferença absoluta — identidade e diferença — são diversos em si, indiferentes, mas numa única identidade que é a própria oposição; eles são, portanto, opostos. Na oposição, a reflexão determinante se consuma *porque* ela é a identidade da identidade (identidade) e da não-identidade (diversidade). A diferença contém os seus momentos como refletidos nela mesma; a diversidade, por sua vez, é o produto de uma reflexão que se aliena, exterioriza-se; logo, igualdade e desigualdade, os diversos da diversidade, mantêm uma indiferença um diante do outro. “O ser-posto dos lados da reflexão exterior é, por conseguinte, um ser, assim como seu não-ser-posto [*Nichtgesetzsein*] é um *não-ser* [*Nichtsein*]”.⁴⁰⁸ Neste último passo do movimento, passa-se à oposição.

Considerados mais precisamente, os momentos da oposição são o ser-posto em si mesmo refletido ou a determinação em geral. O ser-posto é a igualdade e a desigualdade; ambas refletidas em si mesmas constituem as determinações da oposição. Sua reflexão-em-si consiste no fato de que cada uma é nela mesma a unidade da igualdade e da desigualdade. A igualdade está apenas na reflexão que compara segundo a desigualdade e, assim, é mediada por meio de seu outro momento indiferente; igualmente a desigualdade é apenas na mesma relação refletida na qual está a igualdade. — Cada um desses momentos, portanto, é em sua determinidade o todo. O momento é o todo na medida em que também contém seu outro momento; mas esse seu outro momento é um momento *essente* indiferente; assim, cada momento contém a relação com seu não-ser e é apenas reflexão-em-si ou o todo como se relacionando essencialmente ao seu não-ser.⁴⁰⁹

Hegel afirma, então, que há dois lados da oposição provenientes desse movimento: o positivo e o negativo. O positivo é a igualdade refletida em si — poderíamos dizer, a auto-igualdade — que possui, interiorizada, a sua relação com a desigualdade. O negativo é a desigualdade que interiorizou a igualdade — ou a relação com o seu não-ser. De acordo com Hegel, “a oposição é, de um lado, o *ser-posto* refletido em sua *igualdade consigo* e, por outro

⁴⁰⁸ WdL II, trad. modificada, p. 148.

⁴⁰⁹ Ibid., trad. modificada, pp. 148-49.

lado, é o mesmo refletido em sua desigualdade consigo, o *positivo* e o *negativo*".⁴¹⁰ Hegel constata que ambos, positivo e negativo, são o ser-posto refletido (igualdade ou desigualdade) que mantém na sua igualdade, a desigualdade, e na sua desigualdade, a igualdade.

O positivo e o negativo são, assim, os lados tornados autossubsistentes da oposição. Eles são autossubsistentes ao ser em si a reflexão do *todo* e eles pertencem à oposição, na medida em que é a *determinidade* que, como todo, está refletida em si mesma. Em vista de sua autossubsistência, eles constituem a oposição determinada *nela mesma*. Cada um é ele mesmo e seu outro, de modo que cada um tem sua *determinidade* não em um outro, mas *nele mesmo*. — Cada um se relaciona consigo mesmo apenas ao se relacionar com seu outro. Isso tem o seguinte lado duplo: cada um é relação com seu não-ser como supressão desse ser-outro em si; assim, seu não-ser é apenas um momento nele. Mas, por outro lado, o ser-posto tornou-se aqui um ser, uma consistência indiferente; o outro de si, que cada um contém, é também o não-ser daquilo em que ele deve estar contido apenas como momento. Cada um, por conseguinte, é apenas na medida em que *seu não-ser é e*, na verdade, em uma relação idêntica.⁴¹¹

A autossubsistência do positivo e do negativo pode ser explicitada através de três características que marcam a determinação de oposição. Em primeiro lugar, cada um de seus momentos, positivo e negativo, é o que é *enquanto* o outro é. Trata-se, pois, de uma espécie de determinação afirmativa um diante do outro. O positivo só é positivo em face de um negativo e vice-versa. Nas palavras de Hegel, “cada um é o que é por meio do outro, é por meio de seu próprio não-ser; é apenas ser-posto”.⁴¹² Em segundo lugar, o positivo é positivo somente na medida em que *não* é negativo, e o negativo é negativo enquanto *não* é positivo. Trata-se, pois, de uma determinação negativa. De acordo com Hegel, “ele é o que é por meio do não-ser do outro; ele é a *reflexão-em-si*”.⁴¹³ Em terceiro lugar, o positivo e o negativo são ser-posto e reflexão-em-si; mas, na medida em que eles são *relação* em uma unidade, não são unicamente aquelas determinações. Por conseguinte, o positivo e o negativo são a *relação de oposição*. Isso significa que “cada um é nele mesmo positivo e negativo; o positivo e o

⁴¹⁰ Ibid., trad. modificada, p. 149.

⁴¹¹ Ibid., trad. modificada, pp. 149-50.

⁴¹² Ibid., trad. modificado, p. 150.

⁴¹³ Idem.

negativo é a determinação de reflexão em si e para si”; ou seja, reflexão determinada; “primeiramente nessa reflexão dos opostos em si eles são positivo e negativo”.⁴¹⁴ *Grosso modo*, o positivo e o negativo, ao aparecerem como dois lados opostos autossubsistentes, encerram o processo pelo qual a própria reflexão se determina através das determinações que a compõem. É na oposição e, mais precisamente, como veremos a seguir, na contradição, que a reflexão da razão se realiza como fundamento.

A autossubsistência surge desse movimento que expõe o positivo e o negativo como uma “unidade autossubsistente consigo, essente para si”.⁴¹⁵ Eles são em si e para si e isso é a própria determinação em geral ou a autossubsistência que a reflexão conquistou para si. Ela só surge através dessa relação de oposição.

O positivo e o negativo são, assim, não apenas *em si* positivos e negativos, mas em si e para si. Eles o são *em si* na medida em que é abstraído de sua relação excludente com um outro e eles são tomados apenas segundo sua determinação. Algo é *em si* positivo ou negativo, uma vez que não deve ser assim meramente determinado *contra um outro*. Mas, o positivo ou o negativo não sendo como ser-posto e, assim, não como oposto, cada um é o imediato, *ser e não-ser*. O positivo e o negativo são, porém, os momentos da oposição, o ser em si dos mesmos constitui apenas a forma de seu ser refletido em si. Algo é *em si* positivo, fora da relação com o negativo; e algo é *em si negativo*, fora da relação com o negativo; nessa determinação fica-se apenas preso ao momento abstrato desse ser refletido. Entretanto, o positivo e o negativo *essentes em si* significam essencialmente que ser oposto não é mero momento, nem pertence à comparação, mas é a *própria* determinação dos lados da oposição. *Em si* positivos ou negativos eles não são, portanto, fora da relação com um outro, mas de tal modo que *essa relação* e, na verdade, como excludente, constitui a determinação ou o ser-em-si deles; aqui eles são, portanto, ao mesmo tempo em si e para si.⁴¹⁶

Hegel também considera os conceitos de positivo e de negativo da aritmética. Ele pretende com isso mostrar como o positivo e o negativo concebidos na qualidade de grandezas opostas são, na verdade, uma exposição da própria origem da contradição. Como ciência positiva, no entanto, a aritmética não pode se dar a tarefa de suprasumir a determinação de reflexão da oposição. Podemos resumir seu argumento por meio de dois

⁴¹⁴ Ibid., trad. modificada, p. 151.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ Ibid., trad. modificada, pp. 151-52.

aspectos que encerram a crítica do sentido do positivo e do negativo na aritmética: um aspecto recai sobre o uso do positivo e do negativo na soma e na subtração e, o outro, do seu uso na multiplicação e na divisão. Segundo Hegel, a aritmética considera o positivo e o negativo como signos ou unidades simples que são indiferentes um diante do outro e que, por isso, sempre se referem a um terceiro para que sejam determinados. Temos então $+ a$ e $- a$. Hegel nos fornece os seguintes exemplos:

Segundo aquele primeiro lado, $+ y$ e $- y = 0$; ou em $- 8 + 3$ os 3 positivos são negativos no 8. Os opostos se suprassumem em sua ligação. Uma hora de caminho para o leste e igualmente de volta para o oeste suprassume o primeiro caminho feito; quanto mais dívidas tanto menos patrimônio e quanto mais patrimônio houver disponível tanto mais se suprassume as dívidas. O caminho de uma hora para o leste é ao mesmo tempo o caminho positivo em si, nem o caminho para o oeste é o caminho negativo; e sim essas direções são indiferentes diante dessa determinidade da oposição; apenas uma terceira consideração, que recai fora delas, torna uma positiva e a outra negativa. Assim, também as dívidas não são em si e para si o negativo; elas apenas o são na relação com o devedor; para o credor elas são seu patrimônio positivo; elas são a soma de um dinheiro ou o que quer que seja de um certo valor, o qual, segundo as perspectivas que recaem fora dele, é dívida ou patrimônio.⁴¹⁷

Hegel observa então que na soma e na subtração as grandezas opostas possuem dois lados que lhe são característicos: um lado expõe unicamente a sua oposição e o outro lado mostra sua indiferença ou realidade. Cada grandeza vale como positiva ou negativa *na medida em que é positiva ou negativa*, o que significa que elas não se constituem *mediante* a relação de soma ou subtração, mas essa relação é algo que está fora de sua determinação. Hegel ilustra essa caracterização com o seguinte exemplo: “em $8 - (- 3)$ o primeiro menos significa o oposto *contra* 8, o segundo menos, porém, $(- 3)$ vale como oposto *em si*, fora dessa relação”.⁴¹⁸ Mas, em segundo lugar, é somente na multiplicação e na divisão que o positivo e o negativo ganham o significado determinado de ser *em si* positivo e negativo. “Aqui, o positivo tem de ser tomado essencialmente com o não-oposto”, pois, para Hegel, o positivo tem, em si, o “significado peculiar do imediato”, o que significa ser idêntico consigo mesmo e contrário à oposição. Mas acontece o contrário com o negativo, ele tem de ser tomado “como

⁴¹⁷ Ibid., trad. modificada, p. 153.

⁴¹⁸ Ibid., trad. p. 154.

o oposto” em si.⁴¹⁹ Por exemplo: o produto de $+a \times -a$ é negativo, $-a^2$; assim como, inversamente, $-a \times +a$, resulta igualmente num negativo, $-a^2$. Se há um negativo em questão, ele se determina como o oposto em si em relação ao positivo. Mas, se há multiplicação ou divisão do positivo com positivo ou do negativo com o negativo, o produto será sempre *positivo*. Hegel conclui o seguinte sobre os conceitos de positivo e negativo da aritmética:

Nessa medida o negativo é aqui, portanto, o oposto como tal em si, mas o positivo é o indeterminado, o indiferente em geral; ele certamente também é o negativo, mas do outro, não nele mesmo. — *Uma determinação como negação surge, portanto, unicamente por meio do negativo, não por meio do positivo*. Assim também $-a \times -a = +a^2$, porque o a negativo não deve ser tomado apenas no modo oposto (assim teria de ser tomado como multiplicado por $-a$), e sim porque deve ser tomado negativamente. *A negação da negação, porém, é o positivo.*⁴²⁰

Portanto, o vir a ser da própria reflexão como determinada e, mais especificamente, da contradição, está posta através do positivo e do negativo. Os dois lados da oposição constituem a *posição* da contradição. A contradição é a própria determinação autossubsistente da reflexão (e não o positivo e o negativo, estes não são autossubsistentes em si), ela é o produto de todo esse movimento que começa na identidade, passando pela diferença, diversidade e oposição. É por essa razão que ela é o coração mesmo das determinações de reflexão e, conseqüentemente, da essência. Trata-se de compreender agora como a contradição se torna uma *contradição objetiva*, tal como o pensamento que a incorpora. De acordo com Sparby, trata-se de apreender “como algo negativo pode ser positivo e como a contradição pode resultar em *uma negação concreta* e não no *nada abstrato*”.⁴²¹

Para Hegel, “*não se pode propriamente dar nenhum passo na filosofia*” sem o conhecimento das determinações de reflexão: “é um dos mais importantes conhecimentos reconhecer e apreender essa natureza” — “sua verdade subsiste apenas em sua relação recíproca e também no fato de que cada uma em seu conceito mesmo contém a outra.”⁴²² Aparentemente, isso se liga ao fato de apreendermos, ao final de sua exposição, o conceito de contradição, que, por sua vez, põe o (conceito de) fundamento. “A reflexão rica de espírito,

⁴¹⁹ Ibid., trad. modificada, pp. 154-55.

⁴²⁰ Ibid., trad. p. 156, grifo nosso.

⁴²¹ SPARBY, op. cit., p. 229, grifo nosso.

⁴²² WdL II, trad. p. 163.

para mencioná-la aqui, consiste, ao contrário, na apreensão e na expressão da contradição”,⁴²³ pois a reflexão vivificada pela razão é contraditória, ela não é uma identidade pura, uma unidade de apercepção julgadora. É preciso lembrar a todo instante que a reflexão hegeliana é uma reflexão objetiva, própria da razão. A reflexão foi conquistada pela razão com a atividade da autoconsciência que suportou o peso do negativo e alcançou o saber absoluto:

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência [*Existenz*], vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.⁴²⁴

Não é à toa que a esfera do ser e a esfera da essência se encontram na parte objetiva da *Ciência da lógica*. Hegel quis com isso afirmar a posição da objetividade da reflexão para que o próprio aspecto subjetivo, do conceito, pudesse emergir. Só há sujeito com a liberação do objeto e só há objeto com a liberação do sujeito mediante a ruptura com as suas determinações meramente unilaterais. Seja ela afirmada por uma preponderância do subjetivo sobre o objetivo, seja do objetivo sobre o subjetivo. A questão é a dissolução da unilateralidade dessas considerações através da posição da relação de totalidade entre sujeito e objeto.

Segundo Henrich, compreender a análise que Hegel faz das determinações de reflexão significa não só obter um esclarecimento sobre a *Ciência da lógica* como um todo, mas também sobre o sentido específico do método hegeliano.⁴²⁵ O coração mesmo da exposição do desenvolvimento objetivo das categorias está nas determinações de reflexão, pois, segundo Hegel “o pensamento especulativo consiste apenas no fato de que o pensamento apreende a contradição e nela a si mesmo”.⁴²⁶ E a contradição, para Hegel, encontra-se em cada determinação de reflexão; da identidade à oposição, a contradição rege esse movimento de autodeterminação da essência. O pensamento especulativo, em vez de se subordinar à contradição, de parar nas oposições que aparecem como inevitáveis, intransponíveis e autossustentadas em relação ao sujeito, “não se deixa dominar por ela, tal como ocorre ao

⁴²³ Ibid., trad. p. 167.

⁴²⁴ PhG, trad. p. 82.

⁴²⁵ Cf. HENRICH, *Hegel im Kontext*, op. cit., pp. 103-105.

⁴²⁶ WdL II, trad. p. 166.

representar”. Este, o pensamento representativo, “deixa que suas determinações se dissolvam” pela contradição “em outras determinações ou em nada”.⁴²⁷ Para o pensamento representativo, há sempre a passagem de uma coisa a outra, pois o entendimento opera com a fixação das determinações. Mas se há contradição, há movimento, e com isso o entendimento não pode lidar, então este pensamento é levado a afirmar outras determinações ou a nada afirmar, ou ainda, a afirmar que a contradição seria um erro do sujeito, ou que tal antinomia não leva a nada *objetivamente*.

A plasticidade da negatividade pode ser afirmada como a positividade mesma desse movimento da contradição que é a origem de todo automovimento, de toda autodeterminação e autonomização do pensamento livre. Tudo aquilo que é, é em si contraditório e, por esta razão, é vida. Compreender essa determinação lógico-ontológica das coisas nos permite ultrapassar a sua consideração imediata e adentrar a sua verdade mediatizada, a saber, que a essência do ser é a contradição:

Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém em si a contradição e é, na verdade, essa força de apreender e suportar em si a contradição. Mas, se um essente em sua determinação positiva não é capaz de ao mesmo tempo abranger sua determinação negativa e apreender uma na outra, não é capaz de ter a contradição nele mesmo, então ele não é a unidade viva mesma, não é o fundamento, e sim sucumbe na contradição. [...] O *horror* comum que o pensamento representativo, não especulativo — como a natureza diante do *vácuo* — tem diante da contradição, rejeita essa consequência; pois ele permanece estacionado na consideração unilateral da *dissolução* da contradição no *nada* e não reconhece o lado positivo dela, segundo o qual a contradição se torna *atividade absoluta* e fundamento absoluto.⁴²⁸

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ Ibid., trad. modificada, pp. 166-68.

3 A contradição objetiva

Neste terceiro capítulo pretendemos apresentar e analisar a última determinação de reflexão, a contradição, cuja emergência na oposição e dissolução no fundamento encerram as determinações de reflexão. Iremos posicionar a contradição no interior das determinações de reflexão a fim de explicar a especificidade de sua concepção especulativa (3.1). Em seguida, iremos analisar a “força vital” da contradição e a sua capacidade de romper com os pressupostos de identidade do pensamento representativo (3.2). Por fim, apresentaremos duas críticas ao conceito de contradição de Hegel para que possamos compreender melhor a objetividade implicada em seu conceito e apresentaremos a posição de duas intérpretes nesta discussão. Sustentaremos que a contradição objetiva de Hegel é o conceito que garante a sua concepção de pensamento objetivo. A contradição é a tentativa de vivificar o pensamento que se prende a determinações unilaterais e que não se liberta de sua identidade abstrata (3.3).

3.1 A autossustentância e a determinação essencial do negativo

Veremos agora como se dá a emergência e a dissolução da contradição. Como a identidade, a diferença, a diversidade e a oposição, a contradição também faz parte das determinações de reflexão; estas, por sua vez, nada mais são do que as constituintes lógico-ontológicas que englobam o pensamento objetivo. Logo, a contradição também possui o seu lugar no automovimento da essência. Diferentemente das outras determinações, a contradição é considerada o âmago da reflexão e, por isso, da própria essência. Hegel afirma que todas as determinações de reflexão são “ultrapassadas como em sua verdade” pela contradição.⁴²⁹

Segundo Longuenesse, a contradição é onipresente tanto na lógica como no sistema de Hegel; ela é o princípio de todo automovimento filosófico. A exposição, ou a “dedução da contradição”, como ela nomeia, é obtida na *Doutrina da essência*, no capítulo que analisamos: *As essencialidades ou as determinações de reflexão*.⁴³⁰ Alguns comentadores, como Mure, irão afirmar, ainda, que toda a *Doutrina da essência* é uma exposição da contradição.⁴³¹ No entanto, como procuramos desenvolver, o conceito de contradição propriamente dito só pode ser apreendido mediante a dança das essencialidades; é no próprio desenvolvimento da reflexão que a contradição surge como conceito posto. Mas, na medida em que a contradição

⁴²⁹ Cf. Ibid., trad. p. 165.

