

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

Dos motivos do Ser e de seu desenvolvimento

Júlio César Rodrigues da Costa

MARÍLIA

2019

Dos motivos do Ser e de seu desenvolvimento

Júlio César Rodrigues da Costa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

Agência financiadora: CAPES/CNPq.

MARÍLIA

2019

C837m Costa, Júlio César Rodrigues da
Dos motivos do Ser e de seu desenvolvimento / Júlio César
Rodrigues da Costa. -- Marília, 2019
111 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli

1. Lógico-Ontológico. 2. Determinação. 3. Liberdade. 4.
Conceito. 5. Natureza. I. Título.

Dos motivos do Ser e de seu desenvolvimento

Júlio César Rodrigues da Costa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

Agência financiadora: CAPES/CNPq

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

2º Examinador: _____

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari

3º Examinador: _____

Dr. Alfredo de Oliveira Moraes

1º Suplente: _____

Dr. Ricardo Monteagudo

2º Suplente: _____

Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa

MARÍLIA

2019

AGRADECIMENTOS

Não a Deus, que em nada contribuiu com este trabalho.

Não a Reitoria da UNESP, que nas suas diversas gestões, sempre teve o mesmo objetivo de precarizar e efetivamente acabar com uma universidade pública de excelência, principalmente na tão necessitada docência no ensino básico público, e não poupou esforços para reprimir amigos, amigas, companheiros e companheiras de luta durante os anos em que sou estudante. Tampouco agradeço a Direção atual do campus da UNESP/Marília, que me sindicaliza, junto de outros 34 estudantes, por lutar pela melhoria da educação pública e pelo acesso da classe trabalhadora a este espaço ainda elitizado, baseando-se num estatuto da ditadura civil-militar brasileira, e me processa judicialmente, conjuntamente a mais três estudantes, novamente numa artimanha advinda da ditadura civil-militar, através de um Interdito Proibitório, por lutar para minimamente ter conhecimento sobre o processo de sindicância no qual me insiro. Este trabalho foi produzido em meio a manifestações, reuniões, discussões, etc., que poderiam resultar na minha expulsão da Universidade, por nenhuma razão senão lutar por educação. Cada página desta dissertação é um repúdio a esta Direção autoritária e em consonância com os projetos de destruir o mínimo que a classe trabalhadora conquistou com suor e sangue.

Agradeço à CNPq pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual teria sido muito dificultada sua realização.

Agradeço ao meu orientador, Pedro Geraldo Aparecido Novelli, por, no seu papel como orientador, respeitar minha liberdade de pensamento e aceitar trabalhar com uma pesquisa que, provavelmente, discorda.

Agradeço aos meus alunos e alunas, que me fizeram ter a certeza de que a luta pela libertação da classe trabalhadora é aquela que devemos lutar enquanto houver força em nossos corpos. Presenciar o capitalismo e o Estado numa harmonia que faria inveja à mais habilidosa orquestra sinfônica fazendo de tudo para lhes destruir um futuro do qual desfrutar e construindo-lhes um futuro para lhes roubar, inclusive a vida, é tão sufocante que alguém que não é um cadáver vivo não pode permanecer imóvel.

Agradeço aos meus pais, Sandra e Anidal, por darem o suporte necessário para realizar este trabalho. Infelizmente, o mundo fez deles pessoas que nunca tiveram disponibilidade de

tempo e força para o ócio filosófico, tendo de se preocupar desde a infância em encher o prato de comida e não nos princípios que movem a nós e o mundo, como tantos outros e outras Brasil e mundo afora. Se este trabalho, por estas razões, não lhes é acessível, espero que a militância diária para possibilitar o acesso universal à cultura produzida até hoje lhes honre devidamente.

Agradeço aos amigos e amigas que caminharam comigo nesta jornada, infelizmente alguns dos quais trilharam caminhos que os desviou do meu: Bruna, Daphne, Aline, Carlos, Gabi, Ingrid, Nayara, Maria Eduarda, Maxi, Pedro, Rodrigo, Wellington, Marcelo, Francine, Lucca, Hugo, Márcia, Flávio, Andreas, Wendy, Gustavinho e a outros e outras que, provavelmente, esqueci de mencionar aqui. A presença, no cotidiano, na atuação política, nos debates acadêmicos e/ou filosóficos, em todos eles ou apenas em alguns, me fizeram um ser humano um pouco mais rico enquanto sujeito.

Agradeço a todos e todas, inomináveis, que militaram comigo, nos meus quase 10 anos de UNESP, no Movimento Estudantil, e também os que vieram antes e virão depois, inclusive aqueles com os quais tive brigas e discussões das mais ríspidas. O impacto que isto teve e tem na minha vida é incomensurável. Se no nosso calendário há um antes e depois de Cristo, certamente na minha vida haverá para sempre um antes e depois da UNESP, majoritariamente por todos e todas estas que, do seu jeito mais sincero (excluindo, desta maneira, os oportunistas que ali buscavam palanque para seus desejos individuais mesquinhos), lutaram para que o desenvolvimento da razão humana através da cultura e da ciência produzida na nossa história deixe de ser dádiva de poucos e se torne presente na vida de muitos.

Agradeço aos camaradas que, comigo, tentaram e tentam construir uma saída libertária, abaixo e à esquerda, para os problemas que vivenciamos diariamente como classe trabalhadora: Júlia, Julia, Fernanda, Ivan, Jean, Rafael, Kyrieh, Gustavo, Dominyque, Priscilla, Lucas, Samuel, Vivian, Marcus, Matheus, Bruna, Guilherme, Taísa, Sayhren e Carolina e aos que virão – e virão – no futuro. A construção da Resistência Popular, conjuntamente com a militância com os demais estudantes da UNESP, me possibilitou um horizonte ao qual seguir como pessoa política, lutando pelo fim da opressão, da exploração e dominação da classe trabalhadora, para que seus sonhos de realização plena se efetivem. Liberdade ou Morte.

Por fim, e a verdade está no fim, no todo: à minha companheira Thaís. Tal qual o poema de uma palavra que a encantou, dizer “companheira”, ou “Thaís”, deveria bastar como agradecimento, e quem teve o prazer (ou desprazer) de dividir-lhe a existência sabe a verdade disso. Quando senti na pele o ódio de classe por não saber como me alimentar no dia seguinte,

lá estava, não para inferiorizar o sentimento, mas para dar o conforto que uma situação tão desesperadora necessita. Quando senti as felicidades que a vida às vezes proporciona, só o foram efetivamente por sua presença, por tê-la para dividir tais experiências. Quando a vida está uma pasmaceira, não poupa esforços para tirar da cabeça ou do mundo algo com o qual se possa fazer algum sentido. Quando o ódio grita, lá está com o amor do afago, da palavra, do corpo e do espírito. Ou quando a classe trabalhadora grita, lá está, também, para lutar com ela a luta mais justa de todas. O que mais pode alguém querer? Não é que não tenha defeitos; mas a verdade é o todo, e no todo, estes defeitos são até mesmo positivities da sua personalidade.

Mas os filósofos coloniais da periferia repetem uma visão que lhes é estranha, que não lhes é própria: vêm-se [*sic*] a partir do centro como não-ser, nada, e ensinam a seus discípulos, que ainda são algo (visto que são analfabetos dos alfabetos que se lhes quer impor), que na verdade nada são; que são como nadas ambulantes da história. Quando terminaram seus estudos (como alunos que ainda eram algo, porque eram incultos da filosofia européia [*sic*]), terminam como seus mestres coloniais por desaparecer do mapa (geopoliticamente não existem, e muito menos filosoficamente).

(DUSSEL, *Filosofia da Libertação*, 1977, p. 19).

Porque os pensamentos, os princípios, as ideias que temos diante de nós, são algo atual. São determinações do nosso próprio espírito, o histórico, isto é, o passado, como tal, já não é, está morto. A tendência histórica abstrata ao ocupar-nos de coisas mortas se propagou muitíssimo na época moderna.

Tem que estar morto o coração, quando se quer encontrar satisfação em ocupar-se com o morto e com os cadáveres. O espírito da verdade da vida vive somente no que é. O espírito da vida diz “deixai que os mortos enterrem seus mortos e segui-me!”

(HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, 2006, p. 67).

RESUMO

Este trabalho busca investigar um aspecto da filosofia hegeliana, a saber, a do desenvolvimento lógico-ontológico do pensamento e da própria efetividade. Esse desenvolvimento é mais profundamente trabalhado na *Ciência da Lógica*, iniciando pelo que há de mais abstrato e puro ao pensamento, pois o próprio começo é o abstrato e puro do que irá se desenvolver, e isto é o de que as coisas existem, elas são. Mas não se pode dizer muito mais além disso, e razão se sente impelida a ir adiante, numa determinação ulterior do que é, através da sua existência como concreto e não apenas como começo abstrato, onde é marcado por ser o que é e estar mediante outros que também o limitam, limite porém que existe no próprio ser-determinado, através de suas qualidades. Assim, também deve-se ir adiante deste limite, realizando-se plenamente, sendo ser-para-si. Contudo, identificamos que nesse desenvolvimento há um problema, pois à alteridade é relegada à posição menor do que o si nesse movimento, fazendo com que por fim mantenha um certo ar de abstração no desdobramento. Para pensarmos este problema, debruçamo-nos na *Doutrina da Essência*, segunda parte da *Ciência da Lógica*, para analisar a gênese da liberdade que ali se encontra e pensar se aquele desenvolvimento acontece da maneira que acontece por um ato de liberdade seu, de se pôr a si como outro; contudo, o desenvolvimento lógico-ontológico aí culmina na substância como causa e efeito de si mesma, como atuação e reação para consigo onde é ação-recíproca a si e independente, livre da sua alteridade. É desta maneira que, na *Doutrina do Conceito*, investigamos a relação da totalidade lógica-ontológica, nomeadamente a ideia absoluta, com o que aparentemente é seu outro, a Natureza, e foi notado que o que a constitui como exterioridade não é abarcado no conceito de natureza e não condiz com o si, com esta ideia absoluta, estando mantido nosso problema.

Palavras-chave: Lógico-Ontológico, Determinação, Liberdade, Conceito, Natureza.

Abstract

This work aims to investigate an aspect of Hegelian philosophy, i.e., that of the logical-ontological development of thinking and actually itself. This development is worked in depths in the Science of Logic, beginning from the most abstract and pure to thinking, for the beginning itself is the abstract and pure of what will develop, and that is the fact that things exist, they are. But there isn't much to say anymore about it, and reason feels impelled to go farther, in a ulterior determination of what is, through its existence as concrete and no more as abstract beginning, when it's marked as being what it is through others which limits it, limits, although, existent in the determinate being itself, because of its qualities. Therefore, there's also a need to go further this limit, fully realizing itself, to be a being-for-self. However, we identify in this development a problem, for otherness is relegated to a inferior position than the in-itself in such movement, keeping a bit of abstraction in the unfolding. To think our problem, we lean towards the *Doctrine of Essence*, second part of the Science of Logic, to analyze freedom's genesis that happens there and think if that development goes as it goes through a free act of itself, of putting itself as other; yet, the logical-ontological development there culminates in the substance as cause and effect of itself, as actuation and reaction with itself where it's reciprocal-action and independent, free of its otherness. Such is that, in the *Doctrine of the Concept*, we investigate the relation of logical-ontological totality, namely the absolute idea, with what apparently is its other, the Nature, and has been noted that what constitutes its exteriority isn't taken in the concept of nature and doesn't correspond with the itself, the absolute idea, maintaining our problem.

Keywords: Logical-ontological, determination, freedom, concept, nature.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 Do desenrolar lógico-ontológico da existência	15
1. 1 De onde começa a <i>Lógica</i>	15
1. 2 A relação entre Ser e Nada.....	18
1. 3 Ser determinado ou o que devém.....	25
1. 4 Interioridade e exterioridade, pôr e pressupor.....	34
1. 5 Finitude e Infinitude.....	37
1. 6 Do problema neste desdobramento lógico-ontológico.....	41
Capítulo 2 Da liberdade do ser em se desdobrar sobre si mesmo	45
2. 1 Do Ser à Essência.....	46
2. 2 O automovimento da essência é o coração do desenvolvimento lógico.....	48
2. 3 O efetivar-se da efetividade.....	52
2. 4 A causalidade da substância é o berço da liberdade.....	59
2. 5 A liberdade da efetividade possibilita pensar o desenrolar do existente em oposição a um outro?.....	69
Capítulo 3 Da relação da Ideia com seu outro	73
3. 1 O conceito de Conceito.....	74
3. 2 O juízo como diferenciação do conceito e o silogismo como reconciliação consigo e fundamento do todo.....	78
3. 3 Objetividade, ou a concretude do Conceito.....	91
3. 4 Ideia como unidade entre a subjetividade e a objetividade.....	94
3. 5 A constituição da natureza como exterioridade.....	101
3. 6 Dos problemas desta relação entre ideia e natureza.....	103
Considerações finais	106
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Ao se introduzir um trabalho que busca dialogar com a filosofia hegeliana, logo vem à cabeça as próprias palavras que Hegel (1770 – 1831) costumava proferir sobre elas, e seu descontentamento em ter de fazê-las. Parece uma das partes mais difíceis de um trabalho filosófico: antecipar uma investigação em poucas palavras, que devem porém fazer algum sentido, mesmo que a própria reflexão se mostrou necessitar de muitas palavras.

Há na filosofia hegeliana um antes e um depois do que é investigado aqui, ou seja, não tratamos de forma alguma do todo de seu pensamento, e seria um passo maior que o possível tentar fazê-lo. A Lógica, como Hegel a pensou, trata do pensamento puro e dos desdobramentos conceituais e categoriais da razão, mas parte da sua proposta de resolução da cisão sujeito-objeto da filosofia moderna, e portanto é também um desenvolvimento categorial referente ao próprio existente, num nível ontológico ao mesmo tempo que lógico. Com isso, efetivamente não se nega a materialidade do mundo para afirmá-lo como pensamento, mas que há aí um princípio de inteligibilidade e de razão também, tornando impossível algum tipo de coisa-em-si cujas características são impenetráveis pelo pensar. Nisso a empreitada hegeliana merece os louros, e modificou radicalmente a filosofia posterior, além de dar-lhe uma sobrevida após as limitações pensadas por alguns de seus contemporâneos.

Seu início se dá naquilo que podemos ter de mais básico para o pensar, de que as coisas são, elas existem, porém já aí mesmo neste começo a razão se sente impelida a ir adiante, pois não se pode pensar nada mais nesta esfera do que isso, isto é, de que as coisas são, o que certamente não basta para um conhecimento racional e científico do pensar e do mundo. Neste ir adiante, a razão verá que as coisas se determinam mutuamente enquanto existentes, sem que a prioridade recaia de um ou de outro lado, mas isto também não é o bastante, pois pode recair apenas em algo contingente, enquanto aquele conhecer que a razão filosófica busca deve ser necessário. Esta necessidade, no que tange o pensamento lógico-ontológico, advém da coisa ser como seu conceito a determina ser, e sua efetivação é justamente adequar-se ao conceito – eis aí o fio da meada do real e existente que é também pensar, naquela superação da cisão dita anteriormente.

Afirmamos que este certamente não é o fim da filosofia hegeliana, mas é o que estabelece o movimento interno dos momentos posteriores, nominalmente da Natureza e

do Espírito, e portanto é central no seu sistema. Um problema que possa ser encontrada aí, portanto, não seria algo pequeno e sem importância, mas poderia ecoar nestes momentos posteriores do pensamento de Hegel. Este trabalho, longe de se propor uma “exegese” do filósofo alemão, nem de qualquer outro que venha a ser citado nele, busca investigar na verdade a possibilidade de um problema nesta esfera que, da maneira como pensada e trabalhada aqui, pode ter aquela ressonância nas demais esferas e mesmo na Lógica suscita problemas.

De maneira breve, este problema é o seguinte: no desenrolar das determinações do pensar puro lógico que é também ontológico, ao mesmo tempo em que o contraste destas determinações é colocado como imensamente importante e necessário para o desenvolvimento ulterior delas mesmas, por vezes em um dos lados, o que se constitui como a alteridade nesta relação contrastiva, é tomado de maneira bastante inferior ao que podemos chamar de si, de referência a si mesmo, e por vezes como ela é abarcada como uma maneira de possibilitar esta autorreferência e não posta e mantida na sua própria determinação e existência. Isso nos leva a pensar que a filosofia hegeliana é, portanto, uma metafísica da identidade do si consigo, e não da identidade entre identidade e diferença, como às vezes se afirma, pois a diferença, o outro, não se sustentam enquanto o que são, senão que como exterioridades de si mesmos que possibilitam o reconhecimento da identidade consigo mesma. Mas Hegel faz duras críticas, na própria Lógica, a estas metafísicas da identidade, e portanto esta mesma crítica deveria valer também nisso.

Para rumarmos ao fim desta introdução: é muito comum, em diversas áreas que, neste momento, também se tente constituir aquele pensador, aquele tema, aquela discussão, numa situação histórica específica em que se encontrava. É difícil encontrar isso em trabalhos filosóficos. Parece-nos problemático fazê-lo; se pensarmos o filósofo com o qual se busca um debate aqui, será mesmo menos importante para um pensar filosófico compreender Hegel, o filósofo dialético e, mais do que isso, especulativo, que busca reconciliar as cisões da razão, na sua Alemanha fragmentada e derrotada nas sucessivas guerras europeias do período? Não iremos nos detalhar neste contexto histórico, exatamente por esta “tradição” do trabalho filosófico, pelo menos o brasileiro, não preparar os estudantes para esta leitura sócio-política do período histórico no qual se insere este ou aquele pensador. Se assume aqui uma parte dos limites e carências deste

trabalho, ao mesmo tempo em que denuncia esta “tradição” por encarar tal ou qual filósofo como se seu contexto fosse mero detalhe e menos importante.

Por fim, a justificativa para o uso da tradução argentina da *Ciência da Lógica* (1968), livro sobre o qual mais se debruça aqui, é mais material do que qualquer outra; no começo desta reflexão, ainda na graduação, era o livro disponível fisicamente em língua de conhecimento do autor, e efetivamente para além desta havia apenas a versão alemã do texto. Durante o percorrer da pesquisa, outras versões passaram a ser disponibilizadas, inclusive uma tradução brasileira, a qual recorremos em alguns momentos, mas não utilizamos como referência principal, pois foi publicada no próprio período de reflexão e escrita desta dissertação, de 2016 a 2018. Mas a própria tradução argentina é também de excelência, o que claro não a exime de seus possíveis erros e imprecisões, que se farão notar durante o trabalho, conforme apareceram.

Capítulo 1

Do desenrolar lógico-ontológico da existência

1. 1 De onde começa a *Lógica*

A *Ciência da Lógica* (1812 – 1816) de Hegel é um trabalho sobre o desenvolvimento categorial do pensamento, e por isso é por ele definida como “ [...] a ciência do pensar, das suas determinações e leis” (HEGEL, 1969, §19). Mas, poderia soar estranho dizer isso e, ao abrir o livro, encontrar o seu início na Doutrina do Ser e o início dela com o Ser enquanto determinação universal da existência, tal qual já tomada desde os Eleatas no período pré-socrático; seria mais justo então, dizer que se trata de um trabalho ontológico, no sentido de se haver com os fundamentos do que é, e não tão somente com as regras do pensamento. Porém, fazendo jus ao posto no Prefácio da *Filosofia do Direito* (1821), onde o alemão profere sua célebre frase de que o racional é o efetivo, e o efetivo é racional, no seio de sua filosofia, o lógico, como determinação do pensar e da razão, não pode ser visto como oposto ao efetivo, ao que é, e assim poderíamos dizer que um título mais adequado a esta empresa seria o de Filosofia da lógica (ROSENFELD, 2013), tendo em vista a identidade entre ambas, Filosofia e Lógica, de investigar a realidade do pensar e a realidade efetiva, sem uma cisão inconciliável, mas também sem reduzir uma à outra. De qualquer maneira, ver-se-á como o aspecto ontológico determina o lógico, isto é, sobre o que se pensa, e vice-versa, sobre como o pensar determina a própria efetividade.

Aquele Ser com o qual se começa essa investigação é o “[...] *puro ser* – sem nenhuma outra determinação. Na sua imediatez indeterminada é igual somente a si mesmo [...]; não tem nenhuma diferença, nem no seu interior, nem ao exterior” (HEGEL, 1968, p. 77)¹, isto é, o Ser de Parmênides (cerca de 530 a.C. – 460 a.C.), como referenciado acima, enquanto um puro indeterminado, onde lhe cabe qualquer determinação sem que, porém, a seja na sua efetividade, pois se a fosse, não seria a pureza e a universalidade que é, mas um específico. Dessa indeterminação, sua imediação também está clara: se não há conteúdo que lhe seja específico, é impossível diferenciarse com algo, até mesmo de encontrar-se em oposição a algo, pois estar em oposição

¹ “[...] *puro ser* – sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indeterminada es igual sólo a sí mismo [...]; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior, ni hacia lo exterior” (HEGEL, 1968, p. 77) [Tradução minha].

significa ter duas determinações diferentes que não se entrelaçam, como água e óleo, o que mais uma vez retiraria este Ser da sua pureza plena. Mas devido a isto, “Só nesta e por causa desta pura indeterminação é que ele é nada, algo de indizível” (HEGEL, 1969, §87), pois o Nada, “[...] é a simples igualdade consigo mesmo, o vazio perfeito, a ausência de determinação e conteúdo; a indistinção em si mesma” (HEGEL, 1968, p. 78)². A indeterminação do Ser, o fato de não possuir nenhum conteúdo específico que o determine a não ser o de não o possuir em absoluto o torna exatamente como o seu contrário, um vazio indiferente para com tudo e sempre idêntico consigo mesmo: “Tampouco há nada nele que alguém possa pensar, ou melhor este é igualmente só um pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado, é em realidade o *nada*, nem mais nem menos que o nada” (HEGEL, 1968, p. 78)³.