⁴³⁰ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 39.

⁴³¹ Cf. Idem.

é a determinação essencial do pensamento objetivo, Mure tem razão em afirmar o seu protagonismo na *Doutrina da essência*.

Na consideração especulativa das determinações de reflexão se torna visível a *relação recíproca* entre as determinações, e o *acontecimento* de que cada uma em sua verdade e em seu conceito contém a outra. Esse ganho conceitual se tornou possível mediante a crítica imanente dos enunciados de cada uma. O que sobrou, ou o resultado, é simplesmente isto: a afirmação de cada uma em relação a sua outra implica numa *contradição*. Se se afirma a identidade de algo, afirma-se a sua não-identidade (diferença): contradição. Se a diversidade é afirmada, afirma-se a oposição (entre os diversos): contradição. E claro, como vimos, cada qual possui uma relação exterior que é, em geral, dada pela reflexão que está fora do objeto e que é suprassumida a cada determinação — ou a cada viragem da reflexão determinante. Então temos a igualdade e a desigualdade, o positivo e o negativo como relações da reflexão exterior que se determinam através das suas respectivas unidades. Essas relações unilaterais são superadas no interior de cada determinação. A contradição propriamente dita, ou a contradição posta, surge, então, na unidade de oposição que encerra a determinação de reflexão.

Com a oposição, Hegel afirmou o positivo e o negativo como lados autossubsistentes da própria determinação de oposição. Eles são toda a oposição na medida em que são em si e para si. “Como esse todo, cada um é mediado consigo *por meio de seu outro e contém o outro*. Mas, além disso, é mediado consigo por meio do *não ser de seu outro*; assim é unidade para si essente e *exclui o outro de si*”.⁴³² Mas como pode algo positivo ser negativo e o negativo ser positivo? Como podem as determinações de reflexão autossubsistentes, o positivo e negativo, serem autossubsistentes através de uma relação de oposição? Como explicar, finalmente, o aparente paradoxo de que elas só são autossubsistentes nessa relação, ou seja, que a sua determinação verdadeira é a própria contradição?

Segundo Hegel, para responder essas perguntas é preciso observar que a determinação autossubsistente de reflexão é a própria contradição — este é o seu resultado. A reflexão exterior do entendimento considera o positivo e o negativo como os dois lados opostos que são autossubsistentes em si, mas não percebe a relação que um estabelece com o outro, deixando esses lados como que soltos na determinação de oposição. Nas palavras de Hegel:

⁴³² WdL II, trad. modificada, p. 156.

Uma vez que a determinação autossubsistente de reflexão, na mesma perspectiva em que contém a outra e, desse modo, é autossubsistente, exclui a outra, assim, em sua autossubsistência, ela exclui de si sua própria autossubsistência; pois essa consiste em conter em si sua outra determinação e, desse modo, não ser unicamente relação com um exterior, — mas da mesma maneira imediatamente no fato de ser ela mesma e excluir de si sua determinação negativa. Assim ela é *contradição*.⁴³³

Na interpretação de Sparby, a contradição é uma “intensificação da oposição”.⁴³⁴ Ele afirma que ambos os lados, o positivo e o negativo, negam-se como se cada um fosse o outro de si. “A inclusão do outro é necessária para a independência [*independence*] de cada lado da oposição, mas cada lado da oposição é também somente uma determinação que exclui o seu oposto”.⁴³⁵ Para ele, a “intensificação da oposição” significa o momento em que o positivo e o negativo se tornam tanto inclusão quanto exclusão do outro. Essa intensificação é a própria contradição, pois cada lado *é e não é* o outro lado. “Na inclusão mesma se exclui a inclusão do outro” para ser a si mesmo; cada lado da oposição é o que *é porque* não é o outro, cada um é o lado negativo do outro, *então eles são autossubsistentes apenas na exclusão de sua própria autossubsistência*. Não se trata, pois, de uma contradição simples.⁴³⁶ Nesse sentido, a oposição é a contradição posta porque os seus lados autossubsistentes são o que são na relação com o seu oposto; ou seja, eles mesmos revelam que a sua autossubsistência não reside neles mesmo, mas na contradição que o faz ser o que são.

Se eles se supressam a si mesmos, isso se dá através da posição de seu oposto. O positivo e o negativo “constituem a reflexão determinante como *excludentes*”, pois cada um se exclui a si mesmo na medida em que se determina através da posição do outro.⁴³⁷ O positivo consiste em ser idêntico a si mesmo mediante a exclusão do negativo, assim ele pode afirmar a sua positividade contra um negativo. Ele é contradição na medida em que ao “pôr sua identidade consigo, ele se torna a si mesmo, por meio do excluir do negativo, o negativo de um, portanto, torna-se o outro que exclui de si”. Torna-se, então, o negativo excluído.⁴³⁸ Ora, esta é a própria reflexão excludente (*ausschließende Reflexion*): “é o pôr do positivo

⁴³³ Idem.

⁴³⁴ SPARBY, *ibid.*, p. 240-41.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 241. Sparby traduz *Selbständigkeit* como “independence”, independência. Nós temos utilizado o termo “autossubsistência” como tradução.

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ *Ibid.*, trad. p. 157.

⁴³⁸ Idem.

como excluindo o outro, de modo que esse pôr imediatamente é o pôr do outro, é o que o exclui”.⁴³⁹

Também nisso consiste a contradição absoluta do positivo que é, imediatamente, a contradição absoluta do negativo. Acontece que “o positivo que igualmente inclui e exclui o negativo é contraditório. Consequentemente, ele não é o que deveria ser, mas é, ao contrário, a negação de si mesmo ou o negativo mesmo”.⁴⁴⁰ Se o positivo é o “ser-posto como *refletido na igualdade consigo*”, o negativo é “o ser-posto como *refletido na desigualdade consigo*”. A relação entre eles é uma relação de desigualdade, mas ela é igualmente uma relação de identidade, pois “cada um é igualmente o mesmo que o outro”.⁴⁴¹

É essa a contradição absoluta de ambos. Hegel afirma que os dois possuem a mesma contradição, pois são ser-posto e relação. No entanto, há ainda uma diferença sutil entre a contradição do positivo e do negativo. Enquanto o positivo é apenas contradição *nela mesma*, o negativo é a contradição *posta*, porque o negativo é o não-idêntico, sua identidade se dá através da exclusão da identidade. Ele é o desigual, o não-ser de um outro. “Ele é isso: *ser idêntico consigo diante da identidade* e, assim, excluir-se a si mesmo de si por meio de sua reflexão excludente”.⁴⁴² A negação em geral, por sua vez, é algo diferente: é o negativo como qualidade ou uma determinidade imediata — um regime lógico restrito ao ser. Logo, a contradição é o negativo em sua determinação essencial, isto é, na determinação da essência o negativo é a contradição posta; ela é o princípio de todo automovimento e é a própria exposição do automovimento da essência.

Hegel afirma que o negativo significa “toda a oposição repousando sobre si como oposição”, ou seja, ele é a própria diferença absoluta — identidade e diferença — “que não se relaciona com um outro”.⁴⁴³ É por essa razão que o negativo aparece como a contradição posta. Segundo Sparby, o positivo e o negativo são momentos *secundários* da determinação de oposição. É na medida em que cada um inclui e exclui a si mesmo que a unidade de oposição é desestabilizada, tornando-se, assim, contradição.⁴⁴⁴ Em outras palavras, pode-se dizer que a contradição é o nome da lógica da desestabilização da unidade de oposição. Desse modo se encerra o movimento da oposição à contradição. Seu conceito está posto.

Dado que o pensamento chegou à temida determinação de contradição, o que se passará com ele agora? Como se dá a dissolução da contradição? Segundo Hegel, o

⁴³⁹ Idem.

⁴⁴⁰ SPARBY, op. cit., p. 241.

⁴⁴¹ WdL II, trad. modificada, pp. 157-58.

⁴⁴² Ibid., trad. p. 158.

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Cf. SPARBY, op. cit., p. 242.

pensamento representativo tem “horror” a essa determinação, “pois ele permanece estacionado na consideração unilateral da *dissolução* da contradição no nada”.⁴⁴⁵ Vejamos se na concepção de Hegel a contradição se dissolve em nada ou se transforma em alguma outra coisa.

Hegel primeiramente afirma a dissolução da contradição entre o positivo e o negativo através da unidade *zero*. Tradicionalmente, a contradição resultaria em nada, ou no zero; ela levaria a outras determinações que não à sua resolução. Nada poderia, pois, surgir da contradição, a não ser um vazio absoluto. Para começar, Hegel considera esta maneira usual de se tratar a dissolução da contradição. Ele afirma que tão logo o pensamento se defronta com a contradição, fixa-se o zero e essa é a unidade imediata que dela surge; ou seja, esta é a posição que decorre do princípio de não-contradição.

Na reflexão que se exclui a si mesma, a qual foi considerada, o positivo e o negativo em sua autossubsistência se supressumem cada um a si mesmos; cada um é pura e simplesmente a passagem ou antes o traduzir-se de si em seu oposto. Esse desaparecer infatigável dos opostos neles mesmos é a *próxima unidade* que surge por meio da contradição; a unidade é o *zero*.⁴⁴⁶

Porém, a contradição contém também o positivo e não somente o negativo. Segundo Hegel, considerar apenas o lado negativo da contradição significa afirmar que seu resultado só pode ser o zero, ou o nada. Mas na medida em que a contradição mantém em si o negativo e o positivo, ela é ao mesmo tempo exclusão e inclusão. A contradição é exatamente a afirmação do positivo através do negativo e do negativo através do positivo. Logo, “o resultado da contradição não é apenas zero”.⁴⁴⁷ A dissolução da contradição consiste em que “o positivo e o negativo constituem o *ser-posto* da autossubsistência; a negação de si por meio deles mesmos suprassume o *ser-posto* da autossubsistência. É isso que na verdade sucumbe na contradição”.⁴⁴⁸

Tão logo, pois, a contradição é posta pela autossubsistência suprassumida dos opostos, ela é dissolvida também pela autossubsistência que finalmente está consumada na posição de *fundamento* da essência. “A contradição dissolvida é [...] o fundamento, a essência como

⁴⁴⁵ WdL II, trad. p. 168.

⁴⁴⁶ Ibid., trad. p. 158.

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Idem.

unidade do positivo e do negativo”.⁴⁴⁹ Hegel pretende demonstrar que na oposição absoluta a contradição não apenas surge, mas se constitui como o *fundamento* da essência. Noutras palavras, não há *fundamento* sem a contradição. O resultado positivo da contradição é o fundamento; este é a validação de que o negativo pode sim resultar em algo positivo e não em zero ou em nada. A contradição é, pois, *objetiva*, ela é uma determinação essencial a partir da qual se pode afirmar o fundamento da coisa mesma. Conseqüentemente, o próprio pensamento objetivo adquire fundamento.

A dissolução da contradição em fundamento se dá da seguinte maneira: inicialmente, os lados da oposição se excluem e incluem reciprocamente; neste movimento eles sucumbem na contradição. No entanto, a oposição “não apenas *sucumbiu*” na contradição, “mas retornou ao seu fundamento”.⁴⁵⁰ Retornar ao fundamento significa encontrar a contradição e, mais do que isso, significa retornar à unidade consigo, à essência, mas à essência que se transformou, essência como fundamento que conserva a contradição. “Por meio da suprassunção das determinações que se contradizem em si mesmas da essência” — identidade, diferença, diversidade, oposição —, a essência é *reconstruída*; mas ela é reconstruída “com a determinação de ser unidade de reflexão excludente — unidade simples que se determina a si mesma como um negativo, mas nesse ser-posto é imediatamente igual a si e se uniu a si”.⁴⁵¹ A essência é, portanto, o resultado da reconstrução da suprassunção de suas próprias determinações que são em si contraditórias. A contradição mesma só aparece através da unidade de oposição autossustentada, e a própria autoposição ou autodeterminação da essência só se realiza mediante a contradição.

A essência encontra a si mesma por meio da contradição: “a oposição autossustentada retorna por meio de sua contradição ao fundamento”.⁴⁵² Isso significa que a essência inicialmente tomada “se exclui de si mesma como fundamento”.⁴⁵³ Nesse sentido, ela tem que se pôr, vir à tona; ela não é, afinal, um mero pressuposto sobre o cerne verdadeiro de algo. Mas o ser da essência que é posto é apenas o excluído, “esse autossustentado” da essência é “o negativo, posto como negativo; algo que se contradiz a si mesmo, que permanece imediatamente na essência como seu fundamento”.⁴⁵⁴ É por essa razão que somente o negativo como negativo põe a contradição. O negativo se contradiz a si mesmo na medida em que o positivo lhe é uma determinação imanente.

⁴⁴⁹ Ibid., trad. p. 160.

⁴⁵⁰ Ibid., trad. p. 159.

⁴⁵¹ Ibid., trad. p. 160.

⁴⁵² Idem.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Idem.

Para Longuenesse, pode-se dizer que é no negativo que a contradição se explicita: “o negativo é somente por exclusão e, portanto, excluindo a *si mesmo* como identidade simples. Ele só existe por desaparecimento”.⁴⁵⁵ Mas, ela continua, para que a contradição possa aparecer no positivo, é necessário a referência à sua auto-identidade; é preciso, então, trazer à tona o processo que constitui o positivo como positivo. “O positivo é a autossubsistência do objeto, enquanto o negativo é a revelação dessa subsistência como mero aparecer através da revelação do processo da essência que o constitui”.⁴⁵⁶ Consequentemente, “se a contradição expressa o fato de que cada coisa determinada é ao mesmo tempo autossubsistente em relação a um sistema de relações” — sendo igualmente constituída por essas relações —, “a contradição desaparece na medida em que a própria totalidade constitutiva vem à tona”.⁴⁵⁷ Essa “totalidade constitutiva” é o próprio fundamento. Longuenesse afirma, pois, que é nesse momento que se dá a dissolução da contradição. Em sua leitura, a dissolução e o desaparecimento da contradição no fundamento são afirmados por Hegel logo na introdução da contradição.⁴⁵⁸ A dissolução da contradição é o movimento que produz o fundamento e o fundamento, por sua vez, nada mais é do que a essência como a unidade do positivo e do negativo. Nas palavras de Hegel:

A contradição dissolvida é, portanto, o fundamento, a essência como unidade do positivo e do negativo. A determinação cresceu na oposição até a autossubsistência; o fundamento, porém, é essa autossubsistência consumada; o negativo é nele essência autossubsistente, mas como o negativo; assim ele é igualmente o positivo como idêntico consigo nessa negatividade. A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto suprasumida quanto conservada no fundamento. O fundamento é a essência como a identidade positiva consigo; mas a identidade que ao mesmo tempo se relaciona consigo como a negatividade, se determina, portanto, e se torna o ser-posto excluído; esse ser-posto, porém, é toda a essência autossubsistente, e a essência é fundamento, como sendo nessa sua negação idêntica consigo mesma e positiva. *A oposição autossubsistente que se contradiz já era, portanto, ela mesma o fundamento; apenas se acrescentou a*

⁴⁵⁵ LONGUENESSE, op. cit., p. 66.

⁴⁵⁶ Ibid., pp. 66-67.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 67.

⁴⁵⁸ Cf. Idem. Na *Enciclopédia*, por exemplo, Hegel passa da diferença para o fundamento. Ele também afirma que tanto o positivo quanto o negativo são a contradição posta, pois “os dois são o mesmo, *em si*”. Mas ao mesmo tempo em que os dois são *em si*, eles também são *para si*, “enquanto cada um é o suprasumir do outro e de si mesmo. Assim, os dois vão a fundo” (*Sie gehen hiermit zu Grunde*). Enzy I § 120, trad. p. 237. Assim se dá, na *Enciclopédia*, a transição para o fundamento.

*determinação da unidade consigo mesma, a qual surgiu desse modo, o fato de que os opostos autossubsistentes se suprassumiram e se tornam o outro de si e, assim, sucumbem, mas nisso ao mesmo tempo apenas se unem consigo mesmo, portanto, em seu declínio, isto é, em seu ser-posto ou na negação são antes primeiramente a essência em si refletida, consigo mesma idêntica.*⁴⁵⁹

Podemos agora recapitular brevemente todo o movimento da *Doutrina da essência* até aqui exposto, a fim de não perdermos de vista o conjunto dos passos intrincados da análise até aqui realizada. Desde o inessencial e a aparência, o pensamento quer conhecer a verdade, saber algo mais do que o imediato dado pelo ser e pelas suas determinidades. Longuenesse, a esse respeito, afirma que a “contradição é, no coração de cada objeto que é pensado, a unidade entre essência e ser”.⁴⁶⁰ Para ela, o pensamento representativo incorpora essa unidade de uma maneira artificial: ele a afirma como a unidade entre a essência e a aparência. É o caso do ceticismo e do idealismo. Mas a aparência, como vimos, é o mero aparecimento da essência nela mesma. Desse modo, “o processo exposto na *Doutrina da essência* é o de um pensamento que se desembaraçou da ilusão de que ele poderia ter uma relação imediata com o seu objeto”.⁴⁶¹ Mais do que isso, é o processo de surgimento do pensamento que apreende as suas determinações a partir de si mesmo, que renunciou às determinações imediatas.⁴⁶² Apreende-se e se reconhece que as determinações de reflexão significam abrir mão de toda autoridade que pretende dominar o pensamento com as determinidades imediatas do ser, a aparência, as leis, os enunciados, seus lados autossubsistentes, etc., seja ela uma autoridade do objeto exterior ou do sujeito de reflexão sobre o pensamento; seja ela dogmática ou subjetivista.

Se as determinações de pensamento são objetivas, elas não derivam da imediatidade do ser ou da mera organização de percepções sensíveis.⁴⁶³ A contradição só pode ser propriamente posta a partir do momento em que as determinações de reflexão autossubsistentes surgem na oposição. Porque apenas com a “força de apreender e suportar em si a contradição” o pensamento pode ser razão.⁴⁶⁴ Os lados da oposição são determinações de uma mesma coisa considerada sob uma “totalidade de relações”.⁴⁶⁵ Logo, a oposição como

⁴⁵⁹ WdL II, trad. modificada, pp. 160-61.

⁴⁶⁰ LONGUENESSE, op. cit., p. 39.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² Cf. Idem.

⁴⁶³ Cf. Ibid., p. 40.

⁴⁶⁴ WdL II, trad. p. 166.

⁴⁶⁵ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 66.

unidade autossubsistente põe a contradição na medida em que afirma que o positivo e o negativo são determinações de uma mesma coisa e não determinações de coisas distintas.⁴⁶⁶ Portanto, assim que a contradição é posta ela se dissolve e passa a ser fundamento; ou, na terminologia de Hegel, ela perece (*zugrunde geht*).⁴⁶⁷

3.1.1 Hipótese para uma definição de contradição

Alcançamos o ápice expositivo da *Doutrina da essência* com a emergência e a dissolução da contradição no (conceito de) fundamento. Neste processo, a essência se autodeterminou como fundamento através da dialética da contradição; ganhamos, pois, o fundamento da essência, ou a essência como fundamento. Se até aqui apanhamos o processo de surgimento e desaparecimento da determinação de reflexão de contradição, trata-se agora, então, de estabelecer a especificidade de seu conceito. Portanto, já está posto o processo mediante o qual a contradição se torna constitutiva do pensamento objetivo; ela mesma é objetiva. Mas o que é propriamente a contradição, considerada a mais importante determinação de reflexão da essência?

Antes de tudo, julgamos fundamental mencionar que Hegel não nos fornece uma definição positiva do conceito de contradição. É fundamental, pois, encontrar o caminho para uma possível definição. Hegel nos fornece diversos apontamentos sobre seu conceito nas três observações que estão no item da contradição, principalmente na terceira observação sobre o enunciado da contradição (“Observação 1: Unidade do positivo e do negativo”; “Observação 2: O enunciado do terceiro excluído”; “Observação 3: O enunciado da contradição”). Então cabe a nós a tentativa de formular uma definição positiva do conceito de contradição, uma vez que Hegel afirma que o desconhecimento da natureza da contradição “forma a opinião de que” ela é “algo ilegítimo, que não deveria ocorrer”, sendo afinal considerada “uma falha subjetiva”.⁴⁶⁸

A contradição atravessa todas as determinações de reflexão, desde a identidade até a oposição. Hegel afirma que “a contradição que surge na oposição é apenas o nada desenvolvido”, nada que, por sua vez, “está contido na identidade” quando ela enuncia, por exemplo, que “uma casa é — uma casa”.⁴⁶⁹ É o nada que surgiu “na expressão de que o enunciado da identidade não diz *nada*. Essa negação, mais adiante”, é determinada na

⁴⁶⁶ Cf. Idem; SPARBY, op. cit., p. 229.

⁴⁶⁷ Ou “vai ao fundo”, “arruína-se”.

⁴⁶⁸ WdL II, trad. p. 161.

⁴⁶⁹ Ibid., trad. p. 165.

diversidade e na oposição, cujo desfecho é “então a contradição posta”.⁴⁷⁰ O nada desenvolvido leva à contradição que produz uma nova unidade, o *zero*. Porém, como procuramos mostrar, a contradição não é só o negativo, ela é o positivo e o negativo. Se ela mantém juntas todas as determinações de reflexão, ela é a determinação “mais profunda e a mais essencial”.⁴⁷¹ É a contradição que é a “raiz de todo movimento e vitalidade”, ela vivifica o esqueleto morto das determinações transformadas em meros enunciados. As categorias da *Doutrina da essência* recebem seu impulso e atividade unicamente do seu conteúdo contraditório. Não é, pois, a identidade, largamente expressa nas filosofias de Kant e Fichte, a determinação mais essencial e imanente a tudo, mas a contradição. A força por trás da supressão do nada da identidade vem da própria contradição; ela é a autodeterminação e a exposição de todo automovimento.

Além disso, porém, a contradição não tem de ser tomada meramente como uma anormalidade, que apenas apareceria aqui e ali, mas *ela é o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo automovimento [das Prinzip aller Selbstbewegung], que não consiste em nada mais senão na exposição deste*. O próprio movimento exterior sensível é seu ser-aí imediato [*Dasein*]. Algo apenas se move não pelo fato de estar aqui nesse agora e ali num outro agora, e sim na medida em que está e não está aqui em um e mesmo agora, *na medida em que nesse aqui ao mesmo tempo está e não está*. Temos de conceder aos antigos dialéticos as contradições que eles apontam no movimento, mas disso não decorre que então o movimento não é, e sim antes que o movimento é a própria contradição *aí-essente [daseiende]*.⁴⁷²

A explicação para tudo aquilo que é, sua essência, seu fundamento, encerra-se na contradição, pois ela é a condição de possibilidade de tudo aquilo que é vivo. Tudo que é vivo possui “essa força de apreender e suportar em si a contradição”.⁴⁷³ Que o pensamento seja vivo significa que ele não é um agregado de leis mortas, enunciados fixos, construções formais e proposicionais que não levam em conta o seu conteúdo específico, isto é, no limite, que não levam em conta a relação entre o sujeito e o objeto do pensamento.

O pensamento vivo, assim esboçado, é também e por isso objetivo, sendo o resultado de relações contraditórias; é construção simultânea do *a priori* e do *a posteriori*. Essa

⁴⁷⁰ Idem.

⁴⁷¹ Idem.

⁴⁷² Ibid., trad. modificada, p. 166, grifo nosso.

⁴⁷³ Idem.

construção aponta para o núcleo especulativo da contradição. Hegel afirma que “o pensamento especulativo consiste apenas no fato de que o pensamento apreende a contradição e nela a si mesmo”.⁴⁷⁴ Isso significa que o fundamento da filosofia hegeliana é a contradição e que somente através da contradição o pensamento avança; a contradição é, pois, o núcleo da lógica dialética.

A *Doutrina da essência*, nesse sentido, pode ser resumida como a reconstrução do conceito tradicional de essência e de reflexão através da posição da contradição como fundamento. Pode-se afirmar, pois, que a contradição é a determinação de reflexão mais essencial e profunda, a estrutura interna da própria efetividade (*Wirklichkeit*). O fundamento da coisa mesma, que nada mais é que a autopoisição da essência, é a contradição. Hegel afirma que ela só aparece como essencial quando as determinações estão relacionadas. Se as determinações fossem consideradas unicamente em sua simplicidade — identidade como identidade, diferença como diferença, etc. —, não teríamos acesso à determinação que realiza o movimento entre as determinações.⁴⁷⁵ No entanto, as determinações só poderiam ser relacionadas se houvesse uma reconstrução no conceito de reflexão. A própria reflexão passou por uma transformação essencial: da ponente, passando pela exterior, à determinante. O pensamento especulativo contém em si essa reflexão absoluta da essência. “A reflexão *rica de espírito*, para mencioná-la aqui, consiste [...] na apreensão e na expressão da contradição”.⁴⁷⁶ A reflexão da razão incorpora a contradição, ela reconhece, pois, o seu lado positivo. Se a contradição não é vista como um mero erro subjetivo, ela se torna uma parte essencial do pensamento: “*atividade absoluta e fundamento absoluto*”.⁴⁷⁷

Portanto, “cada determinação, cada concreto, cada conceito é essencialmente uma unidade de momentos distintos e distinguíveis, que por meio da *diferença determinada, essencial* passam para momentos contraditórios”.⁴⁷⁸ Isso significa que a contradição é *objetiva*, ela está na consideração da coisa mesma e não é nenhum “prejuízo, deficiência ou falha”.⁴⁷⁹ A contradição é a expressão de todo automovimento da razão. Logo, “a coisa, o sujeito, o conceito é então justamente essa unidade negativa mesma”, a contradição; “é algo em si mesmo contraditório, mas da mesma maneira” é a contradição *dissolvida*, ou seja, “é o *fundamento*, que contém e carrega suas determinações”.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Idem.

⁴⁷⁵ Cf. Ibid., trad. p. 167.

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Ibid., trad. p. 168.

⁴⁷⁸ Idem.

⁴⁷⁹ Idem.

⁴⁸⁰ Ibid., trad. pp. 168-69.

Qual é, pois, a diferença entre a contradição lógica e a contradição objetiva? Hegel concebe a emergência da contradição objetiva a partir da relação entre as determinações de reflexão. O que deve ficar claro é que a essência se move autonomamente e se determina por meio de suas essencialidades *por causa* da contradição, mas a posição desta só se dá na unidade de oposição autossubsistente. Longuenesse, por exemplo, afirma que Hegel não está preocupado em restaurar a legitimidade da contradição para a lógica formal, mas em mostrar a dupla incapacidade da lógica formal: primeiramente, essa lógica consegue lidar com a contradição, e, em segundo lugar, ela não consegue resolvê-la.⁴⁸¹

Quando Hegel trata das determinações na forma de enunciados ele procura desenvolver a crítica de cada consideração formal no interior das determinações. Ele faz o mesmo procedimento com a contradição. Em outras palavras, ele também a considera em sua forma de enunciado. Ele afirma, porém, que o desprezo pela contradição é “um dos preconceitos fundamentais da lógica tradicional e do representar comum”.⁴⁸² A contradição é “empurrada para a reflexão subjetiva, que primeiramente a poria por meio de sua relação e comparação. Mas também nessa reflexão ela não estaria propriamente dada, pois o *contraditório* não poderia ser *representado* nem *pensado*”.⁴⁸³

Segundo Sparby, deve ficar claro que a contradição objetiva “não é a relação entre dois julgamentos em que um julgamento afirma o que o outro nega, resultando em nada”.⁴⁸⁴ Esta é a compreensão tradicional, meramente lógica, da contradição. Não há como compreender a contradição dialética se não se abandona a consideração da contradição nos termos tradicionais da lógica. Pode-se então encaminhar uma definição positiva da contradição em Hegel nos seguintes termos. Ao demonstrar que a contradição é o produto destabilizador da unidade de oposição, Hegel indica o momento sintético já implicado na identidade dos polos opostos. Isso porque, através do momento analítico, que reconhece a autossubsistência do positivo e do negativo, encontra-se a dependência mútua e interna a cada um deles como sua natureza própria. Esse caráter sintético, por sua vez, transparece por completo na dissolução da contradição no (conceito de) fundamento. Trata-se, de acordo com nossa formulação acima, de uma construção simultânea do *a priori* e do *a posteriori*. Nesse sentido, não se trata apenas de uma reconstrução legitimadora das condições lógicas já dadas dos conceitos, mas de uma construção positiva e ontológica que transforma seus conteúdos. Trataremos disso em seguida.

⁴⁸¹ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 43.

⁴⁸² WdL II, trad. p. 165.

⁴⁸³ Idem.

⁴⁸⁴ SPARBY, op. cit., p. 246.

Isso significa que a razão mesma das próprias coisas contém a contradição em si. Para Spärry, a contradição em Hegel é uma contradição objetiva, e “é difícil evitar essa conclusão”.⁴⁸⁵ Para ele, e de fato em nosso entendimento, isso se evidencia quando Hegel afirma que a contradição seria não só pensada, mas também efetiva (*wirklich*). “É como se Hegel criasse duas esferas de existência, uma que é morta e outra que é viva. A viva pode entrar na esfera morta e, quando isso acontece, ela se mostra como contradição e movimento”.⁴⁸⁶

3.2 A força da contradição e a dissolução lógico-ontológica do pensamento representativo da oposição real

Se a contradição é a força vital do pensamento que se pretende objetivo, o que ela *não* é? O que significa afirmar um conceito de contradição lógico-ontológico e não meramente formal ou lógico? Quais são os pressupostos filosóficos que se derruba ao pôr a contradição como a operadora da relação entre as determinações de pensamento, a responsável pela vitalidade e movimento das coisas e, por conseguinte, da própria reflexão da razão? Parece uma pequena revolução epistemológica, mas, na verdade, Hegel inaugura uma revolução na metafísica ao considerar a contradição, o negativo posto, como o fundamento essencial do ser.⁴⁸⁷

Na dissolução da contradição no fundamento, a essência se descobriu como a unidade do positivo e do negativo. Dada a importância dessa unidade para as determinações de reflexão, Hegel a considera em sua primeira observação sobre a contradição (“Observação 1: Unidade do positivo e do negativo”).⁴⁸⁸ Segundo ele, o pensamento representativo, que

⁴⁸⁵ Ibid., p. 250.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ Essa é a tese de Longuenesse. Ela afirma que Hegel não fornece uma epistemologia, mas uma revolução na metafísica. “A ciência sobre a qual ele fala na sentença citada acima (‘É, pois, no automovimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência’) é a própria filosofia assumindo o lugar da antiga metafísica. Aqui, novamente, a ascendência kantiana de Hegel é evidente. A analítica transcendental de Kant é somente o prelúdio a uma nova metafísica (metafísica da natureza, metafísica moral), assim como a Lógica, para Hegel, é a metafísica como lógica, ou seja, um sistema das formas racionais nas quais o ser é pensamento. O projeto de Hegel é ainda menos epistemológico do que o de Kant. A meta de Hegel não é seguir modestamente o desenvolvimento das ciências particulares. Nem é sua meta, sejam quais forem as ilusões que o seu sistema possa ter incentivado a esse respeito, *fundar* as ciências particulares. Pelo contrário, a sua meta é evocar as ciências particulares para demonstrar a parte que elas ocupam na existência da razão, a fim de trazer a razão para o seu domínio específico que é a filosofia como uma forma sem precedentes de metafísica. Alguém poderia acrescentar: Hegel propõe tão pouco fundar os discursos científicos que, ao contrário, propõe dissolver as suas reivindicações à validade objetiva para assim abrir espaço à filosofia especulativa”. LONGUENESSE, op. cit., pp. 37-38.

⁴⁸⁸ Cf. Ibid., trad. pp. 161-63.

procede segundo a reflexão exterior, expressa a unidade do positivo e do negativo através de uma comparação: “*O positivo e o negativo são o mesmo*”.⁴⁸⁹ No entanto, a comparação não é capaz de apreender o que o positivo e o negativo são em sua própria reflexão. Mas, como vimos, Hegel procurou desenvolvê-los tal como são neles mesmos e “se mostrou que cada um é essencialmente o aparecer de si no outro e que é mesmo o pôr de si como o outro”.⁴⁹⁰ Logo, seu desenvolvimento culminou na contradição.

O intuito de Hegel nessa primeira observação parece ser o de explicitar a incapacidade do pensamento representativo de captar a natureza positiva do contraditório. Ele nos fornece, pois, alguns exemplos que apontam que a origem da incompreensibilidade sobre a contradição não se encontra tanto na identidade ou na diversidade, mas na oposição. Ou, melhor dizendo, a oposição é o limite do pensamento representativo: ele instaura uma oposição fixa entre as determinações de reflexão e se satisfaz com o seu simples apontamento.

Hegel se vale dos seguintes exemplos para ilustrar a oposição fixa entre o positivo e o negativo do pensamento representativo: a luz e a escuridão, a virtude e o vício, o bem e o mau, a verdade e o erro. Mas, Hegel afirma, essa oposição fixa surge da incompreensão de que o lado positivo e o lado negativo se constituem mutuamente e que, na verdade, ambos são o positivo e o negativo neles mesmos, eles são o que são somente através de uma relação recíproca. Assim, a luz, por exemplo, não é só o positivo, ela também é o negativo: “em sua expansão infinita e na força de sua eficiência vital e geradora, tem essencialmente a natureza da negatividade absoluta”.⁴⁹¹ A escuridão, por exemplo, é o positivo, pois é o idêntico simples consigo. A virtude, sem luta, não é nada, “ela é antes a suprema e consumada luta; assim ela não é apenas o positivo, e sim negatividade absoluta; ela também não é apenas virtude” quando comparada com o vício, mas “é *nela mesma* oposição e luta”.⁴⁹² Da mesma maneira, o vício não é apenas a falta de virtude, pois essa falta também é *inocência*, mas ele é em si mesmo oposto à virtude, é *mau*.

O mal subsiste no repousar sobre si contra o bem; ele é a negatividade positiva. Mas, a inocência, como falta tanto do bem quanto do mal, é indiferente diante de ambas as determinações, não é nem positiva nem negativa. Ao mesmo tempo, porém, essa falta também tem de ser tomada como determinidade e, de um lado, essa determinidade tem de ser considerada como a natureza positiva de algo, ao se

⁴⁸⁹ Cf. WdL II, trad. p. 161.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ WdL II, trad. p. 162.

⁴⁹² WdL II, trad. pp. 162-61.

relacionar, por outro lado, com um oposto; *e todas as naturezas saem de sua inocência, de sua identidade indiferente consigo, se relacionam por meio de si mesmas com seu outro e, desse modo, sucumbem ou, em sentido positivo, retornam ao seu fundamento.*⁴⁹³

Essa oposição fixa impede que se avance pela própria oposição, mas é na unidade — na relação — dos opostos que a contradição se põe. Consequentemente, o pensamento representativo se engana quando tenta apreender o positivo e o negativo através de uma comparação, da afirmação de que são o mesmo através de uma oposição fixa. Com o exemplo da oposição fixa verdade-erro, Hegel retoma a crítica à *adaequatio*. Ele afirma que a verdade é considerada o positivo porque o saber concorda com o objeto, “mas ela é apenas essa igualdade consigo na medida em que o saber se comportou negativamente diante do outro, penetrou o objeto e superou a negação que ele é”.⁴⁹⁴ Ou seja, a verdade não é a mera concordância, mas é verdade na medida em que é o resultado da consideração da coisa mesma. Nesse sentido, o pensamento representativo não consegue penetrar na coisa, mas apenas descrevê-la por meio da comparação, afirmando a verdade ou o erro através de uma oposição fixa pressuposta.

O representar, na medida em que não considera o positivo e o negativo tal como são em si e para si, pode sem dúvida remeter-se ao comparar, a fim de atentar ao que não é sustentável nesses distintos, que são tomados por ele como firmemente opostos um ao outro. Uma pequena experiência no pensamento reflexionante já irá perceber que, quando algo foi determinado como positivo, ao se avançar a partir dessa base, imediatamente ele se converte, sem que se perceba, em um negativo e, inversamente, o determinado negativo se converte em um positivo, sendo que o pensamento reflexionante se confunde nessas determinações e se torna a si mesmo contraditório. O desconhecimento da natureza do contraditório forma a opinião de que essa confusão é algo ilegítimo, que não deveria ocorrer e então se a atribuiu a uma falha subjetiva. De fato, essa passagem permanece também uma mera confusão se não há a consciência sobre a necessidade da transformação.⁴⁹⁵

Para Hegel, quando o pensamento representativo considera a oposição entre o positivo e o negativo, ele expõe uma oposição mais fundamental: a oposição fixa entre o subjetivo e o

⁴⁹³ WdL II, trad. p. 163, grifo nosso.

⁴⁹⁴ Idem.