Porém, com essa identidade, logo no começo, entre duas coisas opostas, devemos questionar uma de nossas primeiras asserções: dissemos que Hegel inicia suas investigações lógico-ontológicas pelo Ser, e isso se mostra na estrutura de seu texto. Mas se o Ser e o Nada possuem a mesma determinação, ou melhor ainda, a mesma indeterminação, porque começar de um e não de outro? Essa é uma questão na filosofia hegeliana, que apenas introduziremos para o que nos é de interesse aqui; identificamos uma relação entre Filosofia e Lógica no começo desse texto, e “O começo da filosofia deve ser mediato ou imediato” (HEGEL, 1968, p. 63)⁴, mas, mais que isso, “[...] *nada há* no céu, na natureza, no espírito, ou onde seja, que não contenha ao mesmo tempo a imediatez e a mediação, portanto estas duas determinações se apresentam como *unidas e inseparáveis*” (HEGEL, 1968, p. 64)⁵. Com isso, queremos dizer que ou se começa de uma coisa que é o princípio efetivo de tudo, ao qual o desdobramento ulterior deve referenciar-se, ou então serve antes como um critério de determinação do que é o primeiro, o que, na verdade, é indiferente pois toda a realidade contém em si ambos, mediação e imediatez.

² “[...] es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma” (HEGEL, 1968, p. 78) [Tradução minha].

³ “Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada” (HEGEL, 1968, p. 78) [Tradução minha].

⁴ “El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato” (HEGEL, 1968, p. 63) [Tradução minha].

⁵ “[...] *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que se no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presenta como *unidas e inseparables*” (HEGEL, 1968, p. 64) [Tradução minha].

Essa unidade talvez fique mais clara no próprio começo lógico: atendo-se ao saber puro, ele é uma mediação, tendo em vista que este é o resultado da investigação da consciência, ou melhor, do pensar do finito, e portanto o objeto e objetivo da *Fenomenologia do Espírito* (1807); e “ “Neste sentido a lógica pressupõe a ciência do espírito fenomenológico, ciência que contém e demonstra a necessidade e a consequência da prova da verdade, própria do ponto de vista do saber puro, e também contém sua mediação em geral” HEGEL, 1968, p. 64)⁶. A Lógica não só contém um pressuposto, como este é o resultado das mediações da consciência finita que, partindo da certeza sensível, desenvolve-se mediando-se ora com o empírico, ora consigo, ora com outras consciências, até o saber de si enquanto consciência, isto é, ao saber puro:

[...] apesar de afirmações de muitos de seus intérpretes, mas também com suporte do próprio Hegel às vezes, a Lógica não começa sem pressuposições. A pressuposição da Lógica é o desenvolvimento da consciência filosófica [...] Esse é um ponto crucial. Sem as pessoas serem capazes do pensamento filosófico, não se pode ter a lógica (BLUNDEN, s/d, p. 23)⁷.

É portanto uma necessidade do pensar categorial da lógica, que é por sua vez também uma ontologia, o saber puro ou absoluto, ou ainda, o saber filosófico – mais uma vez colocando nossa relação posta entre Filosofia e Lógica, quando tratadas desta maneira. Contudo, o pressuposto pela lógica aqui não é enquanto seu próprio desenvolvimento, ou então a sua introdução seria todo o desenrolar da consciência conhecendo-se; o saber puro e absoluto que pressupõe “[...] se determinou, em tal resultado como aquela que é a certeza convertida em verdade, a certeza que por um lado já não está frente ao objeto, senão que o converteu em interior e o conhece como a si mesma” (HEGEL, 1968, 65)⁸, faz parte da identidade para consigo imediata do lógico, ou melhor, da razão filosófica, e por isso é, para ele, antes de tudo, um imediato. O começo é, portanto, ambos, mediato e imediato.

⁶“En este sentido la lógica presupone la ciencia des espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general” (HEGEL, 1968, p. 64) [Tradução minha].

⁷[...] despite claims from many of his interpreters, but also with support from Hegel himself at times, the Logic does not begin without presuppositions. The presupposition for the Logic is the development of philosophical consciousness [...] This is a really crucial point. Without people capable of philosophical thought, you can't have a logic (BLUNDEN, s/d, p. 23) [Tradução minha].

⁸“[...] se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza convertida en verdad, la certeza que por un lado ya no está frente al objeto, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma” (HEGEL, 1968, p. 65) [Tradução minha].

É por isso que se começa pelo Ser, pois este, tal qual a certeza do saber absoluto que se interiorizou e tornou-se um com o saber filosófico, é imediato. Porém, devemos determinar que a definição do começo é o fato da coisa não ser ainda o que ela é na sua realidade, mas apenas na sua gênese; o embrião humano tem a determinação de não sê-lo como efetivo no presente, mas como o começo da sua constituição enquanto tal. Mas, “[...] neste caso do começo, em que a coisa mesma não existe ainda, a filosofia é uma palavra vã ou uma representação qualquer que se admite, porém não está justificada. O saber puro oferece apenas essa determinação negativa, que deve ser o começo abstrato” (HEGEL, 1968, p.67-68)⁹ e, por conta disso, dessa aceção negativa no começo, é que poder-se-ia dizer que o começo efetivo é o nada, pois a abstração plena do ser só lhe garante uma negatividade de conteúdo; contudo, “[...] ele [o começo] não é somente o nada da coisa; aí se encontra também já o seu ser” (HEGEL, 1969, §88) e portanto a verdade do começo é que “contém, em consequência, a ambos: o ser e o nada, é a unidade do ser e do nada” (HEGEL, 1968, p. 68)¹⁰.

Questionando-nos, portanto, sobre as razões de começar pelo Ser puro, deparamo-nos com uma justificativa pautada na imediatez desse começo lógico que é resultado de um processo de mediação da consciência do âmbito sensível até o absoluto, isto é, da reconciliação consigo e do saber de si mesmo enquanto consciência-de-si interiorizado por esse próprio saber que é, agora então, filosófico. Devido a essa interiorização, identificamos o início naquilo que é igualmente o mais imediato, o Ser puro que, por sua própria determinação, ou completa falta dela, só possibilita assim uma concepção negativa do começo, colocando já no início do próprio investigar a identidade que Hegel encontra na vacuidade de ambos, Ser puro e Nada. É essa identidade que de fato deixa de cabelos em pé as filosofias que se pautem numa concepção Eleata onde tudo deve encontrar-se no seio desse Ser abstrato, e devemos assim analisá-la enquanto a unidade do verdadeiro começo lógico e, portanto, ontológico na filosofia hegeliana.

1. 2 A relação entre Ser e Nada

Vimos até aqui que o desdobramento lógico-ontológico hegeliano pressupõe a elevação do pensar ao saber absoluto filosófico, isto é, ao saber que tem a capacidade de

⁹ “[...] en este caso del comienzo, en que la cosa misma no existe aún, la filosofía es una palabra vana o una representación cualquiera que se admite, pero todavía no está justificada. El saber puro ofrece sólo esta determinación negativa, que debe ser el comienzo abstracto” (HEGEL, 1968, p. 67-68) [Tradução minha].

¹⁰ “[...] contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 68) [Tradução minha].

saber de si enquanto saber, iniciando-se, de certa maneira espantosa, a ciência do pensar puro na grande categoria ontológica da filosofia, que filósofos em toda sua história, das mais diferentes matizes teóricas, se ativeram; o objetivo de identificar essa duas esferas, do lógico e do ontológico, parece-nos ter o intento de afirmar que o caminho “[...] *do conhecer ao ser a consequência [sic] é boa*” (MORAES, 2003, p. 86)¹¹. Afirmamos, segundo Hegel, que esse Ser leva, necessariamente e imediatamente, à sua compreensão enquanto Nada, devido à impossibilidade de pensá-lo segundo seu conteúdo – afinal, é um indeterminado, não possui um conteúdo específico, e aqui pode-se começar a traçar essa relação entre conhecer e Ser, isto é, na medida em que o conhecer deste Ser indeterminado se mostra como ineficiente para a razão que investiga o real. O começo parece-nos, portanto, mais acertadamente então esta relação, a qual também já se encontra na Filosofia Antiga, na figura do Devir de Heráclito (cerca de 535 a.C. – 475 a.C.).

Esta não é uma afirmação leviana, que deve passar batida; a tradição filosófica vai no sentido de denegar o Devir ao campo do contingente como algo menor, com o qual a filosofia não se debruça como deve fazer com o necessário, esse sim fundamento do conhecimento verdadeiro, muito ainda baseado na divisão platônica entre o mundo do saber e o da opinião. Hegel com certeza não é partidário desta cisão absoluta, e se também coloca uma diferença entre esse saber “intuitivo” e mundano e o saber científico de fato, o saber mais básico não é senão o início do desenvolvimento da razão que se quer como investigação científica da verdade. As oposições a esta unidade entre Ser e Nada no Devir vêm em dois sentidos: numa oposição do Nada a algo determinado, uma existência, quase como uma comparação entre o âmbito da indeterminação e da determinação, e, por outro lado, numa identidade absoluta do Ser ou do Nada consigo mesmo, se colocando como a verdade realizada em si mesmo.

O primeiro ponto de vista é marcado, fortemente, pelo posicionamento kantiano: “Ser e não-ser são o mesmo; *portanto* [se diz] é o mesmo se eu existo ou não existo, se existe ou não existe esta casa, se estes cem táleres estão ou não estão em meu patrimônio” (HEGEL, 1968, p. 80)¹². Porém, se perde de vista que aqui se fala de um algo existente,

¹¹N’A *Metafísica do Conceito* (2003), Alfredo de Oliveira Moraes liga essa afirmação deste movimento da obra hegeliana à compreensão do alemão do *Cogito Ergo Sum* cartesiano, que, segundo Moraes, é a partir do momento em que se enuncia como um ser pensante, e já aí, portanto, está uma ligação entre o pensar e o ser, sem que um anteceda o outro no tempo ou na razão.

¹²“Ser y no-ser son lo mismo; *por lo tanto* [se dice] es lo mismo si yo existo o no existo, si existe o no existe esta casa, si estos cien táleros están o no están en mi patrimonio” (HEGEL, 1968, p. 80) [Tradução minha].

real e determinado, frente e, de certa maneira, oposto a outras determinações, e não do Ser e Nada como abstrações puras; com toda certeza faz diferença a um morador de rua ter ou não casa, a alguém com dividendos ter ou não patrimônio, etc. Isso pois, para Kant (1724 – 1804), a existência não adiciona nada ao conceito da coisa, e para realizar esta asserção, coloca-o logo em Deus como a totalidade de seus predicados:

Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados [...] e disser *Deus é* ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados [...] Assim, pois [...], em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja (KANT, 1997, A599 B627–A600 B628).

Por isso acarreta nesta contradição de, se se disser que Ser e Nada são o mesmo, é o mesmo que se disser que tenho ou não cem táleres¹³, o que pode até fazer sentido naqueles sujeitos abstratos, sem predicados, mas não nestes determinados e finitos. A confusão aqui salta aos olhos: “Se *presupõe* aqui duas espécies de situação [...]: uma, a que Kant chama de conceito, mas cuja expressão há que se entender a representação, e outra que é a situação patrimonial” (HEGEL, 1968, p. 81)¹⁴, sem, contudo, acusar a comparação destas duas relações. Se na representação de cem táleres, ou de qualquer outra determinação finita, abstraímos dela toda e qualquer outra determinação que não o fato de ser cem táleres, inclusive da sua própria finitude (e o podemos realizar, como fazemos para abstrair o Ser e o Nada: lhes retiramos toda e qualquer finitude, isto é, toda determinação), então de fato é indiferente, nessa representação isolada, se ela é ou não é, e, inclusive, isso depõe a favor da unidade entre Ser e Nada: na sua abstração isolada, são indiferentes, um é o outro e o outro é o um. “Mas então, enquanto o ser se encontra tomado em situação patrimonial, os cem táleres entram em relação com uma situação, e para esta, uma determinação tal que eles representam, não é indiferente” (HEGEL, 1968, p. 81)¹⁵; faz toda diferença se desejo realizar uma compra com uma quantia específica de dinheiro que é maior que o produto, o que significa que ainda me sobrá, ou então se desejo comprar algo que vale uma quantia maior, no caso então me faltará; contudo, essas duas esferas, que se assim podemos chamar, a abstração e a efetividade, são confundidas por

¹³Moeda europeia usada de meados do século XVI ao século XIX.

¹⁴“Se *presuponen* aqui dos especies de situación [...]: una, la que Kant llama el concepto, bajo cuya expresión hay que entender la representación, y otra, que es la situación patrimonial” (HEGEL, 1968, p. 81) [Tradução minha].

¹⁵“Pero luego, en cuanto el ser se halla tomado en situación patrimonial, los cien táleros entran en relación con una situación, y, para ésta, una determinación tal como la que ellos representa, no es indiferente” (HEGEL, 1968, p. 81) [Tradução minha].

uma representação que julga a existência um não predicado real à coisa. Deve-se viver num mundo único, e provavelmente ilusório, onde uma quantia de dinheiro possível e uma real são indiferentes; é resultado de uma abstração completa da realidade, e só nos mostra como ela deve ser pensada para além desse ato unilateral.

Sob o outro ponto de vista, tiveram mais posicionamentos ao longo da história; já dissemos, inicia-se com Parmênides, e, apesar de tecer-lhe críticas, Hegel não deixa de pagar-lhe respeito por sua contribuição ao desdobramento da razão filosófica: “O pensar o representar-se [...] tem que ser remitido ao [...] começo da ciência, que realizou Parmênides, quem esclareceu e elevou seu próprio representar-se e com ele também o representar de todas as épocas seguintes, ao *pensamento puro*” (HEGEL, 1968, p. 82)¹⁶; acima dos demais filósofos da *physis* de seu tempo, Parmênides elevou o pensar adiante da certeza e da percepção sensível, e nisso sua contribuição histórica deve sempre ser aclamada.

Contudo, tal qual Anaxíandro (cerca de 610 a.C. – 546 a.C.) em relação a Tales (cerca de 624 a.C. – 546 a.C.), respeitando a genialidade dos que passaram, devemos pontuar as críticas quando necessárias para um desenvolvimento ainda maior da razão; sua afirmação de que o Ser é em absoluto, e o Nada não é em absoluto é bastante difundida e resume bem a importância que dá a um Ser que contemple tudo sem se limitar a nenhuma finitude; porém,

O ser, tomado assim por si, é o indeterminado e não tem nenhuma relação com outro; parece portanto que *a partir deste começo* não se pode proceder ulteriormente precisamente porque se parte dele, e somente pode-se realizar um progresso pelo meio seguinte: que se adicione algo estranho, de *fora* (HEGEL, 1968, p. 87)¹⁷.

Dizíamos no início desse trabalho: o Ser é tomado como começo da Lógica, interiorizando o resultado da *Fenomenologia do Espírito* para seu seio, mas ao fazê-lo, a razão logo sente-se impelida a ir adiante, pois começar dessa abstração parece impossível, devido ao fato de não lhe ser possível diferenciar do Nada, e por isso, nessa indeterminação, “[...] tampouco tem nada por cujo meio possa fazer-se passar a outro, e

¹⁶“El pensar o representarse, [...] tiene que ser remitido al [...] comienzo de la ciencia, que ha realizado Parménides, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representar de todas las épocas siguientes, al *pensamiento puro*” (HEGEL, 1968, p. 82) [Tradução minha].

¹⁷“El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que *a partir de este comienzo* no se puede *proceder* ulteriormente precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde *fuera*” (HEGEL, 1968, p. 87) [Tradução minha].

é ao mesmo tempo o *fim*” (HEGEL, 1968, p. 87)¹⁸. Se desejamos aqui aclarar qual pode ser o início do desenvolvimento lógico-ontológico da razão filosófica, com certeza não podemos parar num início que é, imediatamente, seu próprio fim, onde qualquer desenvolvimento é apenas exterior, não progredindo de maneira imanente, isto é, como um verdadeiro começo, pois o começo é isto, é a primeira determinação incompleta de algo que virá a se realizar, mas em sendo a primeira, lhe é imanente, e portanto, o exterior não faz parte desse desenrolar-se.

Mas assim o faz Fichte (1762 – 1814), isto é, num começo exterior ao primeiro postulado idêntico a si e pleno em si mesmo, cujo pensamento “[...] consiste em *pôr* $A=A$; o segundo é *contrapor*, este tem que ser *em parte* condicionado, *em parte* incondicionado [...] e em seguida converte por sua vez e expressamente o segundo incondicionado em um condicionado” (HEGEL, 1968, p. 87)¹⁹; ao realizar-se exteriormente, põem-se então um novo começo, que segundo Fichte, partindo-se de uma identidade, tal qual Parmênides e na tradição aristotélica do *lógos*, é em parte condicionado, determinado, e em parte incondicionado, indeterminado. Mas assim, esta parte incondicionada, encontrando-se oposta a um determinado, é ela mesma determinada também, ou então ocorreremos no mesmo erro do de Kant, e já foi dito como o começo deve ser de algo indeterminado, pois no começo a coisa ainda não é o que é, mas apenas seu germe.

Mas, de maneira muito mais dura, Hegel se coloca num debate com Jacobi (1743 – 1819), alemão contemporâneo seu, que, pautando-se no a priori kantiano do espaço e do tempo, adicionando aí a consciência, questiona-se como se pode passar destes três unos puros a algum tipo de multiplicidade sintética, isto é, para realizar-se um progresso. “Como se vê, Jacobi reconheceu de uma maneira muito determinada a inconsistência da abstração” (HEGEL, 1968, p. 88)²⁰; de fato, permanecendo-se fixo e atado a estas abstrações, indiferente ao desdobramento da própria efetividade, parece-nos difícil compreender o verdadeiro movimento do real, e dever-se-ia questionar como é possível manter-se fixo a elas, movimento contrário de Jacobi que, reconhecendo sua limitação, se agarra nelas com toda a força, chegando até mesmo a propor que devemos, como

¹⁸“[...] tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a outro, y es al mismo tempo el *fin*” (HEGEL, 1968, p. 87) [Tradução minha].

¹⁹“[...] consiste en *poner* $A=A$; el segundo es *contraponer*, éste tiene que ser *em parte* condicionado, *em parte* incondicionado [...] [e] en seguida convierte a la vez y expresamente su segundo incondicionado en un condicionado” (HEGEL, 1968, p. 87) [Tradução minha].

²⁰“Como se ve, Jacobi ha reconocido de una manera muy determinada la *inconsistencia* de la abstracción” (HEGEL, 1968, p. 88) [Tradução minha].

atividade filosófica, esforçar-nos a esquecer e ignorar tudo o que não for exatamente aqueles três unos a priori, e Hegel, assim, o coloca, de maneira muito ácida, como o monge budista que olha apenas para a ponta do nariz e busca ignorar todo o resto: “Nos sistemas orientais e essencialmente no budismo, o *nada*, o vazio é notoriamente o princípio absoluto” (HEGEL, 1968, p. 78)²¹, elevando, portanto, tal qual estes monges, que talvez não devam sofrer das mesmas críticas por terem assim pensado e interpretado a realidade milênios antes de Jacobi, não o espaço, o tempo e a consciência como princípio, mas uma abstração pura, e nela, “Nesta pureza inteiramente abstrata da continuidade, vale dizer nesta indeterminação e vacuidade do representar, é indiferente chamar tal abstração espaço, ou puro intuir, ou puro pensar [...] Esta consciência surda, vazia, entendida como consciência, é o *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89)²².

Estes últimos filósofos, portanto, baseando-se num mesmo princípio de manter-se fiel a um dos lados da abstração, seja o Ser, como Parmênides, o Nada, como Jacobi e o budismo, ou então num desdobramento ulterior que acaba por cair numa concepção errônea do começo, como de Fichte, podem ser assim resumidos: “O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio que: ‘o ser é apenas ser, o nada é apenas nada’, merece o nome de sistema da identidade” (HEGEL, 1968, p. 79)²³. Contra este princípio e as filosofias que nele se apoiam, depõe toda a realidade; tal qual no começo, onde afirmamos que em tudo encontrar-se-á o imediato e o mediato, Hegel aqui fará uma bela asserção: “[...] em nenhum lugar, nem no céu nem na terra, há algo que não contenha em si ambos, o ser e o nada” (HEGEL, 1968, p. 79)²⁴, mas na sua determinação efetiva, como positividade e negatividade, o que veremos de maneira mais detida adiante. Isso pode se ilustrar, por exemplo, na visão de objetos, ou qualquer outra coisa: com uma luz absoluta, como com uma lanterna direcionada, com pouca distância, diretamente aos nossos olhos, veremos tão pouco quanto num quarto hermeticamente fechado, com o adendo de que o primeiro, a “positividade” plena, causará ainda uma sensação de tontura que a segunda não causa: “[...] pode-se muito facilmente advertir que na claridade

²¹“En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la *nada*, el vacío es notoriamente el principio absoluto” (HEGEL, 1968, p. 78) [Tradução minha].