⁴⁹⁵ WdL II, trad. p. 161.

objetivo. O positivo, pois, é considerado o lado objetivo, enquanto o negativo, o lado subjetivo. Enquanto houver uma oposição fixa mais fundamental como essa, a natureza contraditória das determinações de reflexão, outrora “leis universais do pensamento”, continuará desconhecida. Porém, para Hegel, não há filosofia, pensamento objetivo, sem a consciência de que o subjetivo e o objetivo se autoconstituem numa relação de reciprocidade. Trata-se, pois de “um dos mais importantes conhecimentos reconhecer e apreender essa natureza das determinações de reflexão”, de que “sua verdade subsiste apenas em sua relação recíproca”, na relação entre a identidade e a diversidade, entre a diversidade e a oposição, entre a oposição e a identidade, etc.; “e também no fato de que cada uma em seu conceito mesmo contém a outra”.⁴⁹⁶ O que seria, pois, da identidade sem a diferença? “Sem esse conhecimento não se pode propriamente dar nenhum passo na filosofia”.⁴⁹⁷

Hegel considera brevemente o enunciado do terceiro excluído — a forma proposicional da determinação de oposição: “*Algo é ou A ou não A; não há um terceiro*”.⁴⁹⁸ Num primeiro momento causa estranheza que a observação sobre a forma de enunciado da oposição não faça parte do conteúdo sobre a oposição, mas que seja parte do estudo da contradição. Porém, parece que o enunciado do terceiro excluído revela mais do que todos os outros enunciados, pois ele mostra como o “terceiro” é, na verdade, “a unidade da reflexão, na qual a oposição retorna como fundamento”.⁴⁹⁹

Parece que a conclusão é que este “terceiro excluído” do enunciado da oposição é a própria contradição, pois ela é esse terceiro inconcebível. Mais do que isso, o “algo” enunciado expõe que a própria coisa se perde na mera consideração de predicados. Seria preciso considerar o que esse “algo” é nele mesmo. Hegel afirma, então, que o enunciado do terceiro excluído “contém o fato de que não *existe* algo que *não é A nem não A*, de que não há um terceiro que é indiferente diante da oposição”.⁵⁰⁰ Mas o próprio enunciado também evidencia o fato de que “*existe* o terceiro, que é indiferente da oposição, a saber, *A* mesmo está nele dado”.⁵⁰¹ O “algo” do enunciado é a própria coisa, aquilo que a forma proposicional exclui da sua consideração. Parece, então, que a própria “unidade da reflexão” é a contradição. É por essa razão que esse enunciado é tratado no interior do estudo da contradição e não da oposição. Segundo Longuenesse, o interesse de Hegel no princípio do terceiro excluído surge do fato de que a sua formulação explicita um confronto entre “a

⁴⁹⁶ WdL II, trad. p. 163.

⁴⁹⁷ Idem.

⁴⁹⁸ Idem.

⁴⁹⁹ WdL II, trad. p. 164.

⁵⁰⁰ Idem.

⁵⁰¹ Idem.

unidade do objeto que é pensado (‘algo’) e uma multiplicidade de determinações mediante as quais as relações e as distinções devem ser introduzidas a fim de determinar alguma coisa (‘A ou não A’: diversidade e, eventualmente, oposição)”.⁵⁰² Ou seja, este é um princípio que aponta para a atividade de distinção e relação das determinações.⁵⁰³

A terceira observação sobre a contradição trata, finalmente, da lei da contradição. Como mencionamos, o enunciado de contradição é considerado a expressão negativa do enunciado de identidade: “A não pode ser ao mesmo tempo A e não A”.⁵⁰⁴ Se, no entanto, a contradição, segundo Hegel, é a determinação de reflexão mais profunda e essencial, ela não é uma mera produção negativa da identidade, considerada como positiva, mas ela é o próprio não-idêntico que determina a identidade como identidade; isto é, que determina o positivo como positivo. É nisso que consiste a negatividade absoluta da essência.

Em primeiro lugar, é preciso observar que o pensamento representativo, para Hegel, incorpora as leis de pensamento da lógica tradicional. Em segundo lugar, ele consiste, pois, em afirmar a identidade como o princípio mais essencial e imanente a todas as coisas. Porém, para Hegel, a identidade “é apenas a determinação do imediato simples”, do “isto é igual a — isto”.⁵⁰⁵ Como a contradição é considerada a expressão negativa da identidade, ela é “comumente afastada logo de início das coisas, do ente e do verdadeiro em geral; afirma-se que não deve haver nada contraditório”.⁵⁰⁶ A recusa pelo aspecto contraditório tem sua origem na afirmação de que a identidade é a lei mais fundamental do pensamento e de que a verdade só pode surgir de uma determinação positiva. Logo, o que está pressuposto no pensamento representativo é uma oposição fixa entre o positivo e o negativo. O positivo é o idêntico, a verdade. O negativo é o não-idêntico, o erro.

Se, pois, segundo o pensamento representativo, a contradição não é objetiva, positiva, mas apenas lógica, ela é “empurrada para a reflexão subjetiva, que primeiramente a poria por meio de sua relação e comparação”.⁵⁰⁷ Porém, afirma Hegel, também nessa reflexão do entendimento a contradição “não estaria propriamente dada, pois o contraditório não poderia ser representado nem pensado”.⁵⁰⁸ Hegel conclui, assim, que a contradição é tratada como uma mera derivação negativa da identidade. “Ela vale em geral, seja no que é efetivo”, quando se afirma que “todas as coisas são em si mesmas contraditórias”, “seja na reflexão

⁵⁰² LONGUENESSE, op. cit., p. 49.

⁵⁰³ Idem.

⁵⁰⁴ Cf. WdL II, trad. p. 139.

⁵⁰⁵ WdL II, trad. p. 165.

⁵⁰⁶ Idem.

⁵⁰⁷ Idem.

⁵⁰⁸ Idem.

pensante, por uma casualidade, por assim dizer, por uma anormalidade e um paroxismo doentio passageiro”.⁵⁰⁹

Para Hegel, a contradição não é o lado negativo da identidade; logo, ela não é o produto casual de um pensamento subjetivo, mas “*o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo automovimento*”.⁵¹⁰ Isso significa que a identidade não é essa determinação essencial positiva: “a identidade abstrata consigo ainda não é nenhuma vitalidade, mas pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade”, pois é contradição, o positivo “sai fora de si e se põe em mudança”.⁵¹¹ Sem o negativo o positivo não é positivo, mas apenas um lado autossustentado abstrato de uma relação de oposição.

Segundo o pensamento representativo, a contradição não é efetiva, mas, afirma Hegel, “uma determinação absoluta da essência” como a contradição “tem de se encontrar em toda a experiência, em todo o efetivo bem como em cada conceito”.⁵¹² Hegel observa que mesmo a “experiência comum exprime que existe pelo menos uma quantidade de coisas contraditórias, empreendimentos contraditórios, etc., cuja contradição não está meramente dada em uma reflexão exterior, mas nelas mesmas”.⁵¹³ Acontece que o contraditório, por ser considerado o lado negativo, é visto como uma “anormalidade” que “apenas apareceria aqui e ali”; a contradição é assim identificada com a falha, o prejuízo e a deficiência do pensamento.⁵¹⁴

Seguindo sua crítica imanente, Hegel pretende implodir essa concepção de contradição a partir de suas definições representacionais. Isso implica considerar que o próprio pensamento representativo contém a contradição como conteúdo, mas é incapaz de absorvê-la, de lidar com ela de modo positivo. Diferentemente do pensamento objetivo, o representativo se deixa dominar pela contradição. Todas as determinações contraditórias são dissolvidas em outras determinações que não na contradição ou, ainda, no simples nada e, dessa maneira, o pensamento retorna à sua unidade do eu-idêntico e reproduz o “círculo perpétuo” da reflexão. Hegel procura demonstrar essa incapacidade do pensamento representativo com os seguintes exemplos da reflexão exterior:

Os exemplos mais triviais — no alto e embaixo, à esquerda e à direita, pai e filho e assim por diante ao infinito — contêm todos a oposição em um único. No alto *é* o que *não é* embaixo; no alto *é* determinadamente apenas isso, o não estar em baixo,

⁵⁰⁹ Idem.

⁵¹⁰ WdL II, trad. p. 166.

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² WdL II, trad. modificada, pp. 165-66.

⁵¹³ WdL II, trad. p. 166.

⁵¹⁴ Idem.

e é apenas *na medida em* que há um embaixo, e inversamente; em cada uma das determinações reside seu oposto. O pai é o outro do filho e o filho é o outro do pai e cada um é apenas como esse outro do outro; e ao mesmo tempo esta única determinação é apenas na relação com a outra; seu ser é uma *única* consistência. O pai também é algo para si fora da relação com o filho; mas assim ele não é pai, porém um homem em geral; assim como em cima e embaixo, à direita e à esquerda também são em si refletidos, são algo fora da relação, mas apenas lugares em geral.⁵¹⁵

Cada oposto, pai e filho, por exemplo, contém a contradição de que eles só são pai e filho na relação e não fora dela, a relação de contradição é o conteúdo dos opostos “na medida em que na mesma perspectiva se relacionam negativamente um com o outro ou se *suprassumem reciprocamente* e são *indiferentes* um diante do outro”.⁵¹⁶ Por conseguinte, “a representação, a medida que passa para o momento da indiferença das determinações, esquece nisso sua unidade negativa” que é a contradição “e a conserva, assim, apenas como diverso em geral”.⁵¹⁷ Segundo Hegel, o pensamento representativo não consegue chegar à *consciência* da contradição, “ele permanece reflexão exterior, que passa da igualdade para a desigualdade ou da relação negativa para o ser refletido dos distintos em si”.⁵¹⁸ Ele então mantém a contradição longe, pois só considera “externamente essas duas determinações” e “tem em vista *apenas elas*, mas não a *passagem*, a qual é o essencial e contém a contradição”.⁵¹⁹ A contradição se apresenta apenas nas determinações de relações, ela não pode surgir de um pensamento que possui como pressuposto uma oposição fixa entre as determinações.

Em relação aos exemplos utilizados, Longuenesse afirma que a intenção de Hegel não seria a de “identificar a contradição com essas representações” — alto e embaixo, esquerda e direita, pai e filho —, mas “mostrar que o próprio pensamento representativo, que diz que não há contradição, que a contradição não é algo *presente (vorhanden)*”, está, contudo, “repleto de representações que podem dar origem a um pensamento de contradição”.⁵²⁰ A posição dela é de que “a contradição não é ‘presente’; mas o que é presente são os objetos que nós levamos a reconhecer a contradição”.⁵²¹ Consequentemente, a contradição não é “um objeto novo, mas

⁵¹⁵ WdL II, trad. modificada, p. 167.

⁵¹⁶ Idem.

⁵¹⁷ Idem, trad. modificada.

⁵¹⁸ Idem.

⁵¹⁹ Idem.

⁵²⁰ LONGUENESSE, op. cit., p. 70.

⁵²¹ Idem.

uma nova forma de pensar o objeto. De fato, qualquer objeto, de acordo com Hegel, pode e deve ser pensado como contraditório”.⁵²²

Mas alguns objetos mostram essa necessidade mais claramente. Quais? Sobretudo aqueles que mostram o conflito entre sua consideração como uma totalidade unificada, indivisível, e a sua consideração como a soma de determinações particulares; ou, novamente, aqueles para os quais a construção da totalidade unificada de suas determinações se dá, principalmente, através da destruição das determinações particulares na medida em que eles podem ser imediatamente representados. Esse é o significado dos exemplos sugeridos. Eles não oferecem uma representação da contradição. Pelo contrário, eles tornam visível a necessidade de se tornar consciente sobre a contradição ao invés de resolver os paradoxos que surgem da decomposição do objeto em dados imediatos, determinações separadas: o objeto em movimento é o “aqui e não aqui”, o ser vivo é composto de tais e tais elementos materiais, e assim por diante.⁵²³

Portanto, a própria contradição lógico-ontológica dissolve o pensamento representativo de oposição; ela existe como o automovimento de todas as coisas, assim como do próprio pensamento — ser é pensar. Não suportar a contradição em si significa a sua própria dissolução. O pensamento representativo lida apenas com antinomias. O finito acaba aparecendo como o absoluto, pois ele não consegue compreender que o absoluto só é porque o finito é contraditório, é negatividade absoluta. Se, pois, um pensamento não consegue reconhecer e apreender a força da contradição, ele é um pensamento que não produz nada, é um pensamento sem objetividade. Mesmo que essa reflexão não exprima “o *conceito* das coisas e suas relações” e tenha “apenas determinações de representação por seu material e conteúdo”, ela leva essas determinações “a uma relação que contém sua contradição e deixa *aparecer seu conceito passando por meio delas*”.⁵²⁴ Parece que Hegel tem em mente especificamente Kant quando faz essa afirmação, pois ele explicita a contradição através do conflito entre o entendimento e a razão.⁵²⁵

⁵²² Ibid., pp. 70-71.

⁵²³ Ibid., p. 71.

⁵²⁴ WdL II, trad. p. 168.

⁵²⁵ Segundo Kant, “quando a nossa reflexão é apenas lógica, comparamos simplesmente entre si os nossos conceitos no entendimento, para saber se dois conceitos contêm a mesma coisa, se se contradizem ou não, se algo está contido interiormente no conceito ou se lhe é acrescentado, qual dos dois há-de valer como dado e qual deles como um modo de pensar o conceito dado”. Porém, continua Kant, se há a aplicação destes conceitos a um objeto em geral (ou seja, transcendental), sem fazer uma distinção entre objeto de uma intuição sensível ou intelectual, “logo se manifestam restrições (para não ultrapassar esse conceito), que falseiam todo o seu uso

— Mas, a *razão pensante* aguça, por assim dizer, a diferença embotada do diverso, a mera multiplicidade da representação em uma diferença *essencial*, em uma *oposição*. Os múltiplos são primeiramente impulsionados ao topo da contradição ativa e vivamente um diante do outro e alcançam nela a negatividade, que é a pulsação que habita o automovimento e a vitalidade.⁵²⁶

Segundo Longuenesse, Kant, no apêndice *Da anfíbolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental*, opõe “a diversidade e a oposição ‘real’ das determinações nas coisas sensíveis à identidade ‘lógica’ e à não-contradição dos conceitos sob os quais essas coisas são pensadas”.⁵²⁷ Mas Hegel, pelo contrário, “unifica os dois polos e introduz a contradição em qualquer objeto do pensamento como um momento necessário do pensamento daquele objeto”.⁵²⁸ Isso significa, pois, que Hegel, diferentemente de Kant, não aceita a cisão entre a relação dos conceitos e a relação dos objetos empíricos, ou seja, não aceita a distinção entre a contradição lógica e a oposição real. Pelo contrário, Hegel pretende unificar esses dois polos e, ainda, demonstrar os limites da consideração lógica das proposições.

Para Hegel, não pode haver de um lado uma relação de conceitos (identidade, não-contradição) e, de outro lado, uma relação objetos empíricos (diversidade, oposição real). Tal separação é aceitável apenas na condição estabelecida por Kant: a heterogeneidade radical entre entendimento e sensibilidade. Dado que Hegel recusa essa heterogeneidade, a direção geral e os resultados respectivos das críticas de Hegel e de Kant são, no fim, muito diferentes. O que Kant critica é o apriorismo leibniziano: contra Leibniz, Kant afirma que as relações das coisas empiricamente dadas não podem ser determinadas pelas relações lógicas dos conceitos. O que

empírico”. Por conseguinte, “a representação de um objeto como coisa em geral não é apenas insuficiente, é também em si mesma contraditória sem a sua determinação sensível e independentemente da condição empírica”. Para Kant, pois, deve-se abstrair do objeto lógico, ou, mais precisamente, se algum objeto lógico for considerado, ele deve ser “pensado nas condições da intuição sensível”. A posição de Kant é a de que aquilo que é inteligível em si mesmo possui uma intuição particular que não é a intuição sensível humana. Logo, os fenômenos também não podem ser considerados como objetos em si. “Com efeito, se penso apenas em coisas em geral, a diversidade das relações exteriores não pode constituir uma diversidade das próprias coisas, antes, antes da pressuposição, e se o conceito de uma não é de modo algum internamente diferente do da outra, é apenas uma e a mesma coisa que situo em relações diversas. Além disso, pelo acréscimo de uma simples afirmação (realidade) a uma outra, o positivo é aumentado e nada lhe é retirado ou anulado; por isso o real, nas coisas em geral, não pode ser contraditório, etc.”. KrV, A 280, B 336, trad. p. 286.

⁵²⁶ WdL II, trad. modificada, p. 168.

⁵²⁷ LONGUENESSE, op. cit., p. 49.

⁵²⁸ Idem.

Hegel critica é o que ele chama de ‘representação’, isto é, a ilusão segundo a qual as determinações de pensamento são paralelas a e distintas das determinações presentes nas coisas empiricamente dadas. Hegel se coloca, assim, em oposição à separação rígida estabelecida por Kant entre a ordem formal ou conceitual e a ordem empírica. Ele se vê como tentando pôr em vigor um programa que Kant definiu, mas que nunca realizou: trazer de volta a uma única e mesma fonte os princípios puramente formais do pensamento e os princípios da determinação dos objetos empíricos. Kant sustentou que a lógica formal e a lógica transcendental — a lógica da experiência possível — tem uma única e mesma origem, a unidade transcendental da apercepção. Hegel quer mostrar que de fato os requerimentos “formais” (o princípio de identidade, de não-contradição, do terceiro excluído, como princípios do pensamento) e os requerimentos empíricos (fazendo justiça à diversidade e à oposição real em relação aos objetos dados na intuição sensível) possuem uma única e mesma origem no processo de reflexão que leva à total unidade determinada do conceito.⁵²⁹

Hegel também menciona a prova ontológica da existência de Deus de Descartes. Ele afirma que Descartes coloca a essência de Deus como o fundamento absoluto de tudo o que existe, de modo que essa determinação seria, então, “*a quintessência de todas as realidades*”.⁵³⁰ Hegel critica a posição de Descartes como ilustração do pensamento representacional de contradição:

Acerca dessa determinação costuma-se mostrar primeiramente que ela é *possível*, porque não contém nenhuma *contradição*, uma vez que a realidade é apenas tomada como realidades sem limites. Foi lembrado que, com isso, aquela quintessência se torna um ser simples indeterminado ou, caso as realidades sejam de fato tomadas com vários entes determinados, se torna a quintessência de todas as negações. Se a diferença da realidade é tomada mais precisamente, então ela se torna oposição desde a diversidade e, com isso, contradição, e a quintessência de todas as realidades em geral se torna contradição absoluta em si mesma.⁵³¹

Hegel afirma, então, que “as coisas finitas em sua multiplicidade indiferente são [...] em geral isso: contraditórias nelas mesmas, *em si quebradas e retornam ao seu*

⁵²⁹ Ibid., pp. 48-49.

⁵³⁰ WdL II, trad. modificada, p. 168.