²²“En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidade del representar, es indiferente llamar tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro pensar [...]. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*” (HEGEL, 1968, p. 89) [Tradução minha].

²³“El punto de vista filosófico según el cual vale como principio que: ‘el ser es sólo ser, la nada es sólo nada’, merece el nombre de sistema de la identidad” (HEGEL, 1968, p. 79) [Tradução minha].

²⁴“[...] en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada” (HEGEL, 1968, p. 79) [Tradução minha].

absoluta não se vê mais nem menos que na escuridão, isto é, que um [dos modos de] ver, exatamente como o outro, é um ver puro, vale dizer, um ver nada” (HEGEL, 1968, p. 86)²⁵. Sem ambos, numa relação intrínseca e imanente, se é possível algum tipo de começo, ele já será de maneira imediata o fim; mas o pensar sente-se inquieto aqui, pois é uma contradição que não se resolve, nem tampouco o faz desenvolver-se, apenas interrompe sua marcha em direção ao verdadeiro.

Já dissemos: o começo do desenvolvimento lógico-ontológico de um pensar que se quer efetivo é o Devir, o vir-a-ser, como unidade real de duas determinações contrárias, Ser e Nada, que não se mantêm por si mesmas e se empurram para fora de si no seu contrário. Na verdade, precisamos aqui fazer uma diferenciação: O Devir é essa unidade desses dois momentos contrários constituído como um terceiro que não se resume a eles, mas de maneira que estão repousados neles mesmos, e realizando aquele movimento onde se arrancam de si em direção a seu outro, efetuam um transpassar: “*Transpassar* é a mesma coisa que devir; só que naquele [o Devir] os dois momentos, desde os quais se efetua o transpasso mútuo, são representados mais como repousando um fora do outro, e o transpassar como efetuando-se *entre* eles” (HEGEL, 1968, p. 86)²⁶. Contudo, nesse transpassar ou passar mútuo entre si, deve-se enfatizar que não podem se destruir, ou então destruiria a própria unidade que constituem: se o Ser se destrói no Devir, então não é Devir, mas um retorno ao Nada, e vice-versa, mas também só nessa unidade onde não se destroem é que se mantêm como uma determinação efetiva, que faça sentido e possa ser pensada ulteriormente à sua indeterminação.

Essa relação onde cada um só se mantêm a partir do momento em que se relaciona com seu contrário tem duas direções: “Uma direção é o perecer; o ser transpassa ao nada, porém o nada é igualmente o oposto de si mesmo, o transpassar ao ser, o nascer. Este nascer é a outra direção: o nada transpassa ao ser, porém o ser, igualmente, se elimina a si mesmo, e é antes o transpassar ao nada, o perecer” (HEGEL, 1968, p. 97)²⁷. Contudo, apesar de em cada momento, no perecer e no nascer, estar também intrínseco o seu outro,

²⁵ “[...] puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la oscuridad, esto es, que uno [de los modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir, un ver nada” (HEGEL, 1968, p. 86) [Tradução minha].

²⁶ “*Traspasar* es la misma cosa que devenir; sólo que en aquél [o Devir] los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose *entre* ellos [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 86) [Tradução minha].

²⁷ “Una dirección es el *perecer*; el ser traspasa a la nada, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*. Este nacer es la otra dirección; la nada traspasa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es el *perecer*” (HEGEL, 1968, p. 97).

não entendemos esse movimento como uma concepção divina que no perecer nasceremos de novo, mas que não termina ali: podemos dizer que grandes personagens históricos adquiriram maior vitalidade na consciência humana depois da morte; no lado contrário, seguindo esta mesma linha, não é um niilismo dizer que já no nascimento está contido o perecimento, mas apenas o reconhecimento de um limite para o desenvolvimento posto naquele nascer²⁸.

1. 3 Ser determinado, ou o que devém

A verdade do Ser e do Nada é, portanto, o processo no qual se encontram, se sustentam e ao mesmo tempo se dissolvem um no outro, nas direções acima explicitadas, no Devir, ou, em outras palavras, é a suprassunção²⁹ de ambos num momento ulterior que os conserva e impele adiante de si mesmos. Mas o Devir devém, através dele, há o nascimento e o perecimento, e como tal, “[...] *alguma coisa* deve estar vindo-a-ser, então tudo é um ser determinado, não alguma abstração ou apenas um fluxo, mas um ser

²⁸Engels (1820 – 1895) escreve uma bela passagem que talvez possa ilustrar nossa perspectiva quanto à relação dialética entre nascer e perecer, falando de Hegel e Schelling: “Two old friends of younger days, room mates at the Tübingen theological seminary, are after forty years meeting each other again face to face as opponents; one of them ten years dead but more alive than ever in his pupils [Hegel]; the other, as the latter say, intellectually dead for three decades, but now suddenly claiming for himself the full power and authority of life [Schelling] [grifo nosso]” [“Dois velhos amigos da juventude, colegas de quarto no seminário teológico de Tübingen, estão quarenta anos depois encontrando-se novamente face a face como oponentes; um deles morto há dez anos mas mais vivo do que nunca nos seus pupilos [Hegel]; o outro, como já dito, morto intelectualmente por três décadas, mas agora de repente clamando para ele mesmo todo o poder e autoridade da vida [Schelling] [grifo nosso]] (ENGELS, apud BLUNDEN, s/d) [Tradução minha].
²⁹O “suprassumir” foi o termo utilizado para traduzir o famoso “*aufheben*” em português. Como Hegel ele mesmo coloca, o “*aufheben*” tem a característica ímpar de significações contraditórias entre si, o que não encontramos na nossa língua: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” [“A palavra *Aufheben* [eliminar] tem no idioma [alemão] um duplo sentido: significa tanto a ideia de conservar, *manter*, como, ao mesmo tempo, a de fazer cessar, *pôr fim*”] [tradução minha] (HEGEL, 1968, p. 97), e cabe perfeitamente no desdobramento de Hegel no que o atual do desenrolar ao mesmo tempo cessa e conserva seus momentos anteriores, como ele colocará, por exemplo, em evidência, na História da Filosofia como um conversar e eliminar milenar de pensamentos entre si. O termo em português trata-se de um neologismo e o entenderemos nesse trabalho como contendo “[...] em si *supra* (elevar, ir além, ultrapassar) + *assumir* (conservar, manter para si) + *sumir* (negar, desaparecer)” (MORAES, 2003, p. 105), havendo então as referências positivas, negativas e de desenvolvimento ulterior citadas por Hegel. Contudo, deve-se notar que a tradução do verbo substantivado “*Aufhebung*” em “suprassunção”, como feito na literatura brasileira, e algumas conjugações, como “suprassume” acaba por não conter a referência negativa do “sumir” posta por Alfredo Moraes, mas que fazemos explicitar nesta nota. A tradução inglesa em “sublevate” (sublevar) não nos parece conter essa riqueza de sentidos do neologismo adotado na literatura portuguesa, e tampouco o “supressão” (supressão) da tradução francesa de Jankélévitch. Para além disso, colocamos aqui, e se pode ver na citação da tradução argentina, que Augusta e Rodolfo Mondolfo não têm a mesma preocupação de criar um neologismo para traduzir os termos “*aufheben*” e “*Aufhebung*”, traduzindo-o mais simplesmente pelo “*eliminar*” e suas derivações.

determinado [...] ou: Tudo é *alguma* coisa”³⁰ (BLUNDEN, s/d, p. 47-48). Desta maneira, é o existente, aquilo que, já dissemos, contém em si o Ser e o Nada, como positivo e negativo, e não há nada que não se constitua assim na realidade, mas os contém como um imediato, pois cada ser que devém é uno nele mesmo, é um ser determinado, e aí reside sua diferença para com seus momentos indeterminados anteriores, de maneira que mesmo em sendo um uno imediato, possui aqui, ao menos a determinação como resultado do Devir.

A determinação, que diferencia esse âmbito do lógico-ontológico, entendida “[...] como determinação existente, é a qualidade, algo totalmente simples, imediato”³¹ (HEGEL, 1968, p. 101). A qualidade é o que torna o ser um determinado, isto é, o que o faz ser o que ele é no meio do progresso do Devir, do qual é resultado mas não o fim; contudo, a qualidade não é uma abstração puramente positiva, ou então não seria o bastante para colocar-se num ser que se diferencia exatamente dessa determinação do Ser puro, e portanto, como “tudo que há entre o céu e a terra”, possui também a negatividade em si, isto é, o limite: é “[...] somente [...] quando se limita ao ser mediante uma determinação ou qualidade: a de ser azul e não de outra cor, a de ser uma casa e não outra coisa” (NICOLAU, 2010, p. 70). A qualidade, portanto, é aquilo que faz com que a coisa seja o que ela é de fato: que o ser humano seja bípede, com uma coluna vertebral, dedos opostos na mão, etc., ao mesmo tempo em que o limita a ser aquilo, pois o ser humano não pode ser entendido como tal enquanto desvertebrado, ou sem outra de suas qualidades. Há, porém, uma certa ambiguidade aí, que o próprio Hegel denuncia: de certo que algumas características determinam o ser na sua existência; mas se uma pessoa, num acidente de trabalho, perde seus dedos ou até mesmo ambas as mãos inteiramente, ela deixa de ser humana? Aí estão dois aspectos: primeiro, o da dificuldade de nos determinarmos apenas empiricamente, sem levar em conta a cultura que igualmente nos faz sermos o que somos, e que, ainda que tenham determinações passíveis de mudança que não transformem o coração da coisa, como o fato de um homem de barba barbear-se ou de uma mulher de cabelos longos cortá-los, existem outras que em grande escala podem sim mudá-lo, como se, por exemplo, o ser humano deixasse de ser um animal

³⁰ “[...] *something* must be becoming, so everything is a determinate being, not some abstraction or just a flow, but a determinate being [...] or: ‘Everything is *some* thing’ (BLUNDEN, s/d, p. 47-48) [Tradução minha].

³¹ “[...] como determinación existente, es la cualidad, algo totalmente simple, inmediato” (HEGEL, 1968, p. 101) [Tradução minha].

vertebrado. Não investigaremos aqui à fundo estas determinações lógicas-ontológicas de Hegel, mas elas se referem, respectivamente, ao aspecto quantitativo da coisa, isto é, àquelas determinações que não modificam a coisa, mas apenas sua aparição exterior, que se representa num quanto passível de variação sem a transformação da qualidade da coisa, e à sua medida, num quanto que é qualitativo, isto é, numa variabilidade essencial, que a transforma.

A própria existência determinada é mais ampla do que uma qualidade se a tomarmos “particularmente”, quase que atomizada, como no exemplo da cor dos olhos, do cabelo, da altura, etc., mas é ela mesma, a existência, qualidade, no sentido de ser um real e efetivo que devém, e possui portanto uma determinação positiva como tal ao mesmo tempo em que possui um negativo, que é o limite; mas seu limite, ou se assim podemos dizer, sua diferença consigo mesmo, é ela mesma, e deste modo se suprassume: “A realidade contém ela mesma a negação, é uma existência, não um ser indeterminado, abstrato. Igualmente também a negação é uma existência, e não esse nada que deve ser abstrato”³² (HEGEL, 1968, p. 104). Sua suprassunção, seu reconhecimento do negativo como seu próprio existente, tal qual o positivo, realiza uma reconciliação consigo da existência, uma mediação da coisa com ela mesma, e desta maneira ela é o algo, um existente.

Como um existente, se coloca em relação com outro existente, necessariamente: “Isso é assim porque todos os termos indicativos de propriedades com os quais podemos caracterizar o ser determinado são essencialmente contrastados com outros e porque só podemos apreender o ser como determinado, isto é, como tendo esta propriedade ou aquela” (TAYLOR, 2014, p. 263) e nesta relação imediata é indiferente qual se chama algo e qual se chama outro, sendo praticamente uma determinação extrínseca e temporal: algo é o que assim identificamos primeiro, o outro, segundo; mas “Se chamamos *A* a um ser determinado, e *B* ao outro, em primeiro lugar *B* se encontra determinado como o outro. Mas igualmente *A* é o outro de *B*”³³ (HEGEL, 1968, p. 106), e a diferença de ambos então recai num âmbito exterior a eles mesmos pois são ambos e ao mesmo tempo, algo de si e

³²“La realidad contiene ella misma la negación, es una existencia, no el ser indeterminado, abstracto. Igualmente también la negación es una existencia, y no esa nada que debe ser abstracta” (HEGEL, 1968, p. 104) [Tradução minha].

³³“Si llamamos *A* a un ser determinado, y *B* al otro, en primer lugar *B* se halla determinado como el otro. Pero igualmente *A* es el otro de *B*” (HEGEL, 1968, p. 106) [Tradução minha].

outro do outro; essa exterioridade seria como apontar um ou outro e nomeá-lo isto ou aquilo, algo ou outro, e por isso não lhes diz respeito.

Contudo, assim como determinamos o algo e o ser determinado, isto é, colocamos como o Devir devém neles, também devemos fazê-lo com o próprio outro como determinação lógica-ontológica, pois ela não pode simplesmente identificar-se abstratamente com sua oposição. “O outro por si é o outro em si mesmo, e com isso o outro de si mesmo, e assim o outro do outro – portanto o absolutamente desigual em si, que se nega e *se modifica* a si mesmo”³⁴ (HEGEL, 1968, p. 107), pois sua relação consigo é a relação imanente com um outro, e portanto não é de fato uma relação com seu em-si, mas com um outro de si mesmo; é, em outras palavras, uma determinação completamente inquieta em-si, que por isso se transforma e se produz em outro, mas que é, por isso mesmo, ele mesmo, de maneira que possamos entendê-lo também como uma reconciliação consigo, isto é, de maneira a reconhecer-se como o que é na sua autoprodução de um outro. Desta maneira, sendo ambos, algo e outro, um e seu oposto em-si mesmo, eles são, ao mesmo tempo, a reconciliação imediata consigo do algo e sua autoprodução do outro que é ele mesmo.

Contudo, existem dois momentos distintos nessa relação do algo para um outro diferente dele, que porém é também um algo e tem para o “primeiro” algo a mesma relação; esse primeiro, ou aquele ao qual, nessa relação, se refere ao algo como “primeiro”, ao voltar-se a si “[...] *contra* sua referência a outro, como igualdade consigo contra sua desigualdade [...] é ser-em-si”³⁵ (HEGEL, 1968, p. 107). Esse ser-em-si³⁶ pode ser considerado também, numa analogia do próprio Hegel, como a semente ou o germe de algo, que contém sua totalidade a desdobrar-se, mas numa simplicidade nele mesmo: “[...] é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade” (HEGEL, 2006, p. 84). Contudo, nessa relação que pode parecer ensimesmada, é possível confundir-se o

³⁴“Lo otro por sí es lo otro en sí mismo, y con esto o otro de sí mismo, y así lo otro de lo otro – por lo tanto lo absolutamente desigual en sí, que se niega y *se cambia* a sí mismo” (HEGEL, 1968, p. 107) [Tradução minha].

³⁵“[...] *contra* su referencia a otro, como igualdad consigo contra su desigualdad [...] es ser-en-sí” (HEGEL, 1968, p. 107) [Tradução minha].

³⁶ Charles Taylor (2014) em alguma medida problematiza esse retorno a si: “O que pode nos incomodar é que Hegel parece deslocar-se desse ponto não excepcionável de que toda a realidade tem de ser caracterizada contrastivamente, que nesse sentido os seres determinados negam outros, para a noção de que os seres determinados se encontram envolvidos numa espécie de luta para manter-se em face de outros e, em consequência, estão “negando” cada um dos outros num sentido ativo” (p. 263). Isto é importante para o que colocaremos no desenvolvimento deste capítulo.

algo com o ser: “Essa mediação consigo, que é o algo em si, não tem nenhuma determinação concreta de seus aspectos [...]; deste modo, recai na simples unidade que é o ser”³⁷ (HEGEL, 1968, p. 105), neste retorno a si, se tomado de maneira isolada, lhe faltam determinações, assim como com o Ser puro no qual iniciamos esta investigação.

Mas essa não é a verdade do seu momento: o ser-em-si é o retorno a si do algo, que é um ser determinado, um ser que, mais uma vez, como tudo que há, é um simples em-si mas possui, de maneira imanente e imediata, a referência ao Ser e também ao Nada como determinados, positivo e negativo, pois é o seu desenvolvimento ulterior, através do Devir. Desta maneira, podemos entender com Hegel, que o seu retorno a si mesmo seja seu aspecto positivo, enquanto sua relação com aquilo que ele mesmo não é, seu ser-outro, é sua negatividade, aquela que o retira desse âmbito ensimesmado: “Se encontra, pois, *em relação* com seu ser outro; porém não é puramente seu ser outro. O ser outro está ao mesmo tempo contido nele, e todavia ao mesmo tempo *separado* dele; é um *ser-para-outro*”³⁸ (HEGEL, 1968, p. 107), e essa ênfase do autor deve ser enfatizada por nós: na sua relação com o outro, o ser-em-si não se destrói enquanto relação consigo, nem “absorve” o outro de maneira a sê-lo por inteiro, mas mantém-se entre eles a oposição, caso contrário, mais uma vez, retornaríamos ao início do desdobramento lógico-ontológico. Há ainda, nessa relação entre o algo no seu retorno a si como ser-em-si e na sua relação com seu outro, como ser-para-outro, uma unidade, na qual ele é “[...] nele o mesmo que ele é em si, e, vice-versa, que seja também em si o que é como ser-para-outro”³⁹ (HEGEL, 1968, p. 108), o que significa dizer que, apesar da sua simplicidade, ele é um existente, ele é nele mesmo o que é em-si e como para-outro, e não como uma divergência a estes momentos; é, na verdade, sua unidade suprassumida, que retorna, porém, à simplicidade da qualidade, agora como destinação.

Até aqui, colocamos o termo “determinação” sem maiores confusões, mas a partir desse momento, da constituição do ser-em-si e do ser-para-outro numa unidade onde ele é nele o que é em-si, há uma dificuldade. Nas traduções portuguesas, costumeiramente se vê “determinidade” para a tradução do alemão “*Bestimmtheit*”, configurando-se em mais

³⁷“Esta mediación consigo, que es el algo en sí, no tiene ninguna determinación concreta de sus aspectos[...]; de este modo se derrumba en la simple unidad que es el ser” (HEGEL, 1968, p. 105) [Tradução minha].

³⁸“Se halla, pues, *en relación* con su ser otro; pero no es puramente su ser otro. El ser otro esta al mismo tiempo contenido en él, y sin embargo al mismo tiempo *separado* de él; es un *ser-para-otro*” (HEGEL, 1968, p. 107) [Tradução minha].

³⁹“[...]en él lo mismo que él es en sí, y, viceversa, que sea también en sí lo que es como ser-para-otro” (HEGEL, 1968, p. 108) [Tradução minha].

um neologismo, que pode significar aquilo pelo qual uma coisa é determinada ou pode ser determinada, como o fato de uma faca ter corte ou de facas terem corte; até aqui, utilizamos, na verdade, o “determinação” para este fim. Já a “*Bestimmung*” pode ser entendido como o processo de dar uma “determinidade” a algo ou o resultado disso, e nesse último caso, se torna difícil distingui-la da “*Bestimmtheit*”. Mas a “*Bestimmung*” tem ainda outro significado, tornando-a mais ambígua: o de destino, vocação, aquilo para o qual algo está destinado, o seu propósito e vocação, como, no próprio exemplo do Hegel, a racionalidade no caso humano; lembremos que a “*Bestimmtheit*” também é aquilo pelo qual algo pode ser determinado, como seu propósito, sua vocação. No português, costuma-se ver a tradução de “*Bestimmtheit*” e “*Bestimmung*” em “determinidade” e “determinação”, respectivamente, apesar de que na tradução brasileira da *Ciência da Lógica* (2016) aparece uma nota de rodapé colocando a possibilidade da segunda interpretação de “*Bestimmung*”. A tradução argentina, que seguimos nesse texto, traduz os mesmos termos por “*determinación*” e “*destinación*”. A tradução inglesa se assemelha mais à da nossa língua, traduzindo por “*determinateness*” e “*determination*”, utilizando-se em ambos os casos, no português e no inglês, os sufixos de substantivos abstratos para a “*Bestimmtheit*”, mas também coloca em nota de rodapé as demais possibilidades de tradução e entendimento da “*Bestimmung*”. A tradução francesa de Jankélévitch, por sua vez, traduz a “*Bestimmtheit*” por “*état défini*” e a “*Bestimmung*” por “*détermination*”; o “*détermination*” se assemelha mais uma vez ao português e ao inglês, enquanto o “*état défini*” é extremamente distinto das demais, e parece hipostasiar o determinado num estado, algo que nos parece afastar a compreensão hegeliana; contudo, a tradução não contém qualquer tipo de nota explicitando a ambiguidade da “*Bestimmung*”. Ainda em tempo: os tradutores da versão argentina criticam duramente a tradução francesa de Jankélévitch, e de fato ela parece uma tentativa de tornar a obra de Hegel mais simples (na nota 29 deste trabalho colocamos outra problemática desta tradução), o que faz perder sua própria profundidade, e desta maneira concordamos com os tradutores argentinos. Entendemos, assim, que não há tradução fácil e impassível de causar confusão no leitor, mas tendo em vista a proximidade no próprio português entre “determinidade” e “determinação”, tal qual pode acontecer no alemão (e, nos parece, a ambiguidade de Hegel é proposital), escolheremos aqui a distinção feita por Augusta e Rodolfo Mondolfo, pois parece-nos deixar mais clara a diferenciação entre os termos.