⁵³¹ Idem.

fundamento”.⁵³² Isso significa, pois, retornar a um fundamento que é a contradição dissolvida, a essência como unidade do positivo e do negativo. “O finito é a oposição em si mesma contraditória”, por conseguinte, o absoluto só é porque o finito não é.⁵³³ O pensamento representativo fecha suas portas ao conhecimento do absoluto por não compreender que o absoluto só é posto como algo maior porque ao finito é negado o seu acesso. Logo, o ser finito permanece preso a um tipo de pensamento que recusa o conhecimento de sua própria natureza e, por sua vez, somente o conhecimento dessa natureza pode transformar o pensamento e o mundo.

3.3 Contradição: a quintessência de todas as realidades?

Diversas críticas foram endereçadas ao conceito de contradição objetiva de Hegel, principalmente por sua filosofia ter afirmado que a contradição especulativa não se dissolve no nada ou no zero, mas no *fundamento* de tudo aquilo que é.⁵³⁴ Hegel já havia alertado para o “horror” do pensamento em relação à afirmação de uma contradição que não é *apenas* uma contradição lógica (ou seja, de enunciados, proposicional), mas objetiva, especulativa (essente), cuja resolução se encontra no próprio fundamento da coisa mesma.⁵³⁵ Popper, por exemplo, chegou a dizer que a afirmação da inevitabilidade da contradição era “perigosamente ilusória”, como uma indução perigosa ao erro, e que a filosofia de Hegel representava o pior das teorias filosóficas mais absurdas.⁵³⁶ Não somente Popper, mas Trendelenburg e “toda a filosofia analítica contemporânea”, segundo Cirne-Lima, identificaram a contradição com uma “radical irracionalidade”.⁵³⁷

⁵³² WdL II, trad. p. 169.

⁵³³ Idem.

⁵³⁴ Segundo Bordignon, a verdade da contradição afirmada por Hegel é “altamente problemática”. Ela exemplifica o problema da tese hegeliana recuperando a crítica de Popper, “baseada sobre o princípio do *ex falso quodlibet*: ‘se uma teoria contém uma contradição, então implica tudo e, por isso, com efeito, nada [...]. Uma teoria que implica contradição é por isso absolutamente inútil enquanto teoria’”. Para Bordignon, a crítica de Popper pretende mostrar que o sistema lógico de Hegel, por conter contradições verdadeiras, acaba afirmando tanto o verdadeiro como o falso. “Este sistema portanto não pode dizer nada que seja cientificamente relevante”. BORDIGNON, M. Contradição ou não-contradição? Interpretações de Brandom da dialética hegeliana. In: GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, p. 368. Cf. BOER, *Hegel’s account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., pp. 345-46.

⁵³⁵ Para lembrar: “O horror comum que o pensamento representativo, não especulativo — como a natureza diante do *vácuo* — tem diante da contradição, rejeita essa consequência; pois ele permanece estacionado na consideração unilateral da *dissolução* da contradição no *nada* e não reconhece o lado positivo dela, segundo o qual a contradição se torna *atividade absoluta* e fundamento absoluto.” WdL II, trad. p. 168.

⁵³⁶ Cf. BOER, *Hegel’s account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., nota 1, p. 345.

⁵³⁷ Cf. CIRNE-LIMA, C. A verdade é o todo. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (Org.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 247-248.

Em busca de uma compreensão precisa sobre a noção de contradição hegeliana, apresentaremos agora as formulações de Lucio Colletti e Carlos Cirne-Lima, representantes de dois tipos de objeções ao conceito especulativo de contradição.⁵³⁸ Segundo Boer, Colletti sintetiza a visão marxista clássica do princípio de contradição na medida em que o qualifica como uma certeza axiomática, isto é, considerando que a contradição pertence à *natureza* de todas as coisas, mas no sentido de que é um jogo de forças opostas e reais.⁵³⁹ Colletti recuperaria a distinção kantiana entre oposição real e contradição lógica buscando explicitar a *materialidade* que sustenta as próprias oposições reais (isto é, recuperando a noção de heterogeneidade entre o dado empírico e o sujeito do conhecimento). Para Colletti, a suposta supressão do princípio de não-contradição em Hegel significaria, *grosso modo*, a afirmação de uma resolução da contradição que é apenas abstrata, e não material, o que impediria o próprio apontamento das oposições materiais que permeiam as relações objetivas da realidade.

Cirne-Lima, por outro lado, procura formular uma solução para o problema da objetividade da contradição afirmando que quando Hegel diz “contradição”, ele pretende, na verdade, dizer “contrariedade”. O fundamento de sua objeção reside na pressuposição de regime de verdade obtido na lógica formal-proposicional. Ele afirma que Hegel se confunde com a forma proposicional da conhecida tríade “tese, antítese e síntese”. Para ele, “tese” e “antítese” são consideradas por Hegel como *proposições* falsas, mas, de acordo com a tradição lógica, é “logicamente impossível” que duas proposições sejam falsas ao mesmo tempo.⁵⁴⁰ Consequentemente, trata-se de uma contrariedade, e não de uma contradição. Logo em seguida consideraremos o posicionamento de Boer e Longuenesse nessa discussão⁵⁴¹ e,

⁵³⁸ Nossa referência será o livro *Marxism and Hegel*, de Colletti, traduzido para o inglês em 1973 e originalmente publicado em italiano em 1969: COLLETTI, L. *Marxism and Hegel*. Trad. L. Garner. London: NLB, 1973. E o artigo *A verdade é o todo* de Cirne-Lima, publicado no livro *Ética, política e cultura*, de 2002: CIRNE-LIMA, C. *A verdade é o todo*. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (Org.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

⁵³⁹ Cf. BOER, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., nota 6, p. 347; LONGUENESSE, op. cit., p. 81. Veremos mais à frente que Boer e Longuenesse diferem de posição ao rebater as críticas ao conceito de contradição de Colletti. Não poderemos alargar essa discussão aqui, mas, a nosso ver, a afirmação de Boer de que Colletti sintetiza a visão marxista sobre a noção de contradição é equivocada. Colletti não somente faz a crítica da noção de contradição do marxismo tradicional, a saber, do “materialismo dialético”, como também afirma a oposição real como fundamento das forças contrárias que estão dadas na realidade sob o capitalismo. Sobre a crítica ao materialismo dialético de Colletti, cf. MACHADO, N. M. C. *Da metafísica do capital: revisitando Lucio Colletti*. *Sinal de Menos*, ano 6, n. 10, vol. 11, 2014, pp. 28-68.

⁵⁴⁰ Esta é, claramente, uma afirmação que pressupõe a validade *a priori* da lógica formal. Cf. CIRNE-LIMA, 2002, pp. 249.

⁵⁴¹ Longuenesse considera tanto as objeções de Colletti como as de Galvano Della Volpe. Boer, ao eleger Colletti como representante da interpretação marxista do conceito de contradição, não considera Della Volpe. Longuenesse afirma que as visões críticas de Colletti e Della-Volpe não são exatamente iguais, mas que podem ser caracterizadas sob a mesma premissa: “A contradição de Hegel é considerada o elo decisivo num pensamento

finalmente, recuperaremos o sentido da afirmação de Hegel sobre a contradição e a sua especificidade, a saber, de ser o produto de uma filosofia sem pressupostos, não-essencialista e contrária ao pensamento formal.

3.3.1 A crítica de Colletti

Na crítica à noção de contradição de Hegel, Colletti procura recuperar a distinção kantiana entre “oposição real” e “oposição lógica”, ou seja, a afirmação de que “a oposição na realidade é algo diferente da oposição lógica”.⁵⁴² Segundo Colletti, essa é uma das “conclusões básicas” de Kant “na sua crítica da confusão lógica-ontológica perpetrada por Leibniz e toda escola da metafísica antiga”.⁵⁴³

Para Kant, “quando a realidade nos é representada somente pelo entendimento puro (*realitas noumenon*)”, como no caso de Leibniz que — sempre de acordo com Kant — intelectualizou o mundo dos fenômenos, “não se pode pensar qualquer oposição entre as realidades, isto é, uma relação tal que, ligadas essas realidades num sujeito, anulem reciprocamente as suas consequências e que $3 - 3 = 0$ ”.⁵⁴⁴ Noutras palavras, não se pode pensar a oposição real na medida em que toda realidade está fundada exclusivamente na tópica lógica.⁵⁴⁵ Mas, afirma Kant, deve-se afirmar no lugar da tópica lógica, a tópica transcendental:

Seja-me permitido dar o nome de *lugar transcendental* à posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro. Assim, a determinação do lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos, seria a *tópica transcendental*; constituiria uma doutrina que rigorosamente nos preservaria das surpresas do entendimento puro e das ilusões daí resultantes, porquanto sempre

que nega ao dado sensível qualquer autonomia e, portanto, que recusa a distinção de Kant entre a contradição lógica e a oposição real, uma recusa que resulta na simples e pura rejeição do princípio de não-contradição”. LONGUENESSE, op. cit., p. 79. Iremos, pois, tratar somente da visão de Colletti.

⁵⁴² COLLETTI, L. *Marxism and Hegel*. Trad. L. Garner. London: NLB, 1973, p. 98.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ KrV, A 264-65, B 320, trad. p. 277.

⁵⁴⁵ “Todo o conceito, todo o título, que engloba vários conhecimentos, pode chamar-se um *lugar lógico*. Sobre isso se funda a *tópica lógica* de Aristóteles, de que os mestres de retórica e os oradores se podiam servir, procurando em certos títulos de pensamento o que melhor convinha ao assunto proposto para sobre ele relacionar sutilmente ou falar largamente com aparência de profundidade”. Ibid., A 268-9, B 324-5, trad. p. 279.

distinguiria a que faculdade de conhecimento pertenceriam propriamente os conceitos.⁵⁴⁶

Isso significa que apenas na ligação entre o entendimento e a sensibilidade, as duas fontes fornecedoras de representações, há a produção de “juízos objetivamente válidos acerca das coisas”, ou seja, apenas na tópica transcendental.⁵⁴⁷ Por isso, admite-se uma oposição real, pois “o real no fenômeno (*realitas phaenomenon*) pode certamente conter oposições e, reunida no mesmo sujeito, pode uma realidade aniquilar totalmente ou em parte a *consequência da outra*”, como no caso de choque entre dois corpos em que duas forças interagem — uma oposta a outra ou, classicamente, uma positiva e outra negativa — produzindo a anulação dessas forças (resultado zero ou, quando não há anulação, ocorre uma aceleração produzida pela força resultante).⁵⁴⁸ Para Kant, pois, a oposição real, “tal como duas forças motrizes, na medida em que atuam na mesma linha reta, atraem e impelem um ponto em direções opostas, ou como um prazer que contrabalança uma dor” acontece “em toda a parte onde $A - B = 0$ ”.⁵⁴⁹ Logo, a oposição real ocorre toda vez em que “estando uma realidade ligada a outra num sujeito, o efeito de uma anula o da outra, o que constantemente salta aos olhos em todos os obstáculos e reações da natureza, os quais, todavia, porque assentam em forças, devem ser chamados *realitas phaenomena*”.⁵⁵⁰

Resumindo, uma das conclusões de Kant é a de que “o princípio segundo o qual as realidades (como simples afirmações) nunca se contradizem logicamente é uma proposição verdadeira acerca das relações dos conceitos”, ou seja, admite-se o princípio de não-contradição, “mas nada significa em relação à natureza, nem com referência a qualquer coisa em si (de que não possuímos nenhum conceito)”.⁵⁵¹ Esta é, em traços gerais, a discussão que Kant trava contra Leibniz. Colletti afirma, então, que o essencial é compreender a distinção apresentada por Kant: “*a oposição na realidade é algo diferente da contradição lógica ou oposição*”.⁵⁵²

Como Leibniz, Kant incorpora como sua premissa que a lei governante do pensamento é o princípio de (não-)contradição. Um conceito que se contradiz nega

⁵⁴⁶ Idem.

⁵⁴⁷ Ibid., A 271, B 327, trad. p. 281.

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ KrV, A 265-74, B 321-30, trad. pp. 277-82.

⁵⁵⁰ Ibid., A 273, B 329, trad. p. 282.

⁵⁵¹ Ibid., A 273, B 329, trad. pp. 281-2.

⁵⁵² COLLETTI, op. cit., p. 98.

a si mesmo. [...] Nesse sentido, as posições de Kant e Leibniz coincidem. Ambos estão vinculados ao princípio Eleático; para ambos, a revolução na lógica trazida (ou trazida à tona) por Hegel continua estranha — isto é, a expansão do Eleatismo, o reconhecimento de que a razão é a ‘identidade da identidade e da não-identidade’, uma tauto-heterologia ou dialética.⁵⁵³ Dessa base comum, contudo, os caminhos de Leibniz e de Kant seguem direções opostas. Para Leibniz, o princípio do pensamento é também o princípio da realidade: a possibilidade lógica é ela mesma possibilidade real. Consequentemente, aquilo que é logicamente impossível (oposição) também é impossível na realidade. Para Kant, ao contrário, o princípio de não-contradição é puramente um *principium rationis*; a consistência do pensamento com ele mesmo é algo outro do que a coincidência do pensamento com a realidade. Logo, a não-existência da contradição lógica não deve levar à conclusão da não-existência da oposição na realidade.⁵⁵⁴

Colletti defende, pois, que há uma relação de exterioridade e heterogeneidade entre o princípio de não-contradição e o dado empírico com respeito ao sujeito do conhecimento. Para ele é necessário manter uma distância entre o pensamento e a realidade, uma vez que a realidade afirmada pela filosofia hegeliana seria uma mera hipóstase do capital e do Estado moderno.⁵⁵⁵ Com isso Colletti pretende sustentar uma posição transcendental, mais próxima de Kant, recuperando a noção de oposição real. Pois aceitar a noção de contradição hegeliana, na medida em que ela absorve a oposição como determinação da reflexão, significaria a aniquilação da heterogeneidade entre o dado empírico e o conceito, a formulação sobre a coisa que cabe ao sujeito e o índice de reconhecimento do real como algo outro.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Segundo Longuenesse e Colletti, “tauto-heterologia” é como Della Volpe nomeia a dialética do pensamento, ou seja, da identidade da identidade e da não-identidade. Essa dialética do pensamento seria “a relação do mesmo (o universal) e do outro (as diferenciações entre esse universal) que se poderia, se se quisesse, chamar de contradição. Mas Della Volpe prefere o termo ‘tauto-heterologia’ que, na visão dele, melhor expressa a dialética dos momentos da unidade e da distinção como momentos radicalmente distintos; ele cita, para ilustrar o que ele chama de ‘funcionalidade-dialética do pensamento’, a ‘categoria como uma função e a heterogeneidade da intuição e do conceito’ de Kant.” LONGUENESSE, op. cit., pp. 80-81. Porém, enquanto Longuenesse critica a posição do princípio de tauto-heterologia de Della Volpe, Colletti concorda com Della Volpe e afirma a sua importância na construção da explicitação da heterogeneidade entre ser e pensamento.

⁵⁵⁴ COLLETTI, op. cit., pp. 99-100.

⁵⁵⁵ Cf. COLLETTI, op. cit., p. 195. Não entraremos nessa discussão sobre a interpretação marxista de Colletti da filosofia de Hegel, ela é apenas mencionada em vista de elucidar a própria posição do autor.

⁵⁵⁶ Cf. LONGUENESSE, op. cit., p. 81. Cabe justificar a posição de Colletti de acordo com a sua crítica ao marxismo tradicional: “Segundo Colletti, e ao contrário do que defende o ‘materialismo dialético’, não é a realidade em geral (física, biológica, social, etc.) que é dialética, mas é o capitalismo que é uma ‘metafísica real’, sendo daqui que decorre a relevância do método dialético para o estudo desta sociedade. Hegel efetuou inadvertidamente a descrição ‘correta’ de uma ‘realidade falsa’, invertida: a sociedade capitalista moderna.” MACHADO, op. cit., p. 29.

Portanto, a importância de retomar a distinção kantiana entre “oposição real” e “contradição lógica” contra a noção de contradição objetiva de Hegel recai numa crítica mais ampla ao próprio pensamento hegeliano, considerado por Colletti como o espelhamento lógico e político, ou a descrição filosófica, da realidade moderna, capitalista. Abandonar o conceito de contradição hegeliano significaria restaurar o (não-)lugar da própria realidade, da materialidade, ou seja, das oposições que fundamentam as relações sociais na ordem capitalista. Logo, a oposição real e o princípio de não-contradição devem ser recuperados para que seja assegurada a heterogeneidade entre ser e pensamento nessa configuração social que tende à homogeneização de ambos.

Aquela distinção [entre oposição lógica e oposição real], na verdade, ao implicar a irreduzibilidade da oposição ‘real’ à oposição ‘lógica’, ou da existência (o ‘algo mais’ de Kant) ao conceito, também implica a irreduzibilidade de sua particularidade ou *especificidade* frente a um universal ou a uma oposição *genérica*; isto é, ela implica o fato de que aquela existência adquire sua determinidade de ser o que ela ‘é’ precisamente através da exclusão ou negação de *tudo* aquilo que *não é*. Tudo isso confirma, eu penso — apesar do quanto isso possa se chocar com hábitos arraigados do pensamento —, que é impossível desconsiderar o princípio de *não-contradição* precisamente quando se quer apontar para oposições *materiais* ou contradições, isto é, *aquelas específicas* (pois nada é mais pobremente garantido pela lógica dialética de Hegel do que a específica ‘espécie’ de uma coisa, noutras palavras, as entidades naturais ou finitas; é uma questão — e aqui Labriola vem à mente — de deixar ‘aberta a questão sobre a natureza empírica de cada formação particular’). Vice-versa, ela [a distinção] também confirma que é precisamente a rejeição ou a ‘suprassunção’ da não-contradição, sua substituição pela chamada ‘dialética da matéria’, que implica na diluição ou negação das *oposições na realidade*, isto é, na sua resolução pacífica com a razão.⁵⁵⁷

3.3.2 A interpretação lógico-formal da contradição

Tomamos Cirne-Lima como exemplo da leitura lógico-formal. Ele pretende criticar a noção de contradição de Hegel através da consideração das objeções de Popper e Trendelenburg. Seu intuito é restituir a razoabilidade da dialética hegeliana afirmando que a

⁵⁵⁷ COLLETTI, op. cit., p. 102.

“contradição em Hegel não é a contradição de Aristóteles e da Lógica formal, mas sim a contrariedade”.⁵⁵⁸ Seria, pois, um equívoco de Hegel afirmar a objetividade da contradição.