A destinação do ser-em-si é colocar-se nele mesmo na sua plenitude de determinações: “A *destinação do homem* consiste na razão que pensa [...]. Porém o pensamento está também *nele*; o homem mesmo é pensamento, *existe* como pensante” (HEGEL, 1968, p. 110-111)⁴⁰, de maneira que é assim também concreto, isto é, existe segundo suas determinações, mas como se refere ao ser-em-si, sua destinação é apenas seu dever ser, isto é, aquilo que deve ser realizado por suas determinações verdadeiras, de certa maneira em oposição à concretude exterior que atingiu este ser-em-si, ou em outras palavras, o seu ser-para-outro que não deixa de ser também determinação sua, mas deste modo como oposta à destinação: “Aquilo que o algo tem nele, se divide deste modo, e por este lado é uma existência exterior do algo, que é também *seu* existir, porém não pertence ao seu ser-em-si. –A determinação desta maneira é uma *constituição*” (HEGEL, 1968, p. 111)⁴¹. Mas aqui está posta uma contradição: a destinação é a determinação verdadeira, afirmativa do ser-em-si, mas como referente apenas a este em-si, lhe é apenas um dever ser, ou seja, um outro, que não é ele mesmo, ao mesmo tempo em que as determinações como ser-para-outro, apesar de serem nele, lhe são extrínsecas, o constituindo enquanto o que é, e desta maneira não é apenas um outro, senão um que se refere a si: “[...] deste modo é um ser determinado que *se refere a si*, e portanto um ser-em-si com uma determinação, em conclusão uma *destinação*” (HEGEL, 1968, p.112)⁴². Temos aí uma relação contraditória no ser existente, isto é, o de se constituir extrinsecamente, mas como tal, existir e por isso ser também afirmativo e possuir uma destinação, e o de possuir em-si essa destinação como um não-realizado a se realizar, sendo-lhe um outro. Porém, lembremos que a determinação do outro é, primeiramente, extrínseca a ele mesmo, pois o é apenas se determinarmos que há um algo “anterior” a ele, e pensá-lo (o outro) de maneira isolada, como já vimos, significa dizer que ele é exatamente o mais estranho ao seu em-si, isto é, à sua própria imanência, pois assim ele é o outro de si mesmo, e não torna-se muito claro como pode o ser-para-outro, na sua constituição necessariamente extrínseca, referir-se a si mesmo e ver-se assim como determinação afirmativa e como um em-si, se o contrário disso é o que determina a característica do outro. Poder-se-ia dizer que o em-si contém a referência no seu próprio

⁴⁰“La *destinación del hombre* consiste en la razón que piensa [...]. Pero el pensamiento está también *en él*; el hombre mismo es pensamiento, *existe* como pensante” (HEGEL, 1968, p. 110-111) [Tradução minha].

⁴¹“Aquello que el algo tiene en él, se divide de este modo, y por este lado es una existencia exterior del algo, que es también *su* existir, pero no pertenece a su ser-en-sí. –La determinación de esta manera es una *constitución*” (HEGEL, 1968, p. 111) [Tradução minha].

⁴²“[...] de este modo es un ser determinado *que se refiere a sí*, y por lo tanto un ser-en-sí com una determinación, en conclusión una *destinación*” (HEGEL, 1968, p. 112) [Tradução minha].

seio ao outro, e portanto não “saímos” dele nessa constituição, por ser sua negação para realizar o retorno a si, mas lembremos que essa relação só é quando se coloca como ser-para-outro, não à toa, sem esse seu pôr-se para o outro, o ser-em-si se assemelha à vacuidade do Ser puro; a dificuldade de compreender esse retorno a si do que é estranho em si mesmo permanece.

Mas parece algo vital no pensamento hegeliano; é através da contradição e de distinção entre a destinação⁴³ e a constituição que “[...] o algo se refere ao outro a *partir de si mesmo*, porque o ser-outro se encontra posto nele como seu próprio momento” (HEGEL, 1968, p. 112)⁴⁴, momento seu como negação, isto é, como negação do outro como momento exterior a si. Porém, vimos que para realizar esse movimento, parecíamos necessário já no ser-em-si a referência ao seu ser-para-outro a ser negado, que só é possível através da contradição entre seu dever ser e sua constituição extrínseca, e é nele, isto é, no em-si, um pressuposto, a ser realizado no momento seguinte. Como colocamos na nota 36 deste trabalho, este retorno a si por uma negação ativa entre o si e o outro é também um incômodo encontrado por Charles Taylor (2014), que vai além: “Este argumento [...] teria consequências imensas se fosse válido. Infelizmente, porém, ao ligar determinidade com autoanulação, ele constrói [...] sobre um equívoco a respeito do conceito de negação, e isso é fatal para o argumento” (TAYLOR, 2014, p. 268). Este equívoco é aquele apresentado na nota 36, isto é, o passo que Hegel dá de uma negação do ser-determinado em oposição ao outro como um contraste entre eles, para uma negação ativa deste outro pelo ser-determinado que, como atividade sua, traz para si a negatividade: “[...] quando avançamos até o limite em que as coisas ‘negam’ uma à outra pela interação, é simplesmente falso que cada uma contém a sua própria negação. Bem pelo contrário, na medida em que elas mantêm a si próprias, elas excluem suas ‘negações’” (TAYLOR, 2014, p. 266). Essas questões serão tomadas de maneira mais

⁴³ André Léonard (1974) também coloca esta possibilidade da compreensão do *Bestimmung*: “Disons seulement que l’emploi du mot *Bestimmung*, qui signifie aussi «destination» (au sens de destin), souligne l’aspect par lequel le Quelque-chose est déterminé conformément à sa nature et accomplit ainsi sa destination ou sa vocation par là que ses diverses déterminations (*Bestimmtheiten*) réalisent concrètement ses virtualités originaires” (p. 67). [“Dizer apenas que o emprego da palavra *Bestimmung*, que significa também “destinação” (no sentido de destino), sublinha o aspecto pelo qual o Algo é determinado conforme sua natureza e realiza assim sua destinação ou sua vocação, e por isso que suas diversas determinações (*Bestimmtheiten*) realizam concretamente suas virtualidades originárias”] (p. 67) [Tradução minha].

⁴⁴ “[...] el algo se refiere al otro a *partir de sí mismo*, porque el ser-outro se halla puesto en él como su propio momento” (HEGEL, 1968, p. 112) [Tradução minha].

detida adiante, neste capítulo; neste momento, detenhamo-nos no desenrolar da própria obra hegeliana.

Esse momento do desenvolvimento lógico-ontológico, isto é, do ser-em-si que tem a referência ao outro como momento interno seu, através da contradição da determinação exterior extrínseca e da determinação interna que é dever-ser, é uma existência determinada, e por isso possui um limite: “O algo portanto é uma existência imediata que se refere a si mesma, e tem um limite antes como contra o outro: este limite é o não-ser do outro, não do algo mesmo; o algo limita nele a seu outro” (HEGEL, 1968, p. 113)⁴⁵; desta maneira, pode parecer que o limite se refere ao outro, mas como ele, nele mesmo enquanto existente, é um algo, e só em outro se é o B de um A, isto é, só é o segundo de um primeiro assim determinado extrinsecamente, então o limite é um “autolimites” do algo de maneira geral. Essa é a característica da determinação qualitativa: ser, ao mesmo tempo, o existente daquilo que é determinado e também seu limite, seu aspecto negativo.

Aqui temos mais uma contradição: o algo só é enquanto esse algo está no limite, que é, porém, um autolimites colocado; sem esse limite, seria indistinto com seu outro, uma existência geral e de certa forma vazia, mas aí então temos duas determinações tanto do algo como do outro: de que são existentes e que são limitados enquanto tais, e isso significa o seguinte: “[...] que o algo tem sua existência somente no limite e que, tanto o limite como o existir imediato são ambos ao mesmo tempo o negativo um do outro, o algo, que existe apenas no seu limite, se separa dessa vez de si mesmo e assinala além de si mesmo ao seu não-ser” (HEGEL, 1968, p. 114)⁴⁶. O fato desse limite impelir o algo adiante tem, por um lado, o sentido de fazê-lo como princípio do seu momento ulterior, tal qual o ponto é o princípio da linha, a linha da superfície, etc., ao mesmo tempo em que é sua realidade nesse limite, isto é, o ponto é ponto, reconhecido como tal, quando surge a linha, e, por outro lado, “[...] consiste na inquietude do algo em seu término, onde é imanente, vale dizer, consiste em ser ele a contradição que o impulsiona além de si mesmo” (HEGEL, 1968, p. 114)⁴⁷. O fato de ser no seu limite, que é um autolimites,

⁴⁵“El algo por lo tanto es una inmediata existencia que se refiere a sí misma, y tiene un término ante todo como en contra de otro: este término es el no-ser del otro, no del algo mismo; el algo limita en él a su otro” (HEGEL, 1968, p. 113) [Tradução minha].

⁴⁶“[...] que el algo tiene su existencia sólo en el término y que, en tanto el término y el inmediato existir son ambos al mismo tiempo lo negativo el uno del otro, el algo, que existe sólo en su término, se separa a la vez de sí mismo y señala allende sí mismo hacia su no-ser” (HEGEL, 1968, p. 114) [Tradução minha].

⁴⁷“[...] consiste en la inquietud del algo en su término, donde es inmanente, vale decir, consiste en ser él la *contradicción* que lo impulsa allende sí mismo” (HEGEL, 1968, p. 114) [Tradução minha].

significa que ali se encontra também numa contradição que o empurra adiante de si, dessa sua finitude mesma.

1. 4 Interioridade e exterioridade, pôr e pressupor

Antes de passarmos adiante, no desdobramento das determinações lógico-ontológicas ulteriores à finitude do ser determinado, será necessário um parêntese, relativamente longo, sobre como questões colocadas apenas num passo seguinte da reflexão de Hegel na *Ciência da Lógica*, nomeadamente na *Doutrina da Essência*, ajudam a entender as questões pontuadas nestas últimas determinações, como do fato do ser-em-si dever ser entendido também como aquilo que é nele, e não apenas algo ensimesmado, e como aquilo que é posto por ele mesmo, e a relação entre interioridade e exterioridade que isso implica que, mais uma vez, só são detidamente investigadas pelo alemão em outro momento de seu trabalho, mas com sua própria advertência de que a coisa só pode ser melhor entendida na posse do que lá é trabalhado, e devido à própria advertência do autor, resgataremos essas pontuações aqui. Contudo, é nossa vez de advertimos que não nos deteremos sobre todas as determinações do âmbito da Essência (como nem mesmo faremos com as do Ser), e aqui o objetivo é mais pontuar algumas coisas que possam ajudar na investigação que nos propomos do que adentrar nesse rico espaço da filosofia hegeliana propriamente dito, e portanto tratá-la-emos com nosso interesse em mente.

No retorno a si do algo em oposição ao outro, onde ele é o ser-em-si, isto é, como germe, base do que ele é, o que deve ser nele, e não apenas como germe, sua determinação pode mais facilmente ser explicitada na relação entre interioridade e exterioridade; contudo, “Se crê dizer algo muito importante com [enunciar] o *em-si* tal como [enunciar] o interior; porém o que algo é *apenas em-si*, está também *apenas nele*; em-si é somente uma determinação abstrata, e portanto, ela mesma, exterior” (HEGEL, 1968, p. 108)⁴⁸, isto é, a compreensão da relação entre interior e exterior como unilaterais e opostas entre si é apenas uma abstração do entendimento, e não devemos aqui “igualar” o que chamamos como ser-em-si à interioridade, e muito menos hipostasiar tal conceito a ponto de ser somente um em-si, pois, já afirmamos, desta maneira se assemelha à vacuidade do ser puro. É este pensamento unilateral que alicerça a coisa-em-si kantiana: “Se diz que as coisas estão em-si enquanto se abstrai de todo ser-para-outro, o que significa em geral:

⁴⁸“Se cree decir algo muy importante con [enunciar] el *en-sí* tal como con [enunciar] lo *interior*; pero lo que algo es *sólo en-sí*, está también *sólo en él*; en-sí es sólo una determinación abstracta, y por lo tanto, ella misma, exterior [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 108) [Tradução minha].

enquanto se as pensa sem qualquer determinação, como nada” (HEGEL, 1968, p. 109)⁴⁹, e portanto não faz o menor sentido questionar-se o que ela pode ser, pois ela é exatamente essa pura abstração e vacuidade do pensar; na verdade ela exprime, portanto, exatamente o que ela é: uma unidade geral e abstrata das coisas, sem determinações específicas, sendo definitivamente conhecida segundo o que ela mesma é.

Para entendermos melhor esta relação, daremos um passo atrás; como veremos no capítulo 2 deste trabalho, a *Doutrina da Essência* é marcada pelo movimento da reflexão que é um movimento para consigo mesmo, diferente do transpassar da *Doutrina do Ser* que qualifica o transposto como o imediato e oposto: ser e nada estão em uma oposição imediata, como unilateralidades diferentes e duais, tal como algo e outro, ser-em-si e ser-para-outro, etc.; é por ver-se sempre de frente com o outro que são determinados. Já o momento da reflexão é uma relação consigo de suprasumir a negatividade, mas como relação consigo de uma imediatidade é ela mesma uma negação da negação, isto é, uma negação do imediato, e “Nisto consiste o *ser posto*, a imediatidade considerada puramente como determinação ou seja posto que se reflita” (HEGEL, 1968, p. 351)⁵⁰. O ser-em-si que é nele o que é o seu em-si é este ser posto, este ser-aí determinado e que possui como determinação e qualidade sua própria imediatidade, mas que como determinação é negada como imediata, e a reflexão desta maneira se constitui como a mediatização daquilo que é como qualitativo, de maneira que seja sempre “relativa”, em relação a, sem o transpassar no outro característico das imediatidades até aqui investigadas.

Porém, esta sua determinação como indeterminado e imediato posto como relação consigo significa também a negação de um outro com o qual relacionar-se-ia, e seu outro é a própria imediatidade: aqui o ser qualitativo é, “[...] como voltar [a si], somente o negativo de si [...], somente isto de não ser imediatidade; porém a reflexão é a eliminação do negativo de si mesma [...]. Ela elimina assim seu próprio pôr e porquanto é a eliminação de seu pôr em seu pôr, é pressupor [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 351)⁵¹. Determinar o ser posto, o ser-em-si que é também nele, como um não-imediato é, no fim,

⁴⁹“Se dice que las cosas están en-sí en cuanto se abstrae de todo ser-para-otro, lo cual significa en general: en cuanto se las piensa sin cualquier determinación, como nada” (HEGEL, 1968, p. 109) [Tradução minha].

⁵⁰“En esto consiste el *ser puesto*, la inmediación considerada puramente como determinación o sea puesto que se refleja” (HEGEL, 1968, p. 351) [Tradução minha].

⁵¹“[...] como volver [a si], solamente lo negativo de sí [...], sólo esto de no ser inmediación; pero la reflexión es la eliminación de lo negativo de sí misma [...]. Ella elimina así su propio poner y mientras es la eliminación de su poner en su poner, es presuponer” (HEGEL, 1968, p. 351) [Tradução minha].

determiná-lo negativamente, o que por fim significa pressupô-lo como um não-imediato que é, porém, uma imediatidade ela mesma e que será novamente negada pela reflexão e posto como pressuposto – uma contradição efetiva. É desta maneira que a reflexão consegue continuar a se possibilitar ser um “[...] automovimento, ou melhor, movimento que procede de si mesmo, posto que a reflexão que *põe* é reflexão que *pressupõe*, porém enquanto reflexão que *pressupõe*, é absolutamente reflexão que *põe*” (HEGEL, 1968, p. 352).⁵²

Voltemos agora à interioridade e à exterioridade;

O interior é o fundamento, tal como ele é, enquanto pura forma de um lado do fenômeno e da relação – a forma vazia da reflexão-sobre-si. A ela se contrapõe a existência, como o exterior, igualmente é a forma do outro lado da relação, com a determinação vazia da reflexão-sobre-Outro (HEGEL, 2012, §138),

isto é, o interior é, mais uma vez, como o ser-em-si, como a base do que irá se desdobrar, é a semente da árvore, e unilateralmente se encontra oposta à existência como exterioridade plena, a multiplicidade acidental do mundo que se relacionam entre si sem um fundamento para si mesmo; ambos são vazios e vão se tomados nessa independência. Mas ambos são idênticos enquanto uma forma vazia de conteúdo: “[...] são essencialmente idênticos, como momentos de uma forma” (HEGEL, 2012, §139), de maneira que adquirem um conteúdo na unidade que lhes é inerente – e aqui fazemos notar novamente como é um movimento para consigo e não um transpassar de uma dualidade entre si –: o interior é o fundamento da aparência, que é na existência, ou é seu em-si, ao passo que o exterior é a efetivação daquele fundamento que, sem este movimento de exteriorização, seria uma pura abstração em-si mesma, e portanto um nada. É, nesta unidade entre interior e exterior, entendida como posta numa relação que é também pressuposta no sentido de negá-la no ato de se pôr, que podemos compreender como pode o ser-em-si ter a necessidade, o dever de ser não apenas um ensimesmamento, mas também de ser nele, como existente e ser-aí.

1. 5 Finitude e Infinitude

Um ser limitado é invariavelmente um ser finito. Já dizíamos antes, no nascer de um ser determinado que desenvolver-se-á ulteriormente e será compreendido como um

⁵² “[...] automovimiento, es decir, movimiento que procede de sí mismo, puesto que la reflexión que *pone* es reflexión que *presupone*, pero en quanto reflexión que *presupone*, es absolutamente reflexión que *pone*” (HEGEL, 1968, p. 352) [Tradução minha].

ser constituído de qualidades existentes nele e outras em-si, isto é, como seu propósito ainda não realizado, está ao mesmo tempo o seu contrário, seu perecimento, e desta maneira, ao mesmo tempo em que se constitui como um dever-ser, ou seja, como aquilo que ele não é, até um momento onde se limita, onde não é seu outro, se nega a si mesmo, e eles, estes seres determinados, “Existem (são), porém a verdade deste existir (ser) é seu *fim*. O finito não somente se transforma, como algo em geral, senão que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115)⁵³; contudo, tal negatividade a si consigo mesmo tampouco equivale-se ao Nada abstrato, pois o ser finito é um existente, que deixará de sê-lo; o Nada nunca foi. Mas também, por ser a negatividade extrema do ser determinado, diferentemente do limite, que se deixa relacionar-se com seu oposto, isto é, com seu além – como dissemos, um ser no seu limite, ao mesmo tempo em que se realiza como o que é, também se sente inquieto por reconhecê-lo como um autolimitado que pode ser transposto –, esta finitude “Se encontrar portanto como inseparável de seu nada, e por esta via toda conciliação com seu outro, isto é, com o afirmativo, se vê impedida” (HEGEL, 1968, p. 116)⁵⁴, e portanto a própria finitude não realiza o transpasso ao seu outro, ao infinito; em o não fazendo, é ele próprio imutável, ou em outras palavras, é o eterno. Mas assim, mais uma vez, se assemelha ao Nada abstrato e puro, o qual porém já fora nele suprasumido, e é uma contradição que deve resolver-se sem recair numa abstração plena; esta contradição, nomeadamente, é a do eterno perecimento da finitude, e começa a ser resolvida através daquela inquietude que impele o ser, ou ainda o pensar, adiante da sua própria limitação.

Se está, porém, adiante, então não é ainda, é como o propósito do ser determinado, isto é, é o dever ser do finito, ou tem para com ele uma relação negativa, e possui ele mesmo um limite – neste caso, por exemplo, o de ainda não ser –: “[...] o dever ser é o ser que está mais além do limite; o término se encontra eliminado nele, [...] [porém] no dever ser está do mesmo modo o limite como limite” (HEGEL, 1968, p. 119)⁵⁵. Se podemos tentar tornar a coisa mais clara, podemos falar em dois limites: um primeiro, que é a fonte da inquietude do ser consigo e o remete a um dever ser além desse primeiro limite que, porém, ao ser transposto como um ser finito, se coloca um novo limite, num segundo momento: “Trata-se apenas de um avançar constante, onde um limite é posto e

⁵³“*Existen (son)*, pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*” (HEGEL, 1968, p. 115) [Tradução minha].

⁵⁴“Se halla por lo tanto puesto como inseparable de su nada, y por esta vía toda conciliación con su otro, esto es, con lo afirmativo, se ve impedida” (HEGEL, 1968, p. 116) [Tradução minha].

⁵⁵“[...] el deber ser es el ser que está más allá del límite; el término se halla eliminado en él, [...] [porém] en el deber ser está del mismo modo el límite como límite” (HEGEL, 1968, p. 119) [Tradução minha].

ultrapassado sucessivamente, sem o alento de um fim alcançável” (BARBIERI, 2012, p. 60), e este movimento é o infinito, o contrário e oposto do finito, entendido como um progresso, e desta maneira o infinito é um existente.

Mas a conquista do infinito para existir, através do finito, assim compreendida de maneira imediata torna-o um oposto ao finito, e como tal uma outra unilateralidade diante dela, e

O finito, segundo esta determinação, está em oposição ao infinito como *existência real*; assim estão eles em uma *relação* qualitativa como *permanecendo* um fora do outro. [...] Contra o finito [...] o infinito é o vazio indeterminado, o mais além do finito, que não tem seu ser-em-si em uma existência que seja uma existência determinada (HEGEL, 1968, p. 123)⁵⁶;

o infinito assim compreendido é o dever ser do finito, ou seja, é ele mesmo um finito, mas mais ainda, é um finito como vazio de determinações que deve ser preenchido, pois é apenas o além das limitações do finito que, transpondo-as ao negá-las, se põe novamente como algo em-si em relação a outro que está para além de si: “O processo de seu transpassar tem a seguinte forma detalhada: Mais além do finito se transpassa ao infinito. Este transpassar aparece como uma operação extrínseca. Neste vazio que está além do finito o que nasce? Que é o positivo ali?” (HEGEL, 1968, p. 125)⁵⁷. Desta maneira, é um infinito finito, e aquela primeira determinação do finito em oposição ao infinito, isto é, de ser a existência perante a esta vacuidade, se mantém. Mas vimos também a contradição da finitude como existente, isto é, de ser ao mesmo tempo um perecimento e um eterno perecer, que lhe põe em relação a uma infinitude que, surgindo momentaneamente como um além, um dever ser, é um infinito finito; “Deste modo [finito e infinito] são *inseparáveis*, enquanto cada um é ele mesmo e por sua própria destinação significa o pôr a seu outro” (HEGEL, 1968, p. 125)⁵⁸.

Porém, ainda que problemático, o progresso infinito ou má infinitude contém a verdade dessa relação, mas ainda em-si, isto é, em germe, não realizada. Esse progresso

⁵⁶“Lo finito, según esta determinación, está en oposición al infinito como *existencia real*; así están ellos en una *relación* cualitativa como *permaneciendo* el uno fuera del otro. [...] Contra lo finito [...] el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una existencia que sea una existencia determinada” (HEGEL, 1968, p. 123) [Tradução minha].

⁵⁷“El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: más allá de lo finito se traspassa en el infinito. Este traspasar aparece como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿qué es lo positivo allí?” (HEGEL, 1968, p. 125) [Tradução minha].

⁵⁸“De este modo [finito e infinito] son *inseparables*, en cuanto cada uno en él mismo y por su propia destinação significa el poner a su otro” (HEGEL, 1968, p. 125) [Tradução minha].

é representando como um transpassar de um em outro, mas de maneira tal que um se determine pelo outro, que constitui seu caráter de serem inseparáveis; ora, o que é o finito nesta relação? Aquilo que está aquém ao infinito, e este, por sua vez, é o que está além dele. Desta maneira, ao mesmo tempo em que os representa como cisão, coloca em cada um a determinação, de maneira imanente, do seu outro: “O infinito e o finito, segundo a *relação* recíproca entre ambos [...] contêm deste modo seu outro em sua própria determinação, assim como cada um tomado *por si*, considerado *em si* mesmo, tem a seu outro situado como seu próprio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128)⁵⁹. Contudo, apesar de conter cada um a referência ao seu outro em si mesmo, de maneira que seja também a negação de si – um finito que, através da determinação de um além de si, realiza sempre esse transpassar, é um infinito, e um infinito, considerado apenas como esse dever ser, torna-se um finito, um limitado –, não se eliminam reciprocamente, mas mantêm-se na sua diferença e é cada um o retorno a si pela negação do seu outro de si que lhe é contido, de maneira que não se possa, como em nenhum momento até aqui, colocar primazia de um momento sobre o outro: “[...] os momentos do finito, do natural e do humano são cuidadosamente apresentados para que se perceba aí o desenrolar do ser ciente de si. Os momentos do finito, do natural e do humano são momentos do infinito e não somente momentos para o infinito” (NOVELLI, 2016, p. 140) e igualmente o infinito “[...] é um ser, porém não carente de determinação, abstrato, porque se encontra posto como negando a negação. [...] Existe e existe aqui, presente, atual” (HEGEL, 1968, p. 131)⁶⁰, ou seja, se realiza também na finitude, como momento seu, não um momento para converter-se nele, mas para ser o real, e aliás a verdadeira realidade nesta unidade recíproca entre o finito e limitado e infinito e ilimitado; desta maneira, realiza-se aí uma relação de totalidade,

[...] um todo cujas partes estão intrinsecamente relacionadas umas com as outras, isto é, em que cada uma delas só pode ser entendidas por meio de suas relações com as outras. [...] Por conseguinte, a concepção hegeliana de contradição do finito – vimos que ela vai além do que seu argumento poderia sustentar – já está tendo importantes consequências (TAYLOR, 2014, p. 272);

esta totalidade que surge da infinitude que é sua relação intrínseca da finitude é um passo além daquela autocontradição do ser-determinado, que é o ser limitado e finito, cuja

⁵⁹“El infinito y lo finito, según la *relación* recíproca entre ambos [...] contienen de este modo su otro en su propia determinación, así como cada uno tomado *por sí*, considerado *en sí* mismo, tiene a su otro situado en él como su propio momento” (HEGEL, 1968, p. 127-128) [Tradução minha].

⁶⁰“[...] es un ser, pero no carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como negando la negación. [...] *Existe y existe aquí*, presente, actual” (HEGEL, 1968, p. 131) [Tradução minha].

problemática expomos acima e, portanto, não é algo pontual e pouco relevante, mas que tem consequência direta neste importante conceito de Hegel da infinitude; cabe, porém, um passo mais no desdobramento hegeliano para nos debruçarmos sobre estes problemas.

Podemos dizer portanto que o ser limitado, ou o que é em-si, é uma finitude que contém nela mesma sua referência a seu contrário, a infinitude, a qual, igualmente, contém nela sua referência ao finito e, portanto, ambos são recíprocos e dependem um do outro para serem o que são, ao mesmo tempo em que são independentes pois cada um possui também a si mesmo como determinado e determinação. O infinito que se refere a si e contém o finito como momento seu é o ser-para-si: é aquele que “[...] saiu mais além do limite, mais além do seu próprio ser outro, de modo que, enquanto é esta negação, é o retorno infinito em si” (HEGEL, 1968, p. 140)⁶¹; desta maneira, mais do que o progresso infinito ao outro como dever-ser, é sua negação, mas como este mesmo é uma negação ao ser-em-si, pois é apenas aquilo que ele não é, ou é seu dever-ser, esta negação opera-se sobre outra, é negação da negação e é ela mesma uma afirmação, daquilo que é já em si, como “[...] qualidade consumada” (HEGEL, 2012, § 96), isto é, realizada. Hegel usará dois exemplos que de certa maneira se encontram para identificar esse ser-para-si: é a autoconsciência como retorno a si da consciência que tem do outro com o qual se relaciona (HEGEL, 1968) e/ou o Eu, como expressão infinita da negação da negatividade do não-Eu (HEGEL, 2012). O importante aqui é notar como significa um retorno a si, e que de certa maneira o faz um imediato, mas que não recai, nem mesmo como possibilidade, na indeterminação, como acontece no retorno do algo a si frente a seu limite, pois aqui ainda opera uma negação simples, enquanto no retorno a si do que já é para-si, do que já está como realizado enquanto o que é de fato, é uma negação desta negação simples mesma, ou melhor, negação de um algo ensimesmado frente a um dever ser que, como dever ser, nunca é alcançado, ainda que seja sua destinação; e só o é quando compreendido não como um além do limite, mas como um limite e um outro imanente a ele, que o realiza nele mesmo.

1. 6 Do problema neste desdobramento lógico-ontológico

Se realizarmos uma recapitulação ao melhor estilo hegeliano, poderíamos dizer que começamos, nesta investigação das regras e leis do pensar que parecem se identificar

⁶¹ “[...] se ha salido más allá del límite, más allá de su propio ser otro, de modo que, en cuanto es esta negación, es el retorno infinito en sí” (HEGEL, 1968, p. 140) [Tradução minha].

com as regras e leis da própria realidade, na suprassunção da cisão sujeito-objeto operada na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e pressuposta aqui, de um começo, como todos, imediato, e o mais imediato é o Ser, que nesta sua imediatez e indeterminação mesma é indiferente consigo e com o seu contrário, o Nada, e só recupera seu próprio sentido nesta relação, que se configura como um Devir que perpassa de um para outro, como nascer e perecer. O que nasce é o ser determinado ou ser-aí, como determinado pelo que é, por sua qualidade, que ao mesmo tempo o limita e, nessa positividade e negatividade existente como reconhecida é um algo frente a outro e, de frente a este outro, retorna a si como um ser-em-si que pode ser identificado com o Ser puro do início, não fosse por ser seu resultado e por conter ele mesmo, de maneira imanente, seu dever ser ou destinação que, por isso, lhe é negativo, frente a uma existência aparentemente contingente, mas real e efetiva, não apenas como dever ser, que é sua constituição, contendo assim na sua imanência sua referência ao outro, pelo qual reconhece-o como um limite posto por ele mesmo, ou um autolimito, no qual está inquieto por ser nele e por poder ser além dele. Assim se configura apenas como uma inquieta finitude que, relacionando-se com o que está além de si mesmo (pois reconhece seu próprio limite como não-limite), o onfinito, busca-o, mas como dever ser, um além, e assim apenas o torna outro finito, ao passo que, quando reconhece conter já em si a referência e a determinação desse infinito, e não apenas num além de si, realiza-o nele mesmo e é um Infinito que contém o finito como momento.

Contudo, não nos parece que esse desdobramento acontece sem ocorrer em maiores problemas, apesar de concordarmos com boa parte, se não toda ela, da contra argumentação de Hegel a quem se opõe à visão dialética lógico-ontológica. De início, podemos colocar o problema de uma Filosofia que se quer sem pressupostos, como dito no §1 da *Enciclopédia* (1817) começar pressupondo todo o desenrolar da investigação da *Fenomenologia* ou da história da consciência no seu reconhecimento de si, e não concordamos aqui com Christian Iber (2017)⁶², que afirma ser esse um pressuposto genético e não lógico-validativo; como dissemos, a Ciência da Lógica é a ciência das regras do pensar, mas que se identifica com as regras das coisas e da própria existência, o que só é possível se aceitarmos e entendermos a suprassunção da cisão sujeito-objeto, realizada na *Fenomenologia* como momento da autoconsciência, por se ver no objeto e

⁶²Na mesma palestra em que profere isto, Christian Iber (2017) afirmou ainda outro pressuposto da filosofia hegeliana, que não será tratado aqui: o idealismo, isto é, a conformação da realidade segundo o pensar.

vê-lo nela, e então, se é genético no sentido de ser de onde se parte para começar, é uma gênese que valida esse desenvolvimento ulterior que parte dela.

Ainda outro problema que encontramos é no momento da destinação e da constituição do ser-determinado ou ser-aí, no qual o primeiro se configura como sua afirmação mas apenas como dever-ser, e portanto como outro, e a constituição como um ser-para-outro negativo que, porém, já é como real e existente, o que ocasionaria um retorno a si, ao seu interior, o que levaria o próprio outro ao seio do algo e do em-si, de maneira que a partir de então pode se referir a este outro como imanente; contudo na medida em que sua constituição se lhe apresenta como ser-para-outro, e o outro é a inquietude que impossibilita um retorno a si, como pode fazê-lo através da constituição, que é um outro do ser-em-si? Enxergamos aqui um ponto de convergência com Charles Taylor (2014) quando afirma que Hegel “força” sua própria conceitualização, isto é, vai além dela mesma, num ser-determinado que, por ser contrastivo a outros, traria esta negatividade contrastante com os outros para dentro de si na sua autoafirmação, quando, na verdade, reitera a exclusão do que constitui a alteridade do outro.

Por fim, podemos pensar ainda outro problema, de certa maneira decorrente do anterior: vimos como o desenvolvimento do algo que retorna a si e se reconhece como ser-em-si se desdobra, inicialmente numa relação com seu outro, que se constituirá como finito novamente em relação oposta a um outro, como infinito, e então reconhecer-se-á como momentos imanentes um do outro; Hegel assim resume bem esse desdobrar-se: “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como verdade em lugar da flor” (HEGEL, 2001, §2), num movimento de autonegação até atingir a negação da negação, isto é, uma afirmação que não pode recair na abstração do início imediato, que é o ser-para-si. Mas aquela imanência do outro no algo estabelecida anteriormente possibilita que a seguinte afirmação seja feita: o ser-em-si “Estabelece para si um objectivo, tem uma restrição, um termo, mas um termo antes determinado, não casual [...]. Por conseguinte, o germe tem como fim produzir-se a si mesmo, retornar novamente a si” (HEGEL, 2006, p.89), de maneira que se dá sua própria destinação, se constitui, se limita, se produz e retorna a si mesmo apenas por suas forças, pois o outro, a força que opera esta negação de um momento incompleto, lhe está imanente desde sua constituição. Mas vimos também que esta imanência é um pressuposto para que se torne um posto: deve, num certo momento, o outro ser capaz e

um retorno a si, o que anteriormente fora negado por Hegel, para que nesse retorno a si possibilite a referência em-si mesmo ao outro. Esse outro parece-nos, em certo momento do desdobramento, menos necessário do que se pontua; de certo que o ser-em-si “é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém certamente em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade” (HEGEL, 2006, p.84), isto é, que nele já contenha todas as determinações ulteriores a efetivarem-se na sua realidade, mas apenas como um simples e de certa maneira imediato, como, no próprio exemplo de Hegel, a semente de uma flor já contém nela o seu todo, como não desenvolvido. Mas poderia a semente desenvolver-se sem o solo, isto é, seu outro? E mais ainda: seria ela capaz de colocar-se, já no seu em-si, sua destinação, isto é, aquilo para o qual deve rumar, segundo seu conceito, se ainda não é, e se este é um momento posterior do próprio desenvolvimento lógico-ontológico proposto na filosofia hegeliana?

Se se coloca o seu próprio desenvolvimento no todo, então este, porquanto não se torna para-si (que é o fim deste progresso) não lhe é um dever ser, ou então deveríamos afirmar que há um conhecimento que antecede (e, portanto, pressupõe, que daria no mesmo em afirma-lo como um dever ser) a realização da própria coisa, diferente do que objetiva mostrar Alfredo de Moraes (2013), por exemplo, ao relacionar a Filosofia hegeliana à cartesiana no sentido de nem a existência preexistir ao saber dela e de si, nem este saber preexistir à efetividade. Para além disso, poderíamos dizer, desta maneira, que a diferença nunca encontrará vazão à realidade, pois é sempre posto o verdadeiro que está contido no germe deste mesmo verdadeiro; mas assim, recairíamos na crítica feita à Parmênides de ser esse não um começo para a investigação do pensamento, mas um fim, pois não possibilita o novo, e o próprio Hegel alude a isso ao falar da possibilidade ou não de um começo na Filosofia:

A filosofia revela-se [...] como um círculo que a si regressa, que não tem começo algum no sentido das outras ciências, de modo que o começo tem só uma relação ao sujeito, como aquele que quer decidir-se filosofar, e não à ciência enquanto tal (HEGEL, 1969, §17)

O começo possui um desdobramento, tal como vimos aqui, que parte de um começo imediato e por isso não é condizente com seu próprio desenrolar verdadeiro; mas da maneira com que está formulada neste §17, como uma das possibilidades para se entender as problemáticas levantadas aqui, coloca a Filosofia, a própria investigação deste desdobrar-se

lógico-ontológico todo, num patamar diferente, e efetivamente mais elevado, do sujeito subjetivo que busca trilhar o caminho filosófico.

Resumindo então: Hegel parece pressupor a imanência do outro ao si, propondo um caminho de internalização, se assim podemos dizer, da negatividade posta nesta oposição, que é porém insuficientemente exposto, de maneira a desenvolver, pelo menos o início (mas assim não nos parece quando esse início é a determinação de como as coisas se darão num desenvolvimento que não é apenas lógico-formal mas ontológico, identificado numa realidade que não lhe é desconexa), num automovimento que não vai ao seu próprio exterior; caberia então questionar o que pode diferenciá-lo tão fortemente assim das várias críticas que faz à filósofos que, segundo ele, impossibilitam o desenvolvimento da novidade se, neste automovimento autossuficiente do em-si ao para-si, não há efetiva abertura para a diferença e, portanto, para o novo.

Capítulo 2

Da liberdade do ser em se desdobrar sobre si mesmo

Até aqui nossa análise pôde seguir uma estrutura metodológica de análise; nos debruçamos nos escritos de Hegel sobre os movimentos e determinações ulteriores do Ser na sua *Ciência da Lógica*, o que não nos parece mais possível de ser mantido tão fortemente. Não se trata de uma escolha arbitrária, mas uma necessidade que a pesquisa torna evidente: encontramos um problema naquele desenrolar, e devemos agora investigá-lo; levantamos algumas possibilidades de horizonte no capítulo anterior, e aqui nos deteremos em desenvolvê-las de maneira mais aprofundada.

No começo, e nisso não vamos muito longe do que já foi dito por Hegel, sempre pode parecer abstrato o porquê de escolher tal ou qual ponto para se principiar, mas esperamos que ao final ela se mostre adequada aos nossos objetivos. Desta maneira, começaremos questionando-nos se o desenvolvimento que, antes, nos parece ser injustificado no seio do próprio Ser, tendo em vista que é ele quem se coloca a meta, e a meta é ele mesmo, onde não parece haver espaço para a diferença e, portanto, não poderia estar em oposição a um outro frente ao qual se reconhece e se desenvolve, é fruto da liberdade desse Ser que se quer, livremente, como esse desdobramento que lhe segue na obra hegeliana. Pode parecer estranho dizermos isso, pois estamos acostumados a pensar a liberdade numa questão político-social: A Revolução Francesa lutava por atingi-la, ou assim defendia suas ações; não titubearemos em dizer que a pena de um criminoso é a perda de sua liberdade; outros tantos que devemos lutar ao máximo para garantir a liberdade de expressão das opiniões, ainda que controversas. O próprio Hegel não é alheio a isso, e toda sua *Filosofia do Direito* é para tratar da liberdade enquanto tema transversal de toda a sociabilidade humana. Nossa escolha de horizonte de pesquisa pode, então, parecer infundado.

Mas é no seio da filosofia hegeliana realmente apenas uma aparência, no sentido clássico daquilo que não possui verdade em si. Marcos Müller afirmará que “[...] a liberdade, em Hegel, é um ‘meta-tema’, co-extensivo ao sistema, à Lógica e à Filosofia Real, e à própria determinação e justificação do conceito hegeliano de Filosofia” (1993, p. 79), e portanto não deveremos encarar com estranheza debatermos a questão da liberdade como central em nossa investigação, mesmo no âmbito lógico-ontológico conforme já dissemos anteriormente. Podemos afirmar, novamente com Marcos Müller

(1993), que é na própria *Ciência da Lógica* que o coração do conceito de liberdade é pensado na filosofia hegeliana, tendo seu surgimento na passagem da *Doutrina da Essência* à *Doutrina do Conceito*, respectivamente segunda e terceira parte do livro. Portanto, é neste ponto que encontraremos o fio da meada para levantar possibilidades à nossa questão anteriormente pontuada.

2. 1 Do Ser à Essência

Falamos, no ponto *I.4*, de algumas questões referentes à *Doutrina da Essência* importantes para aquele momento, isto é, da ulterior determinação do ser-aí finito em relação ao seu outro para o qual ele é ambos ao mesmo tempo: ser-em-si, como retorno a seu interior, e ser-para-outro, como sendo nele, efetivamente, o que ele é apenas naquele em-si notadamente semelhante à abstração do ser puro se aí mantido. Agora, tentaremos mostrar partes desta importante parte da obra hegeliana, que porém, tratadas com um fim específico, não se detém de maneira aprofundada nelas, para introduzir aquele momento da sua passagem ao momento seguinte, de maneira a entender, por exemplo, o difícil automovimento de negação presente desde o início e que é o motor de toda a Essência.