Para Cirne-Lima, a contrariedade é o “motor da dialética”. Mais do que uma resposta às críticas de Trendelenburg e Popper, sua interpretação pretende ser “uma exposição positiva de como se engendra a dinâmica que move o sistema” de Hegel.⁵⁵⁹ O que seria, pois, a dialética hegeliana para Cirne-Lima? Segundo ele, a dialética pode ser resumida através da fórmula “tese, antítese e síntese”; “fazer dialética” significaria, então, “demonstrar a falsidade da tese e da antítese, para, só então, passar à síntese”.⁵⁶⁰ Mas como demonstrar a falsidade de proposições contraditórias que são falsas e a verdade da síntese que resulta desses momentos contraditórios? A afirmação da contradição hegeliana significaria o abandono da própria lógica formal, ou seja, da base de *todo* pensamento filosófico; “desde o livro Gama de Aristóteles sabemos que quem fala uma contradição não diz absolutamente nada, pois contradição é o próprio *non-sense*”.⁵⁶¹ Para Cirne-Lima, é preciso recuperar a legitimidade da filosofia de Hegel através de sua validação frente aos pressupostos lógicos elementares do cânone da filosofia formal:

O problema consiste no seguinte: segundo os dialéticos, em especial segundo Hegel, tese e antítese, na dialética, se opõem pela contradição e são ambas proposições falsas. É isso que põe o pensamento em movimento e obriga a abandonar o nível de tese e antítese e, fazendo a *Aufhebung* [suprassunção], elevar-se a um nível mais alto, no qual ambos os opostos então se conciliam. Os dialéticos afirmam que *Aufhebung* consiste num processo em que simultaneamente se supera um elemento e se guarda um outro. *Aufheben* [suprassumir] significaria, então, superar-guardar. A objeção de Trendelenburg e de Karl Popper, sem entrar no mérito de uma *Aufhebung* qualquer, se atém a um problema bem simples. Como foi afirmado acima, dialética começa com a oposição contraditória entre tese e antítese, que ambas têm que ser demonstradas como sendo proposições falsas. Ora,

⁵⁵⁸ CIRNE-LIMA, op. cit., p. 249. Uma contrariedade admite que duas proposições sejam falsas, enquanto na contradição, se uma proposição é falsa, a outra é necessariamente verdadeira. Giannotti, por exemplo, diz que “nem todos têm consciência das dificuldades dessa tese [de que contradições reais existem] e dos pressupostos requeridos por ela”. Ele continua: “costuma-se dizer que toda mudança é contraditória, mas em geral se confundem antagonismo e contrariedade com a contradição no seu sentido estrito. A proposição contrária de ‘Todo homem é bípede’ é ‘Nenhum homem é bípede’, mas sua contraditória é ‘Algum homem não é bípede’. Duas proposições contrárias podem ser falsas, mantêm o falso em comum, mas duas proposições contraditórias perdem esse terreno, uma devendo ser verdadeira e a outra falsa”. GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. IX. O antagonismo, por sua vez, seria, por exemplo, a relação entre forças opostas que se anulam, ou o que Kant chama de “oposição real”.

⁵⁵⁹ CIRNE-LIMA, op. cit., p. 247.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 249.

⁵⁶¹ Ibid., p. 248.

diz a objeção, proposições contraditórias nunca, jamais, podem ser simultaneamente falsas. A regra, desde Aristóteles conhecida e por todos aceita, diz que, sendo uma proposição verdadeira, a proposição contraditória a ela oposta é sempre falsa. E, vice-versa: sendo uma proposição falsa, a proposição contraditória a ela oposta é sempre e necessariamente verdadeira. O que significa que duas proposições contraditórias jamais podem ser simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas. Ora, Hegel e os dialéticos afirmam que tese e antítese são proposições opostas pela contradição e afirmam também que são ambas proposições falsas. Isso é logicamente impossível. *Assim sendo, a dialética repousa sobre um pressuposto lógico falso e tem que ser abandonada como uma teoria falsa. Falsa exatamente por ser contraditória.*⁵⁶²

Em busca de recuperar a legitimidade da filosofia hegeliana, Cirne-Lima propõe uma solução na qual a dialética passaria a atender às regras da lógica formal. Nesse sentido, ele sugere a tradução de contradição por contrariedade — reintroduzindo no pensamento de Hegel a heterogeneidade absoluta que sua filosofia pretendia superar: “quando Hegel diz contradição, ele quer sempre dizer contrariedade”.⁵⁶³ Consequentemente, estaria assegurado à dialética o título de uma teoria verdadeira, pois condizente com os pressupostos da lógica clássica: tese e antítese poderiam ser simultaneamente falsas se consideradas como proposições contrárias, e não contraditórias entre si — isto é, como proposições externas uma à outra. Logo, a “falsidade que impele o pensamento para a síntese” continuaria exercendo seu papel de conciliação entre dois opostos.⁵⁶⁴

Segundo Cirne-Lima, sua tese pode ser comprovada através da análise do quantificador que acompanha a tese e a antítese: “se o quantificador, em ambos os casos for universal, trata-se de proposições contrárias e não de proposições contraditórias”.⁵⁶⁵ Para ele, “o sujeito lógico de todas as proposições da Lógica de Hegel é sempre o mesmo e tem sempre o mesmo quantificador universal”: o absoluto.⁵⁶⁶ Por isso, se o sujeito lógico não se modifica e é permanentemente o mesmo universal, estaria correto, segundo Cirne-Lima, afirmar que “o que Hegel chama de contradição é sempre aquilo que os lógicos chamam de contrariedade”, pois a referência das proposições falsas, contrárias, é sempre a mesma. Esta solução que ele

⁵⁶² Ibid., pp. 248-49, grifo nosso.

⁵⁶³ Ibid., p. 249.

⁵⁶⁴ Idem.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 250.

⁵⁶⁶ Idem.

propõe salvaria a dialética de Hegel das acusações de Trendelenburg e Popper.⁵⁶⁷ Para Cirne-Lima, tese e antítese se referem, pois, sempre ao sujeito lógico “sistematicamente oculto”: o “Absoluto”.⁵⁶⁸

Desse modo, para ele, as proposições são contrárias e não contraditórias, pois igualmente falsas. É a falsidade da tese e da antítese que permite ao pensamento o avanço rumo à síntese que fornecerá sua verdade. Cirne-Lima interpreta a célebre afirmação hegeliana de que “a verdade é o todo”⁵⁶⁹ no sentido de que a verdade é a síntese, o absoluto como o quantificador universal das proposições contrárias. No entanto, como o conteúdo interno das partes — em sua interpretação, o conteúdo das proposições que servem como tese e antítese — não traz em si o negativo, não há nenhuma motivação racional imanente para a passagem de um conteúdo a outro. Disso se segue que a síntese que suprassume as partes deve ser, por sua vez, uma operação inteiramente subjetiva, no sentido de um pensamento que reconhece a falsidade desta e daquela proposições e, em seguida, atina com a proposição verdadeira. A contrariedade dos conteúdos corresponde, assim, à heterogeneidade absoluta entre sujeito e objeto. Se a tradução da contradição por contrariedade é capaz de corrigir Hegel, de acordo com o cânone da lógica formal, pode-se perguntar, porém, se não seria melhor rejeitar por completo o pensamento de Hegel.

3.3.3 As posições de Boer e Longuenesse

Vimos duas objeções ao conceito de contradição de Hegel. Enquanto Colletti opta por recuperar a distinção kantiana entre oposição real e oposição lógica para garantir a materialidade da contradição, Cirne-Lima responde ao problema sobre a coerência da filosofia

⁵⁶⁷ Idem.

⁵⁶⁸ Cf. Idem.

⁵⁶⁹ Cf. Ibid., p. 257. No prefácio à *Fenomenologia*, Hegel afirma que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*” e não um *a priori* dado ou um quantificador universal que é sujeito proposicional; “que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório perceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto — como de início se enuncia imediatamente — são apenas o universal. Se digo: ‘*todos os animais*’, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras ‘divino’, ‘absoluto’, ‘eterno’, etc. não exprimem o que nelas se contém; — de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem — que é mais que uma palavra dessas — contém um *tornar-se outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto — a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto”. PhG, trad. p. 36. Ou seja, não há um absoluto como sujeito de fundamento do conhecimento, pois isso significaria a sua pressuposição: “no que toca o movimento dialético, seu elemento é o conceito puro, e por isso tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito. Assim, nenhum conteúdo ocorre que se comporte ao modo de um sujeito posto como fundamento, e ao qual advenha sua significação como um predicado: a proposição, imediatamente, é só uma forma vazia”. PhG, trad. p. 66.

hegeliana levantado por Trendelenburg e Popper adequando a noção de contradição objetiva de Hegel à contrariedade, conforme as regras da lógica formal. Se, pois, com Colletti há uma crítica que pretende explicitar a *realidade* da contradição (como oposição) recuperando a filosofia transcendental de Kant, com Cirne-Lima há uma crítica que pretende explicitar a *verdade* da filosofia de Hegel recuperando a lógica formal. Veremos agora como Boer e Longuenesse se inserem nessa discussão. Essa etapa permitirá uma breve problematização dos pressupostos lógicos da crítica de Cirne-Lima.

Boer indica duas vertentes interpretativas sobre a objetividade do conceito de contradição: de um lado, “os marxistas” defenderam essa objetividade para fundamentar “a sua visão de que o mundo político-social exhibe contradições ‘reais’”, enquanto, de outro lado, os “filósofos não-hegelianos de vários tipos usaram” essa afirmação sobre a contradição para declarar a aniquilação do princípio da razão científica por parte da filosofia hegeliana, ou seja, do princípio de não-contradição.⁵⁷⁰ Segundo ela, as leituras marxistas sobre o conceito de contradição hegeliano se tornaram obsoletas,⁵⁷¹ abrindo espaço para o predomínio dos debates atuais sobre a natureza metafísica ou não-metafísica da *Ciência da lógica* de Hegel.⁵⁷² “Por alguma razão, esses debates ignoraram preponderantemente a questão sobre a contradição, deixando as tradicionais avaliações do conceito de contradição de Hegel aos seus próprios artifícios”.⁵⁷³

⁵⁷⁰ BOER, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., p. 345.

⁵⁷¹ Atualmente, Slavoj Žižek é um dos poucos filósofos que procuram retomar a filosofia hegeliana através da problematização de sua relação com a história do marxismo e, em especial, do “materialismo dialético”; ele pretende oferecer uma teoria crítica através da renovação da dialética materialista. Para ele, a filosofia hegeliana é considerada através de dois pontos de vista distintos e conflitantes: o do “materialismo evolucionista”, tradicionalmente associado à visão marxista clássica (aquela que Colletti critica, o materialismo dialético), e o ponto de vista do “idealismo especulativo”, tradicionalmente associado à afirmação da filosofia hegeliana como uma filosofia do absoluto e do saber absoluto. “Para evitarmos um equívoco fatal: o propósito não é que se deve tomar partido e optar por uma posição consistente, ou materialismo evolucionista ou idealismo especulativo. O propósito é antes que deveríamos aceitar plena e explicitamente a lacuna que se manifesta na incompatibilidade entre as duas posições: o ponto de vista transcendental é, em certo sentido, irreduzível, pois não podemos olhar ‘objetivamente’ para nós mesmos e nos localizar na realidade; e a tarefa é *pensar essa impossibilidade como um fato ontológico*, e não apenas como uma limitação epistemológica. Em outras palavras, a tarefa é pensar essa impossibilidade não como um limite, mas como um fato positivo — e é isso talvez que Hegel faça em sua forma mais radical”. ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 80-81.

⁵⁷² Cf. BOER, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., p. 345-46. Boer nos fornece alguns exemplos em nota: Hartmann, Pippin, Houlgate, etc. Cf. *Ibid.*, nota 4, p. 346. Os hegelianos de Pittsburgh — Robert Brandom e John McDowell — também estão inseridos nesse debate. Segundo Žižek, “a estratégia hegeliana predominante que está surgindo como reação a essa imagem assustadora de Hegel, o Idealista Absoluto, oferece uma imagem ‘esvaziada’ de Hegel, livre de comprometimentos ontológico-metafísicos, reduzido a uma teoria geral do discurso, das possibilidades de argumentação. Essa abordagem é mais bem exemplificada pelos chamados hegelianos de Pittsburgh (Brandom, McDowell) e também é defendida por Robert Pippin [...]”. ŽIŽEK, op. cit., pp. 78-79.

⁵⁷³ BOER, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., 2010, p. 346.

Boer pretende fornecer uma interpretação sobre o conceito de contradição que responda a essas duas vertentes críticas. Para ela, Hegel não nega a validade do princípio de não-contradição das ciências naturais, mas aponta para os limites dos requisitos formais das proposições em relação à ciência filosófica, fornecendo em seu lugar o princípio de autocontradição (*principle of self-contradiction*) da lógica especulativa.⁵⁷⁴ Ela pretende, pois, mostrar que Hegel está mais preocupado em compreender os modos de pensamento como elementos de uma “totalidade dinâmica” (dimensão metodológica) do que em se ocupar com os objetos que constituem o pensamento. Trata-se, pois, de averiguar os conceitos puros que estão pressupostos no conhecimento de objetos e que são as formas do pensamento puro.⁵⁷⁵

Para Boer, a contradição desempenha um papel central na filosofia de Hegel, o pensamento especulativo sendo caracterizado como aquele que pensa ativamente as contradições postas entre os diversos princípios filosóficos produzidos ao longo da história da filosofia. Isso significa que a contradição poderia ser caracterizada como o princípio autorreferente do método hegeliano, um método que estaria preocupado com as formas do pensamento que fazem parte de uma totalidade em movimento.⁵⁷⁶ Sua tese é a de que a *Ciência da lógica* é o resultado de uma reconstrução da “totalidade dos conceitos puros que emergiram na história do pensamento” e, mais do que isso, de que Hegel pretende compreender cada um desses conceitos como “contradizendo a unidade de suas determinações contrárias, uma unidade que eles contêm em si”, como no caso da relação entre a identidade e a diferença.⁵⁷⁷ Segundo Boer, a contradição é central para a compreensão da relação entre esses conceitos puros, pois permite o embate entre a aparência de um conceito e o seu conteúdo verdadeiro; a posição básica é a dialética entre a essência e a aparência.⁵⁷⁸ A lógica hegeliana não estaria interessada em atribuir conceitos a objetos ou na relação proposicional entre sujeito e predicado, mas nos conceitos mesmos que constituem a base mais essencial dessas relações.

Consequentemente, a posição de Boer é a de que a contradição não diz respeito a coisas ou a proposições, mas a conceitos puros que subjazem todo e qualquer objeto de conhecimento. Para ela, portanto, Hegel não rejeita o princípio de não-contradição, mas apenas demonstra que este princípio não pode realizar a unidade entre essência e aparência que é a exigência da filosofia; a forma proposicional não poderia apanhar o conceito puro de

⁵⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 364-71.

⁵⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 346.

⁵⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 372.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 373.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 374.

cada determinação de reflexão. No lugar do princípio de não-contradição — satisfatório no regime das ciências naturais, para investigar a condição formal da validade dos juízos, etc. —, Boer afirma que Hegel nos fornece o princípio de autocontradição: aquele que “expressa a *essência* das coisas”.⁵⁷⁹ O princípio de autocontradição seria, então, aquele que Hegel apresenta contra o princípio de não-contradição; ele exporia a “contradição assimétrica entre a unidade que um conceito é em si e sua negação efetiva dessa unidade”.⁵⁸⁰ Nas palavras de Boer:

Assim, Hegel de modo algum deseja rejeitar as regras lógicas constitutivas de juízos empíricos. Na visão dele o entendimento está perfeitamente justificado evitando as contradições na medida em que está envolvido na produção do conhecimento empírico. Se o pensamento se envolve com a reflexão puramente filosófica, em contrapartida, o princípio clássico de não-contradição se torna completamente inadequado. Pois somente o princípio especulativo de autocontradição permite ao pensamento compreender um conteúdo particular, seja qual for a sua natureza, como um processo, mais precisamente, como a tentativa de resolver a contradição entre seu princípio essencial e sua determinação efetiva.⁵⁸¹

Portanto, para Boer não há uma objetividade da contradição no sentido vazio da objetividade de uma realidade empírica, pois a contradição é, na verdade, o princípio que mantém a unidade entre a essência e aparência de um conceito. Além disso, para ela Hegel não recusa o princípio de não-contradição do conhecimento empírico. Ela afirma, pois, que a visão que considera a contradição como um atributo de todas as coisas *ontologiza* o próprio conceito de contradição, atribuindo a ele uma realidade (a realidade como tal, esta realidade, etc.) que não lhe pertence. Para afirmar a realidade da contradição seria necessário *pressupor* uma realidade determinada, o que, segundo Boer, Hegel não faz.⁵⁸² Ela recupera o argumento de Forster para reforçar sua posição. Segundo Forster, Hegel “evita afirmar contradições da realidade porque ele não usa ou não reconhece a validade do conceito de realidade”.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Ibid., p. 365. “O que isso significa, eu gostaria de sugerir, tem a ver com a mesma esfera ontológica dos conceitos de reflexão transcendental de Kant, ou seja, com a própria relação entre essência e aparência. Até o termo ‘coisa’ é, pois, aqui enganoso. [...] Hegel rejeita não só a forma proposicional na qual as determinações de reflexão foram tradicionalmente apresentadas, mas também o sujeito — todas as coisas — para o qual elas foram tradicionalmente atribuídas”. Idem.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 370.

⁵⁸¹ Ibid., p. 365.

⁵⁸² Cf. Ibid., nota 6, p. 347.

⁵⁸³ FORSTER apud BOER, *Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered*, op. cit., nota 54 p. 365.

Boer critica, assim, a posição de Colletti, que, segundo ela, pode ser caracterizada como aquela que pretende considerar as coisas através “da oposição ou do conflito entre forças contrárias em vez da contradição (lógica)” (no sentido do princípio de autocontradição hegeliano).⁵⁸⁴ Como vimos, Colletti recupera a distinção kantiana entre “oposição real” e “oposição lógica” a fim de compreender a especificidade da noção de contradição de Hegel. Ele conclui que Hegel perde a dimensão da heterogeneidade entre ser e pensamento, afirmando uma contradição que se resolve como mera afirmação do que já está aí, da própria realidade capitalista ou, em termos lógicos, de um universal ilusoriamente independente dos particulares. A ideia de Colletti, pois, é retomar a oposição real de Kant para que se possa afirmar a materialidade das contradições que se colocam sob essa realidade historicamente específica.

Boer, por sua vez, rejeita tanto a posição de que há uma contradição empírico-objetiva, se a objetividade estiver endereçada a uma realidade que Hegel recusa como logicamente falsa, como a posição de que a contradição hegeliana poderia ser compreendida através de uma chave proposicional.⁵⁸⁵ Boer identifica, pois, a contradição com o método de Hegel, afirmando-a como uma assimetria entre essência e aparência, precisamente o movimento que descrevemos com algum detalhe no primeiro ponto do segundo capítulo deste comentário: “é precisamente porque essa contradição é assimétrica que sua resolução não consiste na anulação dos seus momentos contrários, mas em um conceito que efetivamente pôs a unidade que ele sempre conteve”.⁵⁸⁶ Portanto, a própria força do método filosófico de Hegel reside nessa assimetria que é fornecida pelo princípio de autocontradição.⁵⁸⁷ Colletti, por seu turno, nega essa “resolução pacífica com a razão” que a contradição hegeliana produz, “essa unidade” que o conceito “sempre conteve” (segundo Boer) é a instanciação universal que Colletti justamente recusa quando afirma uma distinção entre a realidade e a logicidade das oposições.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Ibid., nota 6, p. 347.

⁵⁸⁵ De acordo com Boer, Pippin recupera a lógica moderna para compreender o sentido de contradição em Hegel: ele “procura clarificar a afirmação de que tudo é inerentemente contraditório sugerindo que, para Hegel, reivindicar sobre a essência de algo só pode ser na forma de $s = p$ se ‘ p ’ é idêntico a ‘ s ’ [...]. Eu não consigo ver, de todo modo, como esse recurso à lógica moderna — preocupado com proposições sobre *coisas* — pode ajudar a dissolver a obscuridade da alegação de Hegel que, na minha visão, não se refere nem a coisas nem a proposições”. Idem.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 374.

⁵⁸⁷ Cf. Idem.

⁵⁸⁸ Adorno, por exemplo, afirma que a contradição, em Hegel, “torna-se o princípio do filosofar”: “Dialética não significa, contrariamente ao que ela se tornou na caricatura e na petrificação dogmática, a prontidão para substituir o significado de um conceito por um outro obtido ilicitamente; ela não significa, como se atribui à Lógica hegeliana, a anulação do princípio de contradição. Antes, a própria contradição, aquela entre o conceito fixo e o conceito móvel, torna-se o agente do filosofar. Quando o conceito é fixado, isto é, quando seu

Grosso modo, Boer critica a posição de Colletti por causa de seu índice ontológico, na medida em que ele afirma a contradição como inerente a todas as coisas. Porém, como vimos, Colletti afirma que a contradição é assim por causa de um pano de fundo e um fundamento histórico-social que o produz: a contradição é inerente a todas as coisas *devido* à constituição social específica da modernidade. A recuperação de Kant por parte de Colletti sugere a descrição correta de um mundo verdadeiro, mas que não existe *de fato*, enquanto a *Ciência da lógica*, de Hegel, é a descrição correta do mundo falso. Como se pode ver, o interesse de Colletti pelo campo de forças filosófico do idealismo alemão é permeado pelo objetivo de fundamentar uma ideia de crítica social. Com a oposição real, as contradições no mundo empírico se mantêm sem necessidade de negar o princípio de não-contradição, que, aliás, tem um papel essencial na manutenção da heterogeneidade entre ser e pensar. Enquanto Boer está preocupada em encontrar o princípio da filosofia de Hegel analisando os conceitos puros do pensamento, Colletti está mais preocupado em explicitar a filosofia de Hegel, em especial o seu conceito de contradição, como uma hipóstase dos valores da modernidade.

Longuenesse, por sua vez, constrói sua interpretação da *Doutrina da essência* a partir de seu interesse inicial sobre a relação entre “o materialismo histórico de Marx e o método dialético de Hegel”, tópico importante durante o final dos anos sessenta e começo dos setenta na França. Contudo, o sentido mesmo de sua interpretação ganha contornos nítidos na medida em que ela foca especialmente a relação entre as filosofias de Kant e Hegel. Assim, ela compreende Hegel à luz de Kant.⁵⁸⁹

Com respeito ao conceito de contradição propriamente dito, ela pretende responder às objeções formuladas por dois teóricos marxistas: Colletti e Galvano Della Volpe.⁵⁹⁰ Para ela, trata-se de compreender que a leitura de ambos é equivocada pois “consiste em ler a *Lógica* de Hegel como uma teoria do conhecimento”, disputando “a validade da noção de contradição [...] focando seu status lógico e epistemológico [...]”, daí a recuperação do princípio de não-contradição.⁵⁹¹ Longuenesse não considera a *Ciência da lógica* como uma teoria do conhecimento no sentido de Kant, isto é, como uma pergunta sobre a possibilidade de todo o

significado é confrontado com aquilo que ele designa, mostrando-se em sua identidade com a coisa, tal como exige a forma lógica da definição, fica ao mesmo tempo evidente a não identidade, ou seja, o fato de conceito e coisa não serem o mesmo. O conceito, que permanece fiel à própria significação, exatamente por isso deve se transformar. A filosofia, que considera o conceito como algo mais elevado do que um mero instrumento do entendimento, deve, segundo sua própria lei, abandonar definições”. ADORNO, op. cit., p. 154.

⁵⁸⁹ LONGUENESSE, op. cit., p. xiii-xvi.

⁵⁹⁰ Cf. Ibid., p. xiii.

⁵⁹¹ Ibid., p. 78. Como mencionamos mais acima, Longuenesse afirma que as interpretações de Colletti e Della Volpe não são idênticas, mas podem ser consideradas sob essas mesmas premissas. Consequentemente, mencionaremos apenas Colletti a partir de agora.

conhecimento, e sim como um novo tipo de metafísica, a saber, a lógica especulativa: “essa metafísica segue os passos da crítica à metafísica dogmática de Hegel e a sua relação com a lógica formal, apresentada na Lógica Objetiva e, particularmente, na Doutrina da essência”.⁵⁹² Consequentemente, Hegel não nos forneceria uma lógica contra outra lógica, mas “uma concepção de metafísica contra outra concepção de metafísica”.⁵⁹³

Os insultos de Hegel contra a lógica formal são a expressão da sua oposição ao que se pode chamar de uma concepção empirista-formalista do pensamento, nomeadamente, uma metafísica que repousa na dupla ilusão da (1) exterioridade do ser que é pensado em relação ao pensamento ele mesmo, e (2) do paralelismo entre as formas do pensamento e a estrutura do ser. Contra essa visão, o projeto de Hegel é mostrar que pensar o ser é articular a um mesmo processo de pensamento tipos de objetos que pertençam a diferentes momentos do pensamento, cada momento dispensa, de algum modo, o que o momento anterior considerava como um objeto legítimo do pensamento e um modo legítimo de determinação daquele objeto.⁵⁹⁴

Segundo Longuenesse, Colletti se associa a uma posição “kantiana/transcendental” devido à defesa da oposição real de Kant contra a contradição de Hegel.⁵⁹⁵ O aspecto mais curioso da crítica de Colletti, para Longuenesse, é a afirmação de que a contradição em Hegel cancelaria a distinção entre o dado empírico e o conceito na medida em que ela é considerada a unidade do pensamento.⁵⁹⁶ Ou seja, a afirmação de Colletti de que a contradição hegeliana resultaria num mero acerto de contas lógico com a própria razão. Longuenesse afirma que nessa interpretação de Colletti a filosofia de Hegel recusaria ao dado sensível um papel na produção do conhecimento — somente o automovimento do conceito importaria, sendo, pois, impossível sair de sua determinação universal:

Ou seja, ele [Hegel] nega a irreducibilidade do que é para ser determinado pelo pensamento; é por isso que toda a diversidade e oposição são supostamente absorvidas na unidade racional e essa absorção é o que a contradição supostamente expressa.⁵⁹⁷

⁵⁹² Ibid., p. 50.

⁵⁹³ Idem.

⁵⁹⁴ Idem.

⁵⁹⁵ Cf. Ibid., p. 81.

⁵⁹⁶ Cf. Idem.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 82.

Mas, para Longuenesse, essa leitura estaria preocupada com os limites do conhecimento; trata-se, pois, do resultado de uma consideração epistemológica da lógica hegeliana. Hegel não recusaria o papel da sensibilidade na produção do conhecimento empírico.⁵⁹⁸ Apesar disso, afirma Longuenesse, Hegel não estava interessado em fornecer uma teoria do conhecimento, em investigar as condições de possibilidade do conhecimento empírico, mas sim na “*exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*”.⁵⁹⁹

E o que é a exposição de Deus antes da criação da natureza e do espírito finito? Eu sugiro que é a exposição do que sempre existiu para que possa haver uma natureza em geral, isto é, as diferentes formas da unidade do “eu penso” que ordena tudo que é pensado, mesmo que isso pareça meramente “dado”.⁶⁰⁰

Disso se segue que Longuenesse rejeita a crítica de Colletti porque, para ela, Hegel pretende apresentar a “progressão da reflexão filosófica”, ou seja, o desenvolvimento do próprio pensamento que pretende afirmar que tudo aquilo que é, é pensado como ser.⁶⁰¹ “O que é não é o ser da metafísica dogmática, que foi submetido a uma crítica radical através da incessante ‘transição para outra’ de todas as suas determinações”. Logo, “o que é é sempre pensado como ser, ou seja, é sempre num grau ou outro o produto de uma síntese do ‘eu penso’”.⁶⁰²

Se, para Longuenesse, a contradição não é uma determinação do conhecimento das coisas, ela significa, por outro lado, o produto da síntese do “eu penso”: “ela é uma determinação que define a natureza do ser na medida em que ele é um objeto da reflexão filosófica. Ou melhor, a natureza do ser é revelada pela reflexão filosófica como nada mais do que a reflexão ela mesma”.⁶⁰³ Portanto, de acordo com a interpretação de Longuenesse, Colletti critica o conceito de contradição de Hegel por não compreender que o papel deste conceito é exatamente o de transformar o dado em pensamento.⁶⁰⁴ Para ela, Colletti estaria apenas considerando a realidade empírica como os metafísicos: uma realidade imediata como fonte verdadeira do conhecimento.

⁵⁹⁸ Cf. Idem.

⁵⁹⁹ WdL I, trad. p. 29; Cf. Idem.

⁶⁰⁰ LONGUENESSE, op. cit., p. 82.

⁶⁰¹ Ibid., p. 83.

⁶⁰² Cf. Idem.

⁶⁰³ Idem.

⁶⁰⁴ Cf. Ibid., p. 78.

Portanto, Longuenesse critica a objeção à contradição de Colletti indicando que Hegel produz uma nova formulação sobre a interpretação dos dados sensíveis que aponta para a limitação daquilo que é. O imediato, então, passa por uma transformação que é operada pela síntese do pensamento, pela unidade do eu. A contradição, para Longuenesse, não é uma determinação que se encontra através da percepção das coisas, ou que existe nas coisas, mas ela marca “a transformação das determinações que possuem evidência imediata em determinações que são pensadas”.⁶⁰⁵

Vimos, pois, como Boer e Longuenesse lidam com a controvérsia sobre a efetividade da contradição. Na interpretação de Boer, Hegel formula um princípio de autocontradição para a sua filosofia especulativa contra o princípio de não-contradição da lógica formal, afirmando-o, pois, como o próprio princípio de seu método. Para ela, Hegel formula uma filosofia que pretende demonstrar os conceitos puros à luz da história do pensamento, retomando as oposições que surgiram entre eles ao longo da formação científica da filosofia ao mesmo tempo em que expõe o princípio de autocontradição que lhes é fundador. Boer pretende afirmar a *Ciência da lógica* como o estudo sobre os conceitos puros que acompanham a produção de todo e qualquer conhecimento; não se trata, por isso, de um estudo sobre os objetos, ou os conteúdos do pensamento, sobre as coisas em geral ou, ainda, sobre as proposições fundamentais do pensamento (discursividade), mas sobre a *forma especulativa* dos conceitos puros.

Na interpretação de Longuenesse, Hegel realiza uma crítica da metafísica e da lógica transcendental de Kant através da posição dos pressupostos filosóficos dessas concepções. A lógica especulativa de Hegel seria, então, a exposição da relação intrínseca entre ser e pensamento. Trata-se de uma interpretação que pretende mostrar a especificidade dos objetos próprios à filosofia; essa especificidade só poderia ser alcançada pela incorporação da razão como a unidade de reflexão entre a determinação imediata do objeto e a sua própria constituição como objeto de reflexão. Portanto, segundo a interpretação de Longuenesse, a *Ciência da lógica* é a exposição da estrutura racional do próprio mundo: a atividade do pensamento que pensa esse mundo aparente possui uma raiz natural e histórica. Para ela, “se há uma necessidade absoluta na estrutura das coisas, isso acontece por causa da atividade que as constitui como coisas”.⁶⁰⁶ Essa atividade é a atividade especulativa do pensamento que se pensa a si mesmo; não mais de um ponto de vista empírico ou subjetivista, mas segundo as suas próprias demandas. A contradição, como uma determinação da própria reflexão, seria

⁶⁰⁵ Idem.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 161.

constitutiva dessa atividade; ela não estaria, pois, nas coisas de modo imediato, mas seria uma determinação imprescindível para a transformação daquilo que aparece em pensamento.

3.3.4 Breve comentário sobre a leitura lógico-formal de Hegel

Com base nas considerações acima, problematizaremos brevemente a posição de Cirne-Lima na medida em que ela representa um tipo específico de interpretação, a saber, aquela que procura adequar a filosofia hegeliana ao cânone do pensamento lógico-proposicional. Como procuramos mostrar, Hegel formula uma crítica às leis fixas do pensamento.⁶⁰⁷ Para ele, a própria lógica é um “esqueleto morto” que sua nova formulação pretende vivificar.⁶⁰⁸ Trata-se, para Hegel, de compreender que as determinações de pensamento, consideradas como leis do pensamento, são, na verdade, somente em relação; conseqüentemente, elas não são determinidades fixas. Na *Fenomenologia*, por exemplo, Hegel afirma as leis do pensamento como “momentos singulares evanescentes” da reflexão.

De fato, essas leis não são a verdade do pensamento; não porque devam ser apenas formais, e não ter nenhum conteúdo, mas antes pela razão oposta: porque em sua determinidade — ou justamente *como um conteúdo* ao qual a forma foi subtraída — devem valer como algo absoluto. Em sua verdade, como momentos evanescentes na unidade do pensar, deveriam ser tomadas como saber, ou como movimento pensante, mas não como *leis* do saber. Mas o observar não é o saber mesmo, e não o conhece; ao contrário, inverte a natureza do saber dando-lhe a figura do *ser*, isto é, só entende sua negatividade como *leis* do ser. É bastante, neste ponto, ter indicado a partir da natureza universal da Coisa a nenhuma verdade das assim chamadas-leis-do-pensamento. Um desenvolvimento mais preciso pertence à filosofia especulativa, na qual essas leis se mostram como em verdade são, a saber, como momentos singulares evanescentes cuja verdade é tão somente o todo do movimento pensante: o próprio saber.⁶⁰⁹

Este “desenvolvimento mais preciso” é a exposição das determinações de reflexão da *Doutrina da essência* que procuramos analisar. Hegel formula uma crítica à forma proposicional das leis do pensamento e apresenta a sua insuficiência dessa consideração à luz da contradição, determinação que perpassa cada determinação de reflexão e que se dissolve

⁶⁰⁷ Cf. pp. 70-71.

⁶⁰⁸ Cf. WdL I, trad. p. 33.

⁶⁰⁹ PhG, trad. p. 218.

no fundamento da essência. Desse modo, parece-nos que Hegel não concordaria com a afirmação de que sua filosofia poderia ser avaliada através dos pressupostos da lógica formal, pois ele critica exatamente esses pressupostos, rejeitando “as representações sobre as quais até agora repousava o conceito da lógica”.⁶¹⁰ Além disso, temos, com as determinações de reflexão, a crítica às leis universais do pensamento na forma de enunciados.

O conceito tradicional da lógica repousa sobre a separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* deste ou da *verdade* e da *certeza*. *Primeiramente* pressupõe-se que a matéria do conhecimento está dada em si e para si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento para si é vazio, se aproxima exteriormente como uma forma àquela matéria, se preenche com ela e apenas assim conquista um conteúdo, tornando-se desse modo um conhecimento real.⁶¹¹

Cirne-Lima propõe a interpretação de que a dialética hegeliana poderia ser resumida sob a fórmula “tese, antítese e síntese”, afirmando que “tese” e “antítese” seriam duas proposições contrárias (e não contraditórias) e que, conseqüentemente, poderíamos validar a “síntese” como o resultado de um processo lógico coerente e verdadeiro. Para isso, Cirne-Lima afirma que a contradição de Hegel não é a contradição dos lógicos, mas a contrariedade destes. Ora, como procuramos desenvolver ao longo do primeiro capítulo, o projeto mesmo da *Ciência da lógica* é a exposição do pensamento objetivo: a demonstração de que o *a priori* e o *a posteriori* são conjuntamente produzidos.

Hegel assume como tarefa da filosofia a demonstração dos pressupostos que sustentam as determinações pelas quais o pensamento se torna objetivo. A posição de cada “lei do pensamento” como “determinação de reflexão” significa a reconstrução lógico-ontológica de cada uma. Hegel formula toda uma crítica à forma proposicional da filosofia. Nesse sentido, verdade para ele não é a concordância entre o objeto e o juízo formulado sobre este objeto. Por isso mesmo a contradição possui um papel central em sua filosofia: é ela que aponta para a tensão constante entre a coisa e o seu conceito. De fato, a “contradição” em Hegel não é a contradição lógica no sentido canônico. Conseqüentemente, não há nenhuma contrariedade entre as “premissas” hegelianas, dado que ele também *não* formula sua lógica se baseando na construção de um edifício de *proposições*. A afirmação de que poderíamos reduzir o método

⁶¹⁰ WdL I, trad. p. 22.

⁶¹¹ WdL I, trad. pp. 22-23.

dialético à fórmula “tese, antítese e síntese” mantém um pressuposto formal falso, pois incoerente com a crítica de Hegel às formas do pensamento e, além disso, não leva em conta a própria compreensão de que a verdade é o resultado de um processo. Essa afirmação também se torna conflitante com a própria exposição da *Ciência da lógica* que recusa qualquer pressuposição sobre o seu método.