A Essência é o campo onde “as determinações são [...] somente relativas” (HEGEL, 2012, §112); contudo, tratávamos do campo das indeterminações na *Doutrina do Ser*, que como indeterminações imediatas que são, realizam entre si não uma relação mas um transpasso, e precisamos entender como se faz essa passagem à *Doutrina da Essência*. Nosso último objeto foi o ser-para-si entendido como a realização da infinitude do ser, isto é, o momento em que a finitude está nele como suprassumida, colocando-se para além dos limites reconhecendo-os como limites auto-impostos ao mesmo tempo em que é apenas colocando-se como efetivo e real que é um infinito verdadeiro e não apenas uma progressão ao infinito; é, portanto, uma unidade, um uno: “O uno é a simples referência do ser-para-si mesmo, na qual seus momentos recaem dentro de si e portanto ele tem a forma da imediatidade e seus momentos, portanto, se tornam agora *existentes*” (HEGEL, 1968, p. 145)⁶³. Como seus momentos não estão simplesmente deixados de lado, mas conservados, possui ainda uma negatividade consigo, na qual é a “[...] diferenciação do Uno consigo mesmo, a repulsão do Uno; isto é, pôr de *muitos Uno*” (HEGEL, 2012, §97), surgindo assim a quantidade; mas se ela surge como posto pelo uno,

⁶³“Lo uno es la simple referencia del ser-para-sí mismo, en la cual sus momentos han recaído dentro de sí y por lo tanto él tiene la forma de la inmediatez y sus momentos, por ende, se vuelven ahora *existentes*” (HEGEL, 1968, p. 145) [Tradução minha].

então os muitos, o quantitativo, tem entre eles uma unidade qualitativa: “[...] na quantidade, a unidade (o uno) que se distingue de outras unidades (a diversidade) é também tão similar a elas (os diversos muitos) que a elas se une e incorpora” (MORAES, 2003, p. 114), de maneira que, como já demos o exemplo no capítulo 1, a diferenciação que aí é posta pela negatividade é, ela mesma, negativa, ou então é exterior.

Mas a diferença que sem dúvida surge aí exteriormente na multiplicidade dos unos pode, sim, ser qualitativa. Pensemos num acidente de trabalho onde acaba-se por perder um membro do corpo: com toda certeza, não é a mesma coisa um destro perder o braço esquerdo e um canhoto perder o mesmo braço; ainda com muitas dificuldades, o primeiro pelo menos não terá de reaprender o manuseio de objetos com certa destreza, enquanto o canhoto terá de fazê-lo depois de passar toda uma vida desenvolvendo uma outra habilidade, agora impossível de ser atingida. Somos seres finitos, e nossa exterioridade, nossas determinações quantitativas acabarão por determinar também o nosso qualitativo: um negro não possui o mesmo pensamento da polícia que um branco teria, pelo menos no Brasil e em demais países com histórico de mão-de-obra escravizada negra, tendo em vista o racismo institucional nestes países; temos

[...] na quantidade algo de variável que, apesar de sua variação, permaneça o mesmo. O conceito da quantidade mostra-se, por isso, como contendo em si uma contradição; e é essa contradição que constitui a dialética da quantidade. Ora, o resultado dessa dialética não é o simples retorno à qualidade [...] mas é a unidade e a verdade desses dois, a quantidade qualitativa, ou a medida (HEGEL, 2012, §106),

de maneira que, em retornando ao mesmo, ao uno que propiciou a quantidade, retornará transformando-o naquilo mesmo que ele é, não sendo, portanto, um estático, quase como o ser puro, em oposição a um mundo de transformações fugazes.

Desta maneira

A medida é [...] a norma ou a proporção que determina a *relação* concreta entre o quantitativo e o qualitativo. Sabemos que, tomada abstratamente, uma grandeza pode aumentar ou diminuir de modo indefinido, mas, na realidade efetiva, obedece, necessariamente, a uma certa medida, sem a qual deixar de ser o que é [grifo nosso] (MORAES, 2003, p. 115);

falamos anteriormente que a Essência é o domínio da relação dos diversos entre si de maneira que se conservam no seu outro e, portanto, toma-os como imanentes, diferente do âmbito do Ser onde transpassam entre si como exteriores: “Quando (na esfera do ser) o Algo se torna Outro, com isso o Algo desvanece. Não é assim na essência; aqui não

temos nenhum outro de verdade, mas só uma diversidade, [uma] relação do uno ao *seu* Outro” (HEGEL, 2012, §111). É desta forma que podemos afirmar ser qualquer movimento no âmbito da essência um automovimento, pois aqui um outro já se mostra como imanente ao “primeiro” posto desta relação, que é porém pressuposto como primeiro, de maneira que só se pode utilizar tal determinação temporal na relação com fins propedêuticos; a determinação é recíproca na relação essencial.

2. 2 O automovimento da Essência é o coração do desenvolvimento lógico

Tendo, agora, perpassado sucintamente como se acontece o desdobramento da qualidade à quantidade, à medida e à essência, também se faz necessária uma preparação do terreno até chegarmos à gênese lógico-ontológica da liberdade, tendo em vista ser sua compreensão fruto de todo o (auto) movimento da *Doutrina da Essência*. Mas, antes, fazemos notar a asseveração de Alfredo de Moraes sobre a distinção hegeliana deste conceito:

[...] diferentemente do sentido em que se apreendeu a essência, na compreensão da consciência comum, ou seja, como algo cristalizado em que se encontra a substância da coisa [...], para Hegel a essência se apresenta como o resultado das determinações imediatas transitórias ou em trânsito (2003, p. 115).

Porém, vimos que esse trânsito não é o mesmo do desvanecimento de um no outro do ser, e para compreendê-lo Hegel lança mão da reflexão como conceito e categoria: “Em Hegel, a reflexão é mais que a capacidade intelectual de refletir gerando um conhecimento capaz de penetrar na profundidade das coisas, pois envolve, para além disso, um aparecer para si em si mesmo que produz um conhecimento relacional” (MORAES, 2003, p. 118). Podemos entender melhor essa reflexão se pensarmos como, diante de um espelho, estabelecemos uma relação conosco que é, por um lado, exterior, no sentido de que nos vemos em um outro que não nós mesmos, mas que nele vemos tão somente a nós, e mais ainda, nos possibilita enxergar inclusive áreas que, de maneira imediata, não conseguimos ver, como nosso próprio rosto.

Na reflexão do nosso corpo no espelho, temos pura e simplesmente nós mesmos, nosso ser: “Na essência, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão-sobre-si; que entrou aqui no lugar da imediatez do ser” (HEGEL, 2012, §113), mas, porém, como suprassunção do ser puro e não como o imediato que ele é; não à toa atinge tal identidade, tal “lugar” através de uma relação que é relação consigo, que não deixa de ser mediação; contudo, em se colocando nesse primeiro momento do ser, é no fundo uma

negatividade, não como nada puro, senão como negação da imediatidade que o constitui como existente para pôr-se como mediação consigo. Não é tampouco a identidade abstrata e tautológica do $A=A$, “[...] mas da identidade que tem no seu outro um outro de si mesmo, ou melhor, que tem nesse outro sua negação e, enquanto esse outro é assim, sua negação é sua determinação, portanto, não lhe é exterior” (MORAES, 2003, p. 120); no espelho, ainda que vejamos nosso corpo, o vemos como um diferente: se levantamos o braço esquerdo, no nosso reflexo parece ser o braço direito e, em qualquer movimento, ele nos refletirá esse movimento como um contrário que é, porém, ele mesmo. Claro que o exemplo possui limitações, como por exemplo o fato do reflexo ser apenas uma imagem, provavelmente longíssimo do que Hegel entenderia como efetividade essencial; mas é só um exemplo, com o fim de ilustrar a compreensão da reflexão para além de uma faculdade intelectual e humana.

Nesta contradição entre uma identidade que se reconhece como tal na sua diferença, podemos colocar uma relação essencial, na medida em que “Sendo cada um para si, enquanto *não é o Outro, aparece* cada um no Outro, e só é na medida que o Outro é” (HEGEL, 2012, §119), e nos parece ser aqui que reside a relação entre o lógico e o ontológico, entre o pensar e o efetivo: um é no outro e na medida que o outro é, que, portanto, também só é na medida em que é no um e este um é nele mesmo. Porém, manter-nos aí poderia causar uma confusão: afinal, se só reconhecemos algumas feições através do espelho, como diferenciar qual é o movimento “positivo”, isto é, o da identidade consigo, e qual é o movimento contrário, “negativo” a este primeiro positivo (que é, lembremos, ele mesmo um negativo à imediatidade de ser o que se é)?

Contudo, ambos se referem ao seu outro como a si, de maneira imanente, de forma que se colocam como contradição mas também como a própria suprassunção dela, no sentido de ser si mesmo no seu outro mas como um aprofundamento de si, uma reflexão sobre si mesmo; este movimento adentro de si através da relação entre identidade e diferença é o “[...] ser-dentro-de-si da essência, assim determinado, [e] é o *fundamento*” [grifo nosso](HEGEL, 2012, §120), o qual portanto se apresenta como o retorno a si, tal qual o em-si do algo na esfera do ser, mas como unidade de duas contradições; em se mantendo em-si, é uma abstração sem conteúdo: “A essência ao determinar-se como fundamento, se determina como o não-determinado, e somente a superação deste seu ser-

determinado constitui seu determinar” (HEGEL, 1968, p. 391)⁶⁴; esta suprassunção de sua negatividade, isto é, de ser determinado como um não-determinado é, novamente, um movimento imanente ao próprio fundamento como aquela unidade entre identidade e diferença, e desta maneira, tendo a necessidade de se suprassumir, “[...] o fundamento só é enquanto é fundamento de algo. Com efeito, o ser que assim se fundamenta na essência é a existência” (MORAES, 2003, p. 124), de maneira, porém, que há aí uma relação recíproca entre o fundamento e o fundado, entre a sua reflexão em direção a seu interior que é ela mesma uma exteriorização dessa reflexão e, portanto, lhe é idêntico ao mesmo momento em que é diferente, mas como uma unidade existente. Podemos ver aqui, e a partir deste momento onde está “fundada” a existência, num movimento imanente da essência em reflexão consigo, a relação de interioridade e exterioridade vista na parte 1.4 deste trabalho, e que se faz notar neste momento do desdobramento.

Deste modo, o fundado deve vir à tona, isto é, deve aparecer, ser fenômeno; ele “[...] não nega e tampouco tem fora de si a sua essência, antes, ele é unidade manifesta da essência e da existência; por conseguinte, a verdade do fenômeno é aparecer, sua essência somente se realiza na sua manifestação, é o seu manifestar-se” (MORAES, 2003, p. 128), e aqui está mais uma crítica radical de Hegel à filosofia, isto é, a da oposição irreversível entre essência, entre o que a coisa é em-si, e o seu fenômeno, o seu aparecer como um existente dentre outros existentes que são igualmente reflexões de si no outro de maneira a existir como exteriorizando seu interior; o aparecer assim pensado é, melhor ainda, “[...] relação interna entre suas partes, relação entre interior e exterior, relação de oposição entre os diversos fenômenos em suas alteridades autônomas e dependentes simultaneamente” (MORAES, 2003, p. 130). Contudo, o existente como fenômeno destas relações imanentes se manifesta como a suprassunção de tais relações contraditórias, fazendo com que sua mediação consigo mesmo se apresente como suprassumida e, portanto, se manifesta também como um imediato (de onde se tira aquele caráter de ser um existente mediante outros existentes igualmente imediatos, sem uma unidade concreta): “Em efeito, a existência é a imediatidade que surgiu do superar a mediação que

⁶⁴ “La esencia, al determinarse como fundamento, se determina como lo no-determinado, y sólo la superación de este su ser-determinado constituye su determinar” (HEGEL, 1968, p. 391) [Tradução minha].

relacionava por meio do fundamento e da condição, e esta imediatidade, em seu surgir, supera justamente este surgir mesmo” (HEGEL, 1968, p. 423)⁶⁵.

Temos aí, portanto, a colocação e a resolução do problema: o aparecer da unidade entre identidade e diferença, entre interioridade e exterioridade, fundamento e fundado, surge como um suprassumir dessa mediação mas, como tal, surge como um imediato mediatizado e, portanto, suprassume a própria imediatização também, de forma imanente e como reflexão de si um no outro: nele, o mediado surge como imediato que, por sua vez, aparece como mediação consigo; sem esse suprassumir, a reflexão da essência se divide “[...] em *dois mundos, duas totalidades de conteúdo*, que estão determinadas uma como *refletida em si*, a outra como *refletida no outro*” (HEGEL, 1968, p. 467)⁶⁶. Mas já vimos que a compreensão da reflexão em direção a si mesmo, ao seu fundamento em si, da essência não permite tal divisão de conteúdo, pois a reflexão de si só se dá no outro que, por sua vez, só é quando imanente ao si que se reflete; nosso exemplo do reflexo do espelho ainda se mantém como uma boa figura para esclarecer esta relação consigo da essência: conhecemos a totalidade do nosso corpo pelo espelho, diferente da parcialidade quando olhamos para ele diretamente, inclusive vendo partes, como o rosto, as costas, etc., impossíveis devido à colocação de nossos olhos, mas a vemos como diferente, como contrária a nós mesmos que, porém, ainda que diferente, depende daquele “primeiro” para se mostrar como diferente.

É nesta unidade entre o que a essência é e como ela aparece que o que é pode ser conhecido, em outras palavras, é aqui que a relação entre o efetivo e o pensamento se dá concretamente, na medida em que faz da efetividade um todo inteligível e não, como pensara Kant, uma coisa para além daquilo que o nosso subjetivo coloca nela para compreendê-la: “Ele [Hegel] concebe a Atualidade, não como sem sentido ou ininteligível [...], mas ao contrário, tudo que é efetivo, deve em alguma medida ser racional, isto é, inteligível [grifo nosso]” (BLUNDEN, s/d, p. 57)⁶⁷. Blunden é aqui mais brando do que deveria talvez, pois nessa unidade entre o que é essência e seu manifestar-se através das

⁶⁵ “En efecto, la existencia es la inmediatez que ha surgido del superar la mediación que relacionaba por medio del fundamento y de la condición, y esta inmediatez, en su surgir, supera justamente este surgir mismo” (HEGEL, 1968, p. 423) [Tradução minha].

⁶⁶ “[...] en *dos mundos, dos totalidades del contenido*, que están determinadas una como *reflejada en sí*, la otra como *reflejada en otro*” (HEGEL, 1968, p. 467) [Tradução minha].

⁶⁷ “He [Hegel] conceives of Actuality, not as senseless and unintelligible [...], but on the contrary, *everything that is actual, must* in that measure be rational, that is to say, *intelligible* [grifo nosso]” (BLUNDEN, s/d, p. 57) [Tradução minha].

relações postas aí de fundamento e fundado, essência e fenômeno, etc., em que o efetivo é racional, pensável, não apenas em alguma medida, mas no seu todo, pois pensamos tais categorias no seu todo. Atingimos o ponto da reflexão sobre si da essência onde ela é efetividade⁶⁸, como racional, e são nas suas relações consigo mediatizadas pela razão, nomeadamente causa e efeito, contingência, possibilidade e necessidade e ação-recíproca (MORAES, 2003; BAVARESCO; IBER, 2016) que encontraremos a gênese lógica da liberdade (MÜLLER, 1993).

2.3 O efetivar-se da efetividade

A efetividade, como unidade da essência e da existência, é a realização de uma relação simétrica entre interior e exterior, e desta maneira deve ser no mundo, como um existente, aquilo que é na sua própria essência: “A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nele fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata [...]; seu ser-aí é a *manifestação de si mesmo*, não de um Outro” (HEGEL, 2012, §142). Por ser no mundo, não podemos compreendê-la, a efetividade, como cindida em relação ao pensamento; antes, se aqui se trata de desdobramento lógico do pensamento que superou a oposição de sujeito-objeto e é igualmente ontológico, é no mundo mesmo que o pensamento deve igualmente se dar. Esta manifestação do efetivo se dá segundo uma “[...] lógica de modalidades em que a efetividade se determina nas assim chamadas modalidades: *contingência, possibilidade e*

⁶⁸O que Hegel chama aqui de “Efetividade” não tem, talvez, um significado intuitivo. Na seção que leva o seu nome na tradução argentina da *Ciência da Lógica* (1968) que seguimos aqui, o termo aparece traduzido como “*La realidad*”, do alemão “*Wirklichkeit*” que possui, porém, outro termo com tradução parecida, como “*Realität*”, sendo que este “[...] significa *realidad* en sentido de lo contrario de la negación; [e] *Wirklichkeit* significa *realidad* en acto, efectiva o concreta” “[significa *realidade* em sentido de o contrário da negação; e *Wirklichkeit* significa *realidade* em ato, efetiva ou concreta”][tradução minha] (HEGEL, 1968, p. 467), de acordo com Augusta e Rodolfo Mondolfo, em nota de rodapé. Na tradução inglesa (2013), veremos “*Wirklichkeit*” traduzido por “*Actuality*” e “*Realität*” por “*Reality*”, sem notas explicativas sobre a ambiguidade dos termos; Andy Blunden (s/d) no seu “*Foreword*” igualmente se refere à “*Wirklichkeit*” por “*Actuality*”. Na “pequena lógica” da *Enciclopédia* (2012) vemos, respectivamente, “Efetividade” e “Realidade”, tal qual na tradução da *Ciência da Lógica* em português (2017). Inwood (1997) irá dizer que o “*Wirklichkeit*” tem uma compreensão possível como aquilo que produz o efeito e o efetivo como atividade – daí talvez a escolha pelo “*Actuality*” do inglês, atividade à qual os tradutores da versão espanhola também fazem notar –, e desta maneira se liga à realidade; porém, se diferencia na medida em que Hegel não reconhece algumas existências enquanto efetivas, como aquelas que não se produzem por si mesmas, como a racionalidade de um bebê humano, que ainda não é para ele mesmo. O “*Realität*”, por sua vez, possui, ainda de acordo com Inwood (parece-nos muito baseado no *adendo* ao §91 da *Enciclopédia*), dois significados: um de se ligar à determinação da coisa, no sentido de que ela é real quando se determina, e outro como avaliação de ter atingido tal determinação, como atingir a racionalidade no caso humano (contrastando com o bebê, por exemplo), e neste segundo quesito, se aproxima do “*Wirklichkeit*”. A ambiguidade de Hegel, mais uma vez, se mostra como deliberada; porém, seguiremos a distinção das traduções brasileiras aqui, pois parece representar melhor a ideia de algo que se produz no termo “Efetividade”, enquanto o “Realidade” se aproxima mais de uma apreensão sensível da coisa; além de que traduzir e nos remeter a ambos enquanto “realidade” pode acabar por confundir a leitura.

necessidade. As modalidades explicam a efetividade conforme sua determinação *formal, real e absoluta*” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 2).

Mas a efetividade, como exteriorização de si mesma, é, num primeiro momento, possível ou melhor, deve ser possível de se efetivar, mas aí tudo o que damos é uma identidade da efetividade consigo mesmo, que já é determinada como aquilo que se efetiva, tornando-se portanto uma asserção de certa maneira vazia: “A explicação de um efetivo, no qual é apresentado sua mera possibilidade lógica, contém o déficit que se contenta, por um lado, com isto que ela não é impossível, o que não exige nada ulterior do que mostrar que ele não se contradiz a si mesmo” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 3), e portanto recai na pura tautologia do $A=A$ que já se mostrou ineficaz para incorporar a efetividade como racional; como pura identidade consigo, e como mera possibilidade em fruto de ser o início da efetividade, é apenas formal: “[...] a efetividade é formal, porquanto como primeira efetividade, é efetividade somente *imediate não refletida*, e portanto, existe somente nesta determinação de forma” (HEGEL, p. 1968, p. 480)⁶⁹. Contudo, a efetividade pensada como mera possibilidade acaba por recair na sua própria contradição: “[...] *tudo é impossível*, pois em qualquer conteúdo, por ser um concreto a determinidade pode ser compreendida como oposição determinada, e portanto como contradição” (HEGEL, 2012, §143); ora, a efetividade, já dissemos, é a união simétrica da interioridade e da exterioridade e, portanto, deve estar no mundo, no qual é sempre posta como determinação, com qualidade e limite, e seu contrário e oposto está necessariamente e igualmente posto, e ela apenas como possibilidade tautológica é impossível, pois não consegue manter sua identidade abstrata consigo na própria efetividade.

Como pura possibilidade que é, porém, impossível, o efetivo é também o contingente: “Nesse valor de uma simples possibilidade, o efetivo é algo *contingente*; e, inversamente, a possibilidade é simples *contingência* mesma” (HEGEL, 2012, §144), no sentido daquilo que é carente de fundamento em si mesmo, ainda que, como efetividade, é existente e não abstrato. Porém, o contingente também é mera possibilidade, pois “[...] pode ser ou também não ser, que pode ser assim ou de outro modo” (HEGEL, 2012, §144); dissemos, no primeiro capítulo, que a racionalidade é a destinação do humano, aquilo para o qual ruma necessariamente e que o determina enquanto o que é, mas até lá

⁶⁹“La realidad es formal, por cuanto como primera realidad, es realidad sólo *inmediata, no reflejada*, y, por lo tanto, existe sólo en esta determinación de forma” (HEGEL, p. 1968, p. 480) [Tradução minha].

as possibilidades são incomensuráveis: podemos aprender também a tocar algum instrumento ou alguns, ou uns sim e outros não, a praticar algum esporte ao mesmo tempo em que podemos ser ruins em outros, etc., e tudo isso é uma possibilidade contingente, que pode acontecer, pode não acontecer, e colocá-las como possibilidades para um humano não lhe diz nada sobre o que ele é, sendo no fim algo meramente formal.