Não há dúvida de que foi um passo muito importante pelo fato de se submeterem a exame as determinações da velha metafísica. O pensar ingênuo caminhava sem maldade nessas determinações, que se faziam diretamente e de si mesmas. Não se pensava, nesse caso, em que medida essas determinações poderiam ter para si valor e validade. Anteriormente, já foi notado que o livre pensar é algo que não tem pressuposição alguma. O pensar da velha metafísica não era um livre pensar, porque admitia suas determinações sem mais, como algo preexistente, como um “a priori” que a reflexão não tinha, ela mesma, examinado. A filosofia crítica, ao contrário, assumiu por tarefa examinar em que medida, de modo geral, as formas do pensar são capazes de proporcionar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, seria preciso examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer. Ora, nisso há de correto que as próprias formas do pensar devem ser tomadas como objeto do conhecimento; só que logo se insinua, também, o equívoco que consiste em querer conhecer já antes do conhecimento, ou em não querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar. Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular: sobre ela, aqui apenas se tem a notar, por enquanto, que não se aplica como de fora, às determinações-de-pensamento; mas, antes, deve ser considerada como imanente a essas mesmas determinações.⁶¹²

Portanto, admitimos com Hegel que a dialética, como atividade específica do pensar, deve considerar as determinações do pensamento através do próprio desenvolvimento dessas determinações; como afirma Cirne-Lima, a dialética é, de fato, “logicamente impossível”, mas

⁶¹² Enzy I § 41, trad. pp. 108-07.

exatamente porque realiza a crítica imanente das categorias da lógica formal. Hegel formula uma crítica ao pensamento proposicional justamente porque este não consegue considerar a contradição como uma determinação ontologicamente inerente ao pensamento. “No pensamento — no sentido habitual — nós nos representamos sempre algo que não é simplesmente pensamento puro, porque se visa por meio dele a um pensado cujo conteúdo é algo empírico”.⁶¹³ Mas o “sentido habitual” do pensamento precisa ser criticado: é uma necessidade da filosofia a compreensão de que “ao pensar, eu renuncio à minha particularidade subjetiva, aprofundo-me na coisa, deixo o pensar atuando por si mesmo; e eu penso mal, quando acrescento algo meu”.⁶¹⁴

A metafísica tradicional, por outro lado, trata as leis de pensamento como “formas puras de pensamentos” que são capazes de apreender os “substratos particulares” da representação (Deus, a alma, o mundo), sendo a perfeição da *adaequatio* o seu pressuposto elementar. “Mas a lógica considera essas formas livres daqueles substratos, dos sujeitos de representação e sua natureza e valor em si e para si mesmos”.⁶¹⁵ A lógica, pois, não é capaz de apreender o conceito, a relação entre sujeito e objeto que encerra a forma e o conteúdo da coisa mesma.

Como sustentamos acima, a acomodação do pensamento de Hegel às regras do pensamento formal, como condição de razoabilidade, trai o seu projeto por inteiro. A rigor, seria mais razoável rejeitar o projeto hegeliano, relegando a dialética para a imensa galeria dos erros filosóficos. A alternativa a essa rejeição, contudo, exige suspender regras e hábitos do pensamento, acompanhando ao contrário a lógica do autor, à cuja luz então se poderá formular um juízo que não seja a simples sobreposição externa de uma concepção sobre a outra.

3.3.5 A quintessência da realidade

Como procuramos desenvolver ao longo do primeiro capítulo, para uma apreensão mais esclarecida da filosofia de Hegel, principalmente de sua *Ciência da lógica*, é preciso retornar à sua crítica da filosofia transcendental, bem como ao lugar específico da filosofia na modernidade. Retomar os pressupostos histórico-filosóficos do pensamento de Hegel nos permite compreender melhor a sua revolução filosófica. De fato, a *Ciência da lógica* pretende romper com o “sentido habitual” de todo o pensamento até então. Para Hegel, o pensamento é

⁶¹³ Enzy I § 24, trad. p. 80.

⁶¹⁴ Enzy I § 24, trad. p. 81.

⁶¹⁵ WdL I, trad. p. 44.

objetivo, ele é “interior ao mundo”, o que não significa que se deva “atribuir consciência às coisas naturais”, como o fez Schelling.⁶¹⁶ Trata-se, ao contrário, de compreender que o pensamento é a apreensão da “atividade interior das coisas”, nisso reside sua objetividade.⁶¹⁷

A dificuldade da tese hegeliana é que ela pretende romper com as considerações tradicionais sobre objetividade e subjetividade que se encontram no empirismo, na metafísica racional e nas filosofias da reflexão. Logo, a “objetividade” do pensamento objetivo não significa algo exterior às coisas e ao pensamento, ou ao aspecto empírico das coisas que deve ser explicitado, mas significa a vida interior de cada coisa que aparece como ser, seja este real ou ideal. Sem esta compreensão sobre a especificidade do pensamento objetivo não podemos apreender o sentido da efetividade da contradição.

A contradição se torna a “quintessência de todas as realidades”, ela é efetiva, fundamento, porque a essência, tradicionalmente considerada como a “quintessência de todas as realidades em geral” por conter a pura identidade, “se torna contradição absoluta em si mesma”.⁶¹⁸ Noutras palavras, afirmar que há uma quintessência de todas as realidades, a afirmação disto sob o nome de “essência”, é uma contradição objetiva, pois não há nenhuma essência que seja subjacente ao ser das coisas. A única consideração possível é mergulhar na coisa mesma através da própria contradição. Não existe uma abstração chamada “todas as realidades”; cada realidade contém em si determinações particulares que as constitui ontologicamente: “se a diferença da realidade é tomada mais precisamente, então ela se torna oposição desde a diversidade e, com isso, contradição, e a quintessência de todas as realidades em geral se torna contradição absoluta em si mesma”.⁶¹⁹ Logo, a afirmação da contradição como a quintessência de todas as realidades significa unicamente a destruição do conceito de essência tal como tradicionalmente foi compreendido e, além disso, do paradoxo de que se afirmo uma quintessência, logo afirmo uma contradição objetiva entre a realidade e a idealidade da coisa — contradição que deve ser mantida e encarada pelo pensamento. “Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve cair no negativo de si mesmo — na contradição”.⁶²⁰

A dissolução da contradição em fundamento é o que nos proporciona a essência mesma da coisa, daí podemos compreender qual é o seu fundamento efetivo. Se, por exemplo,

⁶¹⁶ Enzy I § 24, trad. p. 78.

⁶¹⁷ Idem.

⁶¹⁸ WdL II, trad. p. 168.

⁶¹⁹ Idem.

⁶²⁰ Enzy I § 11, trad. p. 51.

afirma-se o feminino como a essência de toda mulher, no sentido tradicional, poder-se-ia encontrar uma exceção cultural, biológica, histórica, etc., que contradiz o sentido de identidade procurado. Ao encontrar a contradição entre o conceito e a coisa se descobre que, na verdade, a “essência de toda mulher” é o produto de um pressuposto que não encontra seu fundamento na efetividade. É uma consideração meramente abstrata sobre o conceito de essência. Toda pressuposição sobre a coisa é então questionada, assim como toda afirmação sobre uma essencialidade que exclua as determinações de reflexão. Descobre-se, pois, que o pensamento formal e suas leis fixas apontam para além de si mesmos. Portanto, a contradição participa da atividade interior do fundamento das coisas na medida em que mantém a tensão entre a coisa e o seu conceito.

Pode-se determinar com mais exatidão a necessidade da filosofia [*das Bedürfnis der Philosophie*] assim: o espírito tem por objetos: enquanto [espírito] que sente e intui, o sensível; enquanto fantasia, imagens; enquanto vontade, fins etc. É porém na *oposição*, ou pelo menos na *diferença, dessas formas* — de seu ser-aí e de seu objeto — que o espírito dá satisfação à sua interioridade suprema, ao *pensar*, e ganha o pensar por seu objeto. Desse modo, o espírito vem *a si mesmo*, no mais profundo sentido da palavra, porque seu princípio — sua ipseidade sem mescla — é o pensar. Mas nesse seu empreendimento acontece que o pensar se enreda em contradições; isto é, perde-se na rígida não-identidade dos pensamentos: por isso não atinge a si mesmo, [mas] antes fica preso em seu contrário. A necessidade superior vai contra esse resultado do pensar [que é] apenas do entendimento, e está baseada em que o pensar não se abandona: fica fiel a si mesmo nessa sua perda consciente de seu ser-junto-a-si [*Beisichseins*], “*para que ele vença*”, [e] leve a termo no pensar mesmo a resolução de suas próprias contradições.⁶²¹

⁶²¹ Idem.

Conclusão

A partir do tópico da necessidade da filosofia e, mais precisamente, da cisão entre entendimento e razão, retomamos as bases histórico-filosóficas do pensamento hegeliano para esclarecer a necessidade de um sistema filosófico que fosse capaz de apanhar a relação lógico-ontológica entre a subjetividade e a objetividade, ou seja, de afirmar a contradição como fundamento absoluto. Para a filosofia se consumir num sistema científico, seu objeto e meta devem ser o “pensamento objetivo”: Hegel pretende desenvolvê-lo como o pensamento capaz de suprassumir as determinações subjetivas do processo de constituição dos “objetos de todos os gêneros”, de “todas as representações, conceitos e ideias”.⁶²² O programa filosófico de Hegel só seria propriamente desenvolvido com a *Ciência da lógica*, com a crítica das formas de pensamento, de suas leis e objetos. Neste sentido, a proximidade entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica* revela a crítica conseqüente à experiência fenomenológica da consciência que ainda se vê atada por uma falsa oposição entre sujeito e objeto.

A fim de delimitar a especificidade da necessidade da filosofia para Hegel, procuramos desenvolver as diferenças entre a sua filosofia e a de Kant através do conflito entre entendimento e razão, entre o fenômeno e a coisa mesma. Argumentamos que na *Diferença* Hegel explicita o caráter finito da reflexão do entendimento a fim de ganhar a reflexão para a razão. A reflexão só se tornaria reflexão especulativa através da ruptura com a sua dimensão subjetiva. Caberia à reflexão ser o instrumento da atividade filosófica; ela permitiria, então, que o princípio especulativo de identidade entre sujeito e objeto se realizasse.

Com a *Fenomenologia*, investigamos as origens e a emergência do conceito de ciência e do elemento lógico que, a nosso ver, prepara a *Ciência da lógica*. Tal elemento se mostrou, pois, como um resultado do caminho fenomenológico percorrido pela consciência. Mas isso não significa que o conteúdo puro da ciência deriva da soma das experiências da consciência, e sim que estas são necessárias para a apresentação daquele conteúdo. Procuramos desenvolver a relação entre a posição lógica e a experiência da consciência que alcança o saber absoluto. A consciência é, assim, liberada da ilusão de oposição entre a sua certeza e a verdade do objeto fenomênico. Através desse processo o pensamento pôde se tornar pensamento puro, aquele pensamento que se pensa a si mesmo. Logo, temos a posição do pensamento objetivo que irá ser o conteúdo da lógica.

⁶²² Ibid. § 48, p. 121.

A filosofia é a ciência da coisa mesma, e a exposição das suas determinações de pensamento se encontra na *Ciência da lógica*. Hegel afirma, do ponto de vista programático, que somente através da reflexão a própria reflexão do entendimento, subjetiva, poderá ser ultrapassada. Mas a exposição mesma dessa ultrapassagem só acontece na *Doutrina da essência*. Conseqüentemente, o ser e a reflexão subjetiva recebem uma formulação crítica através dos conceitos de essência e reflexão — tema do segundo capítulo. A *Doutrina da essência* nos apresenta uma crítica imanente das categorias tradicionais da metafísica e das leis transcendentais do entendimento. Hegel pretende pôr os pressupostos que são os alicerces das filosofias que precederam a sua. Para tanto, Hegel se dá a tarefa de expor a crítica de todas as determinações de pensamento que foram consideradas como as leis universais do pensamento. Com as determinações de reflexão, ou essencialidades, Hegel nos fornece um novo panorama sobre as leis de identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. A contradição, por sua vez, é considerada a determinação das determinações: aquela que ultrapassa todas em sua verdade.

Sustentamos que a contradição possui um papel determinante no pensamento objetivo, pois ela é o âmago da reflexão, a determinação capaz de orientar a saída da relação autorreferente da subjetividade da reflexão. Através da problemática sobre a necessidade da filosofia, procuramos explicitar uma espécie de genealogia das categorias que são centrais para expor o problema mesmo desta dissertação. A questão é compreender a importância das determinações de reflexão e, mais precisamente, da contradição para a filosofia do pensamento objetivo. Como procuramos desenvolver, o tema da reflexão é uma das disputas mais importantes para Hegel. O conhecimento das determinações de reflexão é caracterizado como o passo necessário da atividade filosófica e o foco das determinações de reflexão é o conceito de contradição. Ele é o elemento que torna possível a passagem para o fundamento. A essência como fundamento explicita a própria fundamentação efetiva das determinações de reflexão e, portanto, da contradição. Sem fundamento, não há efetividade. O objetivo desta dissertação era apresentar a concepção hegeliana sobre a objetividade dessas determinações de pensamento, seu caráter lógico-ontológico. Procuramos, pois, mostrar que Hegel pretende formular o desenvolvimento das determinações de pensamento sem que haja uma necessidade de postular uma subjetividade relativa, autorreferente e que, mais do que isso, possa assumir, na contramão de Kant, a inevitável contradição da razão.

Para sustentar o caráter lógico-ontológico das determinações de pensamento em Hegel, lidamos com duas objeções típicas que pretendem problematizar a objetividade

pretendida por Hegel. Com Colletti, a resolução da contradição afirmada por Hegel seria uma resolução somente da razão e não material, ou real. Sua crítica retoma a distinção kantiana entre oposição real e contradição lógica para, no lugar da contradição objetiva, afirmar a oposição real e o princípio de não-contradição. Ambos seriam a garantia da materialidade das contradições que, para Colletti, são contradições da sociedade moderna capitalista. Com Cirne-Lima, a contradição de Hegel não significaria a contradição lógica, mas a contrariedade lógica. Ele pretende acomodar a dialética-fórmula da tese-antítese-síntese aos pressupostos da lógica formal. Sua interpretação é uma tentativa de restituir a razoabilidade da filosofia hegeliana como uma resposta às críticas de Trendelenburg e Popper.

Com Boer e Longuenesse, apresentamos dois posicionamentos diferentes sobre a discussão crítica do conceito de contradição de Hegel. Para Boer, a *Ciência da lógica* poderia ser resumida como o esforço de dissolver as oposições conceituais da história do pensamento em busca de afirmar, no lugar do princípio de não-contradição, o princípio de autocontradição. O próprio método hegeliano seria a expressão desse princípio especulativo de autocontradição. Para Longuenesse, a contradição seria a categoria central das determinações de reflexão e, portanto, da própria reflexão, porque ela seria responsável por transformar o dado sensível em pensamento. Noutras palavras, como ser e pensamento são idênticos, esta unidade implica numa contradição constitutiva do pensamento que é tanto produto da subjetividade como da objetividade que, por conseguinte, se relacionam através da contradição na formação do pensamento.

A nosso ver, a necessidade da filosofia de se realizar como ciência, num sistema da razão pura, depende da reconstrução crítica das determinações de reflexão — identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. Essa reconstrução afirma a contradição como a determinação mais essencial, deslocando a identidade para o primeiro momento do pensamento que deve avançar sobre ela. A determinação de contradição marca, pois, a especificidade do pensamento objetivo de Hegel.

Bibliografia

Primária

HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845; neu edierte Ausgabe; Redaktion E. Moldenhauer & K. M. Michel. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1986.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie I, II, III*. Bd. 8, 9, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [*Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tomo I, II, III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.]

HEGEL, G. W. F. *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. [*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Trad. C. Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003; *Diferencia entre el sistema filosofia de Fichte y el de Schelling*. Trad. J. A. R. Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989; *The Difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. Trad. H. S. Harris e W. Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977; *Fé e saber*. Trad. O. Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.]

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [*Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.]

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [*Ciência da lógica [excertos]*. Trad. M. A. Werle. Barcarolla, 2011.]

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [*Ciência da lógica [excertos]*. Trad. M. A. Werle. Barcarolla, 2011.]

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2006. [*Crítica da razão pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.]

Secundária

ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGUILERA, J. O. R. Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *Differenzschrift* de Hegel. *Cuaderno de Materiales*, ano 24, pp. 125-143, 2012.

ARANTES, P. E. *Hegel : a ordem do tempo*. Trad. R. R. T. Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

_____. *O ressentimento da dialética*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

AQUINO, T. de. Trad. A-M. Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

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

BEISER, F. C. (Org.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 2008, pp. 15-51.

BOER, K. d. Hegel's account of contradiction in the Science of Logic reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no. 3, 2010, pp. 345–374.

_____. *On Hegel: the sway of the negative*. Palgrave, 2010.

BOURGEOIS, B. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume 1: a ciência da lógica*. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 373-444.

CARLSON, D. G. *A commentary to Hegel's Science of logic*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

CIRNE-LIMA, C. A verdade é o todo. In: DOMINGUES, I.; PINTO, P. R. M.; DUARTE, R. (Org.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CODATO, L. Kant e o fim da ontologia. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol 13, nº 1, p. 39-64, 2009.

COLLETTI, L. *Marxism and Hegel*. Trad. L. Garner. London: NLB, 1973.

DUQUE, F. Estudo Preliminar. In: HEGEL, G. W. F. *Ciência de la lógica*. Volume 1: la lógica objetiva (1812/1813) Trad. F. Duque. Madri: Abada Editores, 2011, pp. 13-139.

GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

GONÇALVES, M. (Org.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

_____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University, 2005.

_____. Thought and Being in Kant and Hegel. *The Owl of Minerva*, 21, 2, Spring, pp. 131-140, 1991.

HOULGATE, S.; BAUR, M. (Eds.). *A Companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

IBER, C. O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, pp. 7-23, 2014.

_____. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I. In: *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 60-68, jan-jun, 2015.

_____. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte II. In: *Ipseitas*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 50-65, jul-dez, 2015.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Á. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KLOTZ, C. A superação da relação externa entre o pensamento e seu conteúdo na Lógica da Essência. In: *GT Hegel*, ANPOF, 2012. Disponível em: <<http://hegelbrasil.org/gthehel/index.html>>. Acesso em: 07 março 2016.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. S. R. Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LIMNATIS, N. G. *German Idealism and the problem of knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*. Dordrecht: Springer, 2009.

LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Trad. N. J. Simek. Cambridge: University Press, 2007.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. F. C. Ramos e L. F. B. Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MACHADO, N. M. C. Da metafísica do capital: revisitando Lucio Colletti. *Sinal de Menos*, Ano 6, n. 10, vol. 11, 2014, pp. 28-68.

MALABOU, C. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Trad. L. Daring. Routledge, 2005.

MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

MÜLLER, M. “Introdução” à Filosofia do Direito de Hegel. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol 1, n°2, pp. 107-161, 1994.

_____. “Introdução”. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820) - Introdução*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n°3, 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03d.htm>>. Acesso em: 02 outubro 2015.

PERTILLE, J. P. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 8, n°15, Dezembro, pp. 58-66, 2011.

PINKARD, J. *German philosophy: 1760-1860: the legacy of idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Hegel's dialectic: the explanation of possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

_____. Hegel: A Life. In: BEISER, F. C. (Org.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 2008, pp. 15-51.

ROCKMORE, T. *Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's thought*. California: University of California Press, 1993.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SPARBY, T. *Hegel's conception of the determinate negation*. Leiden: Brill, 2015.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.