Contudo, a partir do momento em que está posto como efetivo contingente, que é um existente, torna-se um necessário; que eu tenha desenvolvido minha racionalidade desenhando, tocando violão ou correndo, é de fato uma contingência, mas quando afirmo minha história subjetiva de desenvolver-me retratando no papel o mundo sensível que se apresenta aos meus olhos, constituiu, por fim, uma necessidade para ser o que sou: “O efetivo contingente é, com efeito, ele mesmo necessário, contudo ele tem sua necessidade em um outro que é ele mesmo um efetivo contingente” (BAVARESCO, IBER, 2015, p. 5); essa relação com um outro contingente se dá pois, em sendo carente de fundamento, mas como um existente, requer tal fundamento em outro fora dele mesmo, numa outra efetividade: “[...] *é algo carente de fundamento*; porém tem do mesmo modo sua efetividade *por meio de um outro*, ou seja no seu fundamento” (HEGEL, 1968, p 483)⁷⁰, de onde conquista sua necessidade, isto é, a de buscar um fundamento em outro ao mesmo tempo em que outro buscará fundamento nessa contingência existente; naquele exemplo, ainda que o desenhar constitua a minha racionalidade, não o faz por inteiro nem é fundamentado por si como um caminho à razão, pelo simples fato de que nem todas e todos aprendem a desenhar, mas ainda assim efetivam a razão, tendo que se juntar com outras características ao mesmo tempo em que as fundamenta, como a destreza com a mão que se usa para desenhar (que fundamenta o desenho e pode por ele ser fundamentado igualmente).

O contingente, como existente (portanto também necessário), não pode mais ser considerado como formal, ao mesmo tempo em que se fundamenta como o que é numa relação a outros existentes: “A necessidade resultante da necessidade formal tem um conteúdo diverso e múltiplo, por isso é uma efetividade real com muitas propriedades” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 6), ou é “[...] o mundo existente” (HEGEL, 1968, p. 484)⁷¹, mas sem perder de vista o caráter de ser a unidade de interior e exterior, entre seu

⁷⁰ “[...] *es algo carente de fundamento*; pero tiene del mismo modo su realidad *por medio de un otro*, o sea en su fundamento” (HEGEL, 1968, p. 483) [Tradução minha].

⁷¹ “[...] *el mundo existente*” (HEGEL, 1968, p. 484) [Tradução minha].

em-si e sua reflexão que se manifesta, e é efetivamente esse manifestar-se que possibilita agora ser um múltiplo, isto é, um conteúdo em face à formalidade que o antecede. Como conteúdo do efetivo, ou o próprio efetivo, é “O que está em ato, [que] *pode atuar*; e uma coisa manifesta sua efetividade mediante *o que produz*” (HEGEL, 1968, p. 484)⁷², de maneira que está em relação consigo mesmo aí, ao mesmo tempo em que está com um outro, pois é real, isto é, em oposição a uma determinação que o nega.

De qualquer forma, sua relação consigo se mostra no seu retorno ao seu em-si como imediato, e novamente como possibilidade que nele não está eliminada, senão suprassumida; e, na verdade, suprassumida no seu caráter de formalidade, para agora apresentar-se como real, que é “[...] uma existência imediata que possui uma multiplicidade de circunstâncias que se relacionam com ela” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 6). Vimos, anteriormente, como o existente requer outros existentes para ser si mesmo, e é nisso que reside a sua possibilidade, isto é, de que sua possibilidade significa o todo das circunstâncias da sua existência, na qual ele mesmo como existente está inserido: “Quando estão presentes todas as condições, a Coisa deve tornar-se efetiva; e a Coisa é ela mesma uma das condições” (HEGEL, 2012, §147). É por esta ligação direta da possibilidade com a própria efetividade, tendo em vista que sua existência faz parte dela, que a relação agora, em termos de efetivo, se dá como uma “[...] *enérgia* (ação) que tem sua *dynamis* (força) em uma outra efetividade” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 5); afinal, é o ato de desenhar que desenvolve a destreza na mão, ou é a destreza que possibilita o desenhar? Não parece uma divisão possível: cada qual produz a si ao produzir o outro, e vice-versa.

De fato já foi demarcado como esse momento da efetividade e da possibilidade real é marcadamente o da atuação e produção da própria efetividade, a qual é na medida em que as circunstâncias que a possibilitam são, mas ela mesma faz parte destas circunstâncias, e desta maneira se elimina como apenas possível, apenas em-si, tornando-se uma necessidade real: “Ao eliminar-se, portanto, *sua existência imediata*, ou seja, o círculo das condições, ela se converte naquele *ser-em-si*, que ela mesma já é, precisamente como o ser-em-si de um outro” (HEGEL, 1968, p. 486)⁷³; aliás, a possibilidade real já não

⁷²“Lo que está en acto, [que] *puede actuar*; y una cosa manifiesta su realidad mediante *lo que produce* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 484) [Tradução minha].

⁷³“Al eliminarse, por ende, su *existencia inmediata*, es decir, el círculo de las condiciones, ella se convierte en aquel *ser-en-sí*, que ella misma ya es, precisamente como el ser-en-sí de un otro” (HEGEL, 1968, p. 486) [Tradução minha].

era mais aquela onde tudo é possível, mas onde uma coisa é necessária se suas condições são atingidas, e a própria possibilidade aqui demarca a necessidade da coisa, isto é, daquilo que “[...] não pode ser de outra maneira” (HEGEL, 1968, p. 486)⁷⁴, e o existente, mesmo que possua uma relação necessária a outro, não pode ser de outra maneira, tendo em vista que já se realizou como efetivo, sua possibilidade está posta, o faz um necessário. Porém, marcou-se aqui como, apesar de tratar-se da produção da efetividade, e ela é necessária, o existente não só é necessário, mas depende das outras existências para ser, na mesma medida em que elas necessitam daquele “primeiro” – como no exemplo acima do desenho e da destreza –: “O efetivo em ato, como tal, é precisamente efetivo *determinado* e tem [...] o fato de ser uma multiplicidade de circunstâncias existentes” (HEGEL, 1968, p. 486)⁷⁵, e como determinado, isto é, como em oposição a outros determinados, é ele mesmo ainda um contingente:

[...] a necessidade é contingente no seu ser concretamente real e no seu compreender em si, seja tanto na sua própria possibilidade como tal (poderia ser de outro modo, mas é assim) como a possibilidade do outro (no seu contexto de ser também outra efetividade possível) (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 8).

Contudo, se apresenta como contingente existente, mediante outros, e possui a contradição de ser o que é mas que poderia ter sido diferente em outras circunstâncias, que, porém, já estão realizadas, não sendo mais um contingente apenas formal, carente de fundamento, mas fundamentado.

Esse contingente efetivo, diferente do formal, na verdade tem e não tem fundamento; ele é o que é através da sua possibilidade real, as circunstâncias na qual se desdobra, que é o seu em-si, e portanto esse existente, na verdade, se desenvolve e determina mediante o que ele é em-si, e não para um outro, apesar de se colocar para um outro no momento em que se determina, no qual é então necessário: “Esta efetividade, *que precisamente como tal é necessária*, em outras palavras, porquanto contém *precisamente a necessidade como seu ser-em-si, é absoluta efetividade*” (HEGEL, 1968, p. 487)⁷⁶; ele, o efetivo existente, é seu fundamento, suas circunstâncias, e não algo diferente disso: “O que torna necessária a efetividade de uma coisa, não pode conter essa coisa apenas como possibilidade, mas precisa antecipá-la completamente, portanto, ser

⁷⁴ “[...] no puede ser de otra manera” (HEGEL, 1968, p. 486) [Tradução minha].

⁷⁵ “Lo real en acto, como tal, es precisamente lo real *determinado* y tiene [...] el hecho de ser una multiplicidad de circunstancias existentes” (HEGEL, 1968, p. 486) [Tradução minha].

⁷⁶ “Esta realidad, *que precisamente como tal es necesaria*, es decir, por cuanto contiene *precisamente la necesidad como su ser-en-sí, es absoluta realidad*” (HEGEL, 1968, p. 487) [Tradução minha].

essa própria coisa” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 8), e é por sê-la completamente, e por si mesma, que essa efetividade existente é absoluta; o que é absoluto, por sua vez, “[...] é aquela forma de relação que não possui termos que lhe sejam externos e anteriores” (MÜLLER, 1993, p. 95).

Como esta unidade total de si consigo, a efetividade tem, porém, o caráter de negar a efetividade real, isto é, aquele contingente que se fundamenta na relação com outro e o fundamenta: “ela [a efetividade absoluta] é um unificar-se consigo mesmo a partir da efetividade, que era possibilidade real; portanto, esta nova efetividade procede somente de seu ser-em-si, ou seja, da *negação dela mesma* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 488)⁷⁷, isto é, aquela existência efetiva que é unidade da necessidade e da possibilidade, como existente fundamentado, é negado, ainda que dê seu horizonte, pela efetividade absoluta, se mostrando inicialmente como vazia: “Porém por isso esta efetividade [...] é somente uma determinação *vazia, ou seja é acidentalidade*” (HEGEL, 1968, p. 487)⁷⁸, e como absoluta contingência, é uma possibilidade absoluta: pode ser de qualquer outro jeito, daí sua vacuidade.

Mas assim é ainda mediante o seu próprio em-si – ou então perderia a própria característica de absoluta para ser novamente mera possibilidade formal – de maneira que, na contingência pura onde tudo pode ser, se coloca o seu próprio em-si como contingente, isto é, como carente de fundamento, ao mesmo tempo em que é fundamentado pois está como posto, existente; assim “[...] não é mais que esta *simples identidade do ser em sua negação*, ou seja na *essência, consigo mesmo*” (HEGEL, 1968, p. 488)⁷⁹. Nesta unidade absoluta entre a efetividade que é totalidade e que, por isso, é possibilidade absoluta, há identidade entre o ser, a existência dada como imediata, e a sua essência, isto é, sua reflexão sobre si como negação da sua própria imediatidade, onde é ambos ao mesmo tempo e em referência ao mesmo no existente, e como unidade da efetividade com a possibilidade, é novamente uma necessidade, absoluta; “[...] é porque ele é, não tem nenhuma condição nem fundamento, é imediatidade simples; mas ele é também ‘pura essência’, ele é na sua reflexão (a)dentro-de-si, e, como tal, tem uma

⁷⁷“ella [a efetividade absoluta] es un unificarse consigo mismo a partir de la realidad, que era posibilidad real; por lo tanto, esta nueva realidad procede sólo de su ser-en-sí, es decir, de la *negación de ella misma* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 488) [Tradução minha].

⁷⁸“Pero por eso esta realidad [...] es sólo una determinación *vacia, o sea es accidentalidad*” (HEGEL, 1968, p. 487) [Tradução minha].

⁷⁹“[...] no es más que esta *simple identidad del ser en su negación*, o sea en la *essencia, consigo mismo*” (HEGEL, 1968, p. 488) [Tradução minha].

condição e um fundamento, que não é, contudo, senão ele mesmo” (MÜLLER, 1993, p. 92). É uma unidade posta por seu em-si, e portanto é imediata; mas exatamente por ser posta, existente, possui um fundamento, que é porém esse próprio em-si dele mesmo; é a realização do automovimento da reflexão, do negativo consigo, marcante em toda a Essência, que é também um autoproduzir-se do efetivo, segundo sua própria determinação.

A realidade, porém, é, como vimos anteriormente, uma multiplicidade de existentes diferentes entre si, cada qual, como um posto por seu em-si como fundamento e portanto existente como simples relação consigo, sua relação é “cega”: “O contato entre elas é uma exterioridade vazia” (BAVARESCO; IBER, 2016, p. 10), isto é, “[...] os diferentes [...] tem a forma da *reflexão em si* como a do *ser*; por conseguinte, estão ambos como livres efetividades, de que *nenhuma aparece na outra*” (HEGEL, 1968, p. 489)⁸⁰; através da sua necessidade absoluta de ser mediante o seu em-si, adquire a liberdade de ser o que é e ponto, sendo sua relação com o outro uma exterioridade, uma contingência; porém também é exatamente aí que elas tornam a se relacionaram, desta vez sem esta exterioridade “cega”:

Mas, precisamente nessa sua independência e indiferença absolutas, nessa diversidade que constitui [*sic*] a sua contingência absoluta enquanto substratos, essas efetividades se intercambiam, convertem-se uma na outra e atingem, assim, uma identidade de interpenetração recíproca que constitui a necessidade absoluta (MÜLLER, 1993, p. 93);

ora, a contingência do necessariamente absoluto é ele mesmo, pois ele se põe a si próprio, e portanto a vacuidade da sua relação com outro é, em verdade, plena de transformação entre si.

De qualquer modo, nessa existência que possui a reflexão em-si do ser mediante um cego relacionar-se com o outro que, como negação, é movimento de se colocar como esse próprio existente na relação, isto é, como essência, de maneira que a simetria entre interioridade e exterioridade nunca está perdida, a relação “[...] *do ser consigo mesmo* na sua negação é agora *substância*. É esta unidade como se *encontra em sua negação*, ou seja na *accidentalidade*” (HEGEL, 1968, p. 490)⁸¹, e o próprio auto movimento de se colocar no exterior o que é interior, no interior o que é exterior; é ser sua substância, como

⁸⁰ “[...] los diferentes [...] tienen la forma de la *reflexión en sí* como la del *ser*; por consiguiente están ambos como libres realidades, de las que *ninguna aparece en la otra*” (HEGEL, 1968, p. 489) [Tradução minha].

⁸¹ “[...] *del ser consigo mismo* en su negación es ahora *sustancia*. Es esta unidad como se *halla en su negación*, o sea en la *accidentalidad*” (HEGEL, 1968, p. 490) [Tradução minha].

autônoma e livre, no contingente que é sua própria manifestação e, portanto, um contingente substancial, não indiferente.

2. 4 A causalidade da substância é o berço da liberdade

Temos então a substância como identidade consigo dos termos de uma relação necessariamente absoluta, isto é, no qual cada um é a totalidade da relação, e portanto também sua unidade, sendo não apenas relação positiva, nessa própria unidade consigo, contudo também negativa, pois o absoluto advém de uma efetividade necessária mas, como real mediante outros efetivos igualmente reais, é também contingente, e se é totalidade, ou seja, se suas partes são também o que essa substância mesma é, também deve de algum modo ser sua negatividade. Como identidade positiva consigo, é ser, de maneira que se apresenta com um quê de imediatidade e deve, portanto, ir além dela que, como substância, é uma interiorização a si opondo-se aos acidentes, oposição que já não encontra mais fundamento na necessidade absoluta: “[...] a substância, primeiro, nega essa sua identidade imediata consigo [...] e, por esta negação, se põe como efetividade (E §150), como a totalidade fenomenal dos acidentes, na qual está inteiramente presente” (MÜLLER, 1993, p. 99). Mas também a negatividade dessa totalidade de acidentes é negada como uma efetividade “[...] imediata, múltipla e puramente acidental (E §151), e que, por ser inteiramente dependente da substância, é intrinsecamente negativa, sem consistência própria” (MÜLLER, 1993, p. 100); esse retorno, porém, à substancialidade, deve aqui ser compreendido, no fim, como um retorno a si por si mesmo, onde ela novamente se coloca no acidente como totalidade, e aí reside sua diferença com momentos anteriores, pois como totalidade absoluta, expõe o absoluto também na sua totalidade e não como momento seu – como acontecia até agora na relação dialética entre contingente e necessário –: o “[...] que *expõe* o absoluto é a *absoluta necessidade*, que é idêntica consigo mesma determinando-se por si mesma” (HEGEL, 1968, p. 491)⁸², nesta relação onde o posto é como posto e por isso totalidade.

Esta é a já tão discutida relação da substância com seus acidentes, e para compreendê-la da maneira aqui proposta, devemos ter em mente, tal qual quando dizíamos da contingência, da sua necessidade enquanto tal apesar de que poderia ser

⁸² “[...] que *expone* a lo absoluto es la *absoluta necesidad*, que es idêntica consigo misma determinándose por sí misma” (HEGEL, 1968, p. 491) [Tradução minha].

diferente: que o contingente tenha determinado algo é necessário, pois assim se determina a efetividade real, mas como real, poderia ter sido outra determinação:

[...] não é a efetividade que é acidental, mas é o efetivo que é um acidente; de modo que, se algo se apresenta na efetividade como um isto ou tornou-se um aquilo, nada implica perda de substancialidade [...] ou, ainda, os acidentes constituem a substância e, na verdade, são desta a manifestação de seu ser e atuar (MORAES, 2003, p. 135).

A substância deve se manifestar, numa manifestação que é também sua autoprodução e, portanto, é a efetividade; mas o que se manifesta, o que se torna efetivo, poderia ser diferente. Mas mesmo assim, como um efetivo posto que poderia ser diferente, ou seja, que é um acidente, como um posto não pode ser descartado: eles “[...] constituem [...] uma negação ou determinação que permite à substância expressar na diversidade multiforme a riqueza de todo conteúdo” (MORAES, 2003, p. 136).

Esse mostrar a riqueza do conteúdo é, no fim, essa relação negativa consigo da substância que se manifesta como totalidade no acidente e como totalidade dos acidentes mas que, como tais, são limitados, onde a substância, no fim, opera o retorno a si; contudo, esses acidentes são efetivos, existentes, e esse retorno a si deles à substância é o seu perecimento: “O perecer do acidente é um voltar dele, como efetividade, em si como no seu ser-em-si, ou em sua possibilidade” (HEGEL, 1968, p. 493)⁸³, em-si que é a substância e, portanto, também existente e não como “mero” fundamento; mas que, também, como um em-si do efetivo, é a sua possibilidade de existir. Ela, agora, se apresenta da seguinte maneira: “A substância se manifesta por meio da efetividade com seu conteúdo, no qual ela transfere o possível como potência *criadora*; por meio da possibilidade, por outro lado, no qual ela reduz o efetivo, se manifesta como potência *destrutiva*” (HEGL, 1968, p. 493)⁸⁴, onde ela é, mais do que apenas sua relação com os acidentes, [...] “potência absoluta de mediação, e afirma a sua primazia sobre eles” (MÜLLER, 1993, p. 102), é o poder de mantê-los como existências positivas, totalidades que expressam o seu conteúdo, mesmo mediante a sua negatividade de serem apenas sua aparência – e como perecem, podemos inclusive dizê-las finitas. Mas assim parece que a simetria, que vem marcando as relações até aqui, está perdida:

⁸³“El perecer del accidente es un volver de él, como realidad, en sí como en su ser-en-sí, o en su posibilidad” (HEGEL, 1968, p. 493) [Tradução minha].

⁸⁴“La sustancia se manifiesta por medio de la realidad con su contenido, en la que ella transfiere lo posible como potencia *creadora*; por medio de la posibilidad, en cambio, en la que ella reduce lo real, se manifiesta como potencia *destrutiva*” (HEGEL, 1968, p. 493) [Tradução minha].

[...] a aparência ou seja a acidentalidade é, por certo, *em si*, substância por meio da potência, porém não está *posta* como esta aparência idêntica consigo mesma; portanto a substância tem como sua forma ou seu ser-posto somente a acidentalidade, e não a si mesma; não é substância *como* substância (HEGEL, 1968, p. 494)⁸⁵.

Essa nova relação da substância com o acidente onde a primeira é a potência da outra e, de maneira imediata, isso as coloca numa relação de diferença, é a relação de causa e efeito, onde a substância se coloca como causa na sua reflexão sobre si como potência do acidente que a manifesta, e na verdade essa manifestação é o seu determinar-se como causa: “*A substância se determina –ela* que é o determinante” (HEGEL, 1968, p. 494)⁸⁶, mas como o faz mediante sua reflexão em si, tem não só essa característica positiva de se determinar, mas tem também a negatividade de produzir, mediante tal movimento, “[...] como negativo de si mesma e produz um *efeito*, uma efetividade, que desse modo é apenas uma efetividade *posta*” (HEGEL, 2012, §153). Ambas, desta maneira, parecem inclusive opostas entre si, isto é, a causa e o efeito, nessa compreensão imediata enquanto relação assimétrica da substância com sua manifestação, a qual mantém tal assimetria; e é nesse sentido que Hegel irá dizer que o entendimento costuma compreender a causalidade, em determinando-a como a necessidade mesma: “Quando se trata de apreender um conteúdo como necessário, é sobretudo à relação-de-causalidade que a reflexão-do-entendimento se empenha em reconduzir tal conteúdo” (HEGEL, 2012, §153), e de fato, filósofos como Descartes (1596 – 1650) (1641) e Hume (1711 – 1776) (1748) colocam tal relação como central à compreensão da realidade pelo pensamento.

Mas, voltando à efetividade como algo posto pela negatividade da reflexão em si da substância como potência e causa, nessa determinação elas não só são assimétricas como opostas: “Frente a este *ser-posto* refletido sobre si, frente ao determinado como determinado, a substância se encontra como um originário, que *não está posto*” (HEGEL, 1968, p. 495)⁸⁷, ou seja, como o em-si dessa efetividade acidental, como sua causa mesma. Mas essa relação de oposição do em-si e do efetivo já foi ultrapassada na necessidade do em-si efetivar-se e do efetivo proporcionar um retorno ao seu em-si para sua compreensão como efetivo e não como mero acidente ou contingente, de modo que a diferença entre

⁸⁵ “[...] la apariencia o sea la accidentalidad es, por cierto, *en sí*, sustancia por medio de la potencia, pero no está *puesta* como esta apariencia idéntica consigo misma; por lo tanto la sustancia tiene como su forma o su ser-puesto sólo la accidentalidad, y no a sí misma; no es sustancia *como* sustancia” (HEGEL, 1968, p. 494) [Tradução minha].

⁸⁶ “*La sustancia se determina –ella* que es lo determinante” (HEGEL, 1968, p. 494) [Tradução minha].

⁸⁷ “Frente a este *ser-puesto* reflejado sobre sí, frente al determinado como determinado, la sustancia se halla como un originario, que *no está puesto*” (HEGEL, 1968, p. 495) [Tradução minha].

causa e efeito então é, de certa maneira, inexistente: “Não há conteúdo algum – enquanto se pode falar de novo de um conteúdo determinado – no efeito, que não esteja na causa” (HEGEL, 2012, §153) e, vice-versa, de um conteúdo na causa que não esteja no efeito: “Inversamente *a causa não contém nada que não se encontre em seu efeito*” (HEGEL, 1968, p. 495)⁸⁸, e desta maneira, na sua relação enquanto causa de um acidente que, porém, é como efeito dela na sua totalidade como causa, sua referência a uma oposição, um outro efetivo diferente dela, da substância como causa, é um movimento dela mesma: “[...] no efeito posto pela causa como o ‘negativo de si mesma’, ela se refere não só a um outro que é ela mesma (ao acidente), mas a si mesma enquanto um outro” (MÜLLER, 1993, p. 104). É nesta identidade de causa e efeito, onde um se manifesta como se se manifestasse num outro, que a substância é capaz de verdadeiramente produzir-se como efetivo, isto é, de se pôr, por si mesma, como autônoma e livre, como um existente e como o em-si do existente, através da relação de causa e efeito compreendida na sua totalidade e não apenas imediatamente.

Mas já que aqui o efeito é o si da substância como um outro, ao exprimir a totalidade da causa ele opera um retorno a si dela; esse movimento “[...] é a reflexão da causa sobre si mesma, sua originariedade: só no efeito a causa é efetiva e é causa. Portanto, a causa é em si *causa sui*” (HEGEL, 2012, §153), reassegurando, novamente, sua autonomia e liberdade como referência a si mesma: “Esta [a substância como causa de si no efeito] consiste, agora, exclusivamente, em principiar a partir de si, em ser, sem solicitação externa, como no caso da força, ‘a fonte independente do produzir (trazer à luz) a partir de si’ [grifo nosso]” (MÜLLER, 1993, p. 105). Mas devemos ter cuidado com essa afirmação: Hegel não denega ao efeito um sumiço na autoprodução da substância como *causa sui*, senão que o determina, igualmente, como *effectus sui*, na medida em que ambos, causa e efeito, adquirem, por ser resultado de reflexão sobre-si positiva e negativa da substância, uma independência de conteúdo total; a causa só é efetiva no efeito, e o efeito só é efetivo (e não mera accidentalidade) enquanto tem causa.

Esta independência de conteúdo entre causa e efeito pode assim ser compreendida: “[...] a chuva é a causa da humidade, que é seu efeito [...]; a mesma água, que é chuva, é a humidade” (HEGEL, 1968, p. 496)⁸⁹, ou então o umedecer é efeito da chuva mas ambos

⁸⁸“Inversamente *la causa no contiene nada que no se halle en su efecto*” (HEGEL, 1968, p. 495) [Tradução minha].

⁸⁹“[...] la lluvia es causa de la humedad, que es su efecto [...]; la misma agua, que es lluvia, es la humedad” (HEGEL, 1968, p. 496) [Tradução minha].

são uma relação com um mesmo conteúdo, que é a água: a chuva é água e o que é úmido o é por ser “aquoso”. Mas poder-se-ia questionar que é possível umedecer não pela chuva, mas por qualquer água, como a provinda de um copo; é fato, e, na verdade, “Quanto à forma, no efeito (a umidade), desvanece a causa (a chuva)” (HEGEL, 2012, §153), de maneira que a identidade de ambas como água é tão grande que, como efetiva, sua causa deixa de ser a que formalmente é; contudo, isso não resolve a questão. Pensemos outro exemplo, que o próprio Hegel alude: um quadro é o efeito de um pintor que, com certeza, não se limita a ele: A *Guernica* (1937) é obra de Pablo Picasso (1881 – 1973), mas Pablo Picasso não é *Guernica*, possui outras qualidades para além dela, como pintor e ser determinado que é; todavia, “Sem dúvida este ulterior conteúdo é um acessório accidental, que não interessa à causa; as restantes qualidades que ademais possua o pintor, fazendo abstração de que é pintor desta pintura, nada tem a ver com ela” (HEGEL, 1968, p. 497)⁹⁰, ou melhor, não a explicam como efeito de uma causa: se Picasso é alto, baixo, moreno, louro, não a explicam como *Guernica*, mas, por outro, explicá-la como tal é de certa maneira tautológico, como o é explicar a humidade pela chuva: neste, ambas são água, naquele, ambos são a arte de um pintor. É, porém, abstração subjetiva ir além disso para tentar explicá-la e, na verdade, como mera abstração, no máximo irá pontuar possibilidades que a levaram: o chão pode estar úmido por um copo de água, por um motor de carro vazando; Picasso pode ter pintado a *Guernica* por ser espanhol, por ter vivenciado a Guerra Civil Espanhola (1936 – 1939); com certeza tais circunstâncias podem acontecer, mas efetivamente não tomam corpo, a não ser no corpo que não se limita a determinar por elas, isto é, no próprio efeito: muitos artistas vivenciaram a Guerra Civil Espanhola, mas apenas Picasso realizou a *Guernica*.

Não se deve ir além pois esta identidade de causa e efeito segundo seu efeito é, portanto, indiferente à forma de relação entre causa e efeito que os determina como diferentes, e em sendo indiferente, é um imediato, um existente efetivo mediante outros, ou então é a relação causal na finitude: “O conteúdo, posto que aqui o ser-refletido é também realidade imediata, é, portanto, uma *substância real*, porém é a *substância finita*” (HEGEL, 1968, p. 496)⁹¹. Mas essa imediatez e indiferença do conteúdo existente para

⁹⁰“Sin embargo este ulterior contenido es un accesorio accidental, que no interesa a la causa; las restantes cualidades que además posea el pintor, haciendo abstracción de que es pintor de esta pintura, nada tiene que ver con ella” (HEGEL, 1968, p. 497) [Tradução minha].

⁹¹“El contenido, puesto que aquí el ser-reflejado es también realidad inmediata, es, por lo tanto, una *sustancia real*, pero es la *sustancia finita*” (HEGEL, 1968, p. 496) [Tradução minha].

com a relação causal não faz apenas dele, conteúdo, uma finitude, mas da própria relação formal, na medida em que se torna por isso extrínseca a si mesma: “Por outro lado, a forma, enquanto relação de causalidade, torna-se exterior a si mesma, pois a sua originariedade enquanto ‘substância causal’ (195/31/) é imediata e abstrata, ainda não posta como tal” (MÜLLER, 1993, p. 107), isto é, se o conteúdo lhe é indiferente, mas se é uma forma que se remete exatamente a um conteúdo efetivo que possui uma causa e efeito, então ela é abstrata, imediata, e igualmente limitada. Mas desta maneira, novamente a forma e o conteúdo voltam a se encontrar numa relação negativa entre si, como indiferentes, mas também numa unidade onde ambas são, como extrínsecas entre si, finitas.

Esta identidade se dá da seguinte maneira: o conteúdo da identidade indiferente de causa e efeito é um posto, um existente, e como tal um imediato indiferente à forma da relação de causa e efeito que, porém, é também indiferente a tal conteúdo imediato, fazendo-se igualmente imediata e, como extrínseca a ele, é também seu ser-posto, isto é, é posto por ela numa relação extrínseca entre existências que se põe entre si como tais (como vimos nas relações de efetividades reais); o conteúdo

[...] é, *em primeiro lugar*, um ser posto, porque está determinado como um real *imediato*; este ser-posto, como conteúdo, é uma certa determinação em geral. –*Em segundo lugar a causalidade* lhe recai extrínseca; e constitui, portanto, ela mesma seu ser-posto (HEGEL, 1968, p. 499)⁹²,

e deste modo, ambas são, ao mesmo tempo, um posto existente ao mesmo tempo em que põe como existente o seu outro, negando-lhe porém o aspecto de ser-lhe outro – o conteúdo indiferente à causa e efeito nega a forma desta relação que, por sua vez, nega um conteúdo que seja indiferente a ela –, de maneira que, ao negarem o outro, retornam a si mesmas: “O atuar, desta substância, começa, por conseguinte, a partir de um exterior, se liberta desta determinação extrínseca e seu retorno a si é a conservação da sua existência imediata e a eliminação de sua existência posta” (HEGEL, 1968, p. 501)⁹³, e portanto “Cada uma destas determinações *se elimina no seu pôr-se, e se põe em seu*

⁹²“[...] es, *en primer lugar*, un ser puesto, porque está determinado como un real *inmediato*; este ser-puesto, como contenido, es una cierta determinación en general. –*En segundo lugar la causalidad* le queda extrínseca; y constituye, por lo tanto, ella misma su ser-puesto” (HEGEL, 1968, p. 499) [Tradução minha].

⁹³“El actuar, de esta sustancia, empieza, por consiguiente, a partir de un exterior, se libera de esta determinación extrínseca y su retorno a sí es la conservación de su existencia inmediata y la eliminación de su existencia puesta” (HEGEL, 1968, p. 499) [Tradução minha].

eliminar-se” (HEGEL, 1968, p. 501)⁹⁴. Na sua oposição de conteúdo e forma, ambas se colocam a si mesmas como postas e põe seu outro, ou seja, são seu fundamento e condição, mas ao fazê-lo, retornam a si mesmas como o que são, na medida em que ser o fundamento da coisa é sê-la na sua realização mesma, e portanto se conservam como o que são ao mesmo tempo em que se eliminam como opostos entre si.

Como relação consigo que é negação da imediatidade do seu ser-posto, tornando-o portanto um condicionado, ele é pressuposto, exatamente por negar sua imediatidade como ser-posto mas ainda sê-lo, pois é um existente; cria uma condição para si mesmo, e nesse caso, cria uma condição para ser a causalidade do seu próprio efeito, por isso se pressupõe: “A causa está *condicionada*, é a relação negativa consigo mesma como com outro pressuposto, extrínseco, que *em si*, porém apenas *em si*, é a causalidade mesma” (HEGEL, 1968, p. 501)⁹⁵, não se realizando como essa causalidade que ela é em-si. Esta causa tem o nome, na filosofia hegeliana, de substância passiva: “Essa pressuposição Hegel a caracteriza como ‘substância passiva’ (Sp), por ser ela apenas o ‘pré’, o anterior, que a causa como ‘substância efetuada’ (199/12-13) pressupõe à sua própria atuação causal” (MÜLLER, 1993, p. 108-109). O resultado daquela relação da causalidade, que como finita é determinada, entre um efeito que é já nele causa e uma forma que os diferencia, é um posto, e como negação em relação a si, pois age sobre ela a reflexão, é uma negação à sua imediatidade como posto, criando condições para sê-lo que lhe são exteriores, pois ainda que negue, continua sendo apenas um posto; porém, o que a atividade da substância determina aí não é senão a sua própria verdade, não é um conteúdo que lhe seja extrínseco e indiferente, mas é o que ela mesma, a substância passiva, é.

Mas, exatamente por esta característica externa, a substância ativa surge como uma potência em referência ao seu outro, se pondo nele:

[...] esta causa atua; de fato é a potência negativa *frente a si mesma*; ao mesmo tempo é seu *pressuposto*; e assim atua sobre si como sobre um outro, sobre a substância passiva. Portanto, *em primeiro lugar elimina o ser-outro* daquela substância, e, nela, volta a si; *em segundo lugar a determina*, põe este eliminar-se de seu ser-outro, ou seja o retorno a si, como uma *determinação* (HEGEL, 1968, p. 502)⁹⁶.

⁹⁴“Cada una de estas determinaciones *se elimina en su ponerse, y se pone en su eliminarse*” (HEGEL, 1968, p. 501) [Tradução minha].

⁹⁵“La causa está *condicionada*, es la relación negativa consigo misma como con otro presupuesto, extrínseco, que *en sí*, pero sólo *en sí*, es la causalidad misma” (HEGEL, 1968, p. 501) [Tradução minha].

⁹⁶“[...] esta causa actúa; en efecto es la potencia negativa *frente a sí misma*; al mismo tiempo es su *presupuesto*; y así actúa sobre sí como sobre un otro, sobre la sustancia pasiva. Por lo tanto, *en primer lugar*

O atuar da substância ativa é um atuar sobre si mesma como negatividade, mas como autopressuposição, é a si como a outro, pois *lhe* parece como um extrínseco; mas seu atuar tem mesmo essa característica de supressumir o caráter exterior desse seu si, determinando-o como o que ele é em-si nele mesmo: “O que ela [a substância passiva] *perde* é aquela *imediatidade*, ou seja, a substancialidade que *lhe recai estranha*. O que *recebe* como algo *estranho*, ou seja, ao ser determinada como um *ser-posto*, é sua própria determinação [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 503)⁹⁷. Desta maneira, se vai além da oposição extrínseca entre forma e conteúdo da relação causal determinada, pois ambos, substância ativa e substância passiva formam uma unidade substancial referente a si mesma, mas como relação:

[...] Sa [Substância ativa] e Sp não se opõem mais como forma e conteúdo, mas são momentos internos da causalidade enquanto nova totalidade relacional e correlatos do duplo movimento da reflexão, do pôr e do pressupor, imanente à ‘substância causal’ [grifo nosso] (MÜLLER, 1993, p. 109).

Todavia, se a substância ativa atua na substância passiva como determinar, pôr, o que nela mesma já é como em-si, então esse atuar é o atuar dela, da substância passiva, em relação consigo mesmo; e então o seu posto pela substância ativa como causalidade, que seria um efeito, é ele mesmo causa, e é portanto uma “[...] reação [...] *contra a primeira causa atuante*” (HEGEL, 1968, p. 503)⁹⁸, e como reação contra o seu próprio atuar, que o é segundo o efeito pressuposto da sua própria passividade, é como efeito deste “primeiro” efeito, ou melhor ainda, é um contra-efeito, que tem a característica de “[...] tendo se transposto nela [na primeira causa] com toda sua eficácia causal, ele suprime o seu ser-efeito e contra-atua sobre a causa, reage, suprimindo-a na sua pretensa anterioridade ao efeito [grifo nosso]” (MÜLLER, 1993, p. 111), e é este caráter de atividade, ou melhor, de contra-atividade, que o diferencia mais fortemente do “primeiro efeito”, o efeito imediato da substância passiva.

Contudo, devemos notar que esse movimento é resultado de uma ação de violência da substância ativa em contraposição à passiva, na medida em que atua nela como

elimina el ser-otro de aquella sustancia, y, en ella, vuelve a sí; *en segundo lugar la determina*, pone este eliminarse de su ser-otro, o sea el retorno a sí, como una *determinacion*” (HEGEL, 1968, p. 502) [Tradução minha].

⁹⁷“Lo que ella [a substância passiva] *pierde* es aquella *inmediación*, es decir, la sustancialidad *que le queda extraña*. Lo que *recibe* como algo *extraño*, es decir, al ser determinada como un *ser-puesto*, es su propia determinación [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 503) [Tradução minha].

⁹⁸“[...] *reacción* [...] *contra la primera causa actuante*” (HEGEL, 1968, p. 503) [Tradução minha].

extrínseca mediante sua potência – exatamente a determinação de violência –; mas é a violência que a retira dessa passividade indeterminada a si mesma: “A substância passiva se encontra por meio da violência, apenas *posta* como o que ela é *na sua verdade*” (HEGEL, 1968, p. 502)⁹⁹, mediante a qual a substância passiva reage, realizando-se também como ativa, contra-atuando em relação à primeira substância ativa, convertendo-se, a substância passiva, na causa desta que, portanto, se inverte como efeito dela, transfigurando-se aí um movimento circular de causalidade recíproca: “[...] cada um inverte-se no seu contrário, e cada momento da substância causal, Sa e Sp, torna-se, alternativamente, o fundamento do outro” (MÜLLER, 1993, p. 110). Só assim pode essa relação causal não terminar num progresso infinito em que cada causa é efeito de uma outra causa, que por sua vez também é efeito de outra causa e, igualmente o contrário é verdadeiro, em que cada efeito será causa de outro efeito; aquela circularidade consegue finalmente retomar a simetria que parecia perdida desde o início da relação de substancialidade na sua manifestação na aparência como causa e efeito, que aqui não é senão o mesmo movimento da substância imanente de ser causa apenas no seu efeito, e ser efeito apenas por ser causa, se manifestando como aparência idêntica consigo.

Esse todo simétrico da substância é a ação recíproca de seus momentos, pois cada um deles é, ao mesmo tempo e em referência ao mesmo, ativo e passivo, e é portanto uma ação-recíproca entre as partes; mas se cada momento, cada parte, é já esse todo que é a substância, então, como na necessidade absoluta, exprimem a totalidade da relação neles mesmos, e sua diferença é nula: “Por isso Hegel, lembrando a estrutura relacional da necessidade absoluta [...] caracteriza, agora, a diferença entre essas substâncias como ‘uma aparência inteiramente transparente’ (202/33-34/), como diferença ‘nula’ (E §156)” (MÜLLER, 1993, p. 113) e Hegel chega mesmo a dizer que a ação recíproca “[...] não é mais que um modo vazio” (HEGEL, 1968, p. 504)¹⁰⁰, no sentido de ser aquela unidade de momentos que são, cada um, a totalidade mesma e são, portanto indiferentes entre si. Contudo, há aí uma diferença para com os momentos anteriores da reflexão da substância, a saber: através do contra-efeito da substância passiva, sua imediatidade ou seu ser-outro está já supressumida na sua própria atividade e perde, então, aquela preponderância que continha logo após a causalidade determinada, dando espaço para a própria causa tomar

⁹⁹“La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo *puesta* como lo que ella *es en verdad*” (HEGEL, 1968, p. 502) [Tradução minha].

¹⁰⁰“[...] no es aún más que un modo vacío” (HEGEL, 1968, p. 504) [Tradução minha].

seu lugar, sendo o efeito e o próprio contra-efeito resultado da sua relação negativo consigo:

[...] ela [a substância como unidade de momentos que são totalidades] implica, por isso, [...] a emergência primeira da causa, pois a anterioridade e a contingência da pressuposição resultam, agora, da mediação da relação negativa da causa a si, que surge pela negação da sua passividade enquanto própria [grifo nosso] (MÜLLER, 1993, p. 115).

Como, porém, a reflexão é o movimento da própria essência, essa negatividade consigo da substância que é agora causa de si é a identidade absoluta dela consigo mesma, onde seus momentos substanciais “[...] só se diferenciam e se determinam graças a essa relação de oposição recíproca e intercâmbio total entre si, na qual invertem-se uma na outra como em seu respectivo contrário” (MÜLLER, 1993, p. 115), isto é, a diferença é apenas o fato de serem ambas, substância ativa e substância passiva, momentos de um todo que as unifica, ainda que cada uma se inverta nelas mesmas como essa outra à qual é oposta, constituindo-se na sua verdade quando realiza esse movimento de inversão de si.

Assim, ao conter em si como momento total e condição de sua relação a si a outra auto-relação enquanto excludente [oposta], a primeira se exclui de si mesma no próprio ato da sua constituição. [...] Autoconstituição por auto-exclusão configura o que Hegel denomina de ‘contradição absoluta’ (204/4/) [grifo nosso] (MÜLLER, 1993, p. 118),

e absoluta pois são ambas as partes em contradição a totalidade nelas mesmas, ainda que se contradigam entre si. A resolução dessa contradição absoluta se dará

[...] na constituição recíproca positiva das duas substâncias, enquanto auto-relações, em que cada uma se constitui como relação a si através da outra relação a si. [...] Quer dizer, cada uma exclui (nega) a outra somente enquanto, por sua vez, excludente, para identificar-se com ela enquanto auto-relação subsistente por si, não posta, nem passível de ser posta pela outra (MÜLLER, 1993, p. 120),

isto é, na auto-exclusão mútua dos termos desta contradição absoluta, sua resolução se dá na positividade inerente à cada parte, a da sua relação e constituição para consigo mesmo, a qual, porém, se dá mediante sua relação com sua oposição e, portanto, para que se realize, nega dela a própria característica de oposição excludente, para unir-se novamente através dela consigo numa totalidade por si da substancialidade causal.

Desta maneira, sua reciprocidade está mantida numa simetria onde cada uma se determina mutuamente, numa relação de necessidade absoluta onde cada momento é sua totalidade como resolução da contradição absoluta entre elas, onde “[...] são substâncias,

livres realidades una frente a otra. A necessidade, desta maneira, é a identidade intrínseca; a causalidade é sua manifestação, na qual sua aparência de ser-outro substancial está eliminada, e a necessidade se elevou à *liberdade*” (HEGEL, 1968, p. 505)¹⁰¹. Eis que nos encontramos, finalmente, com a liberdade realizada, efetiva, entre as substâncias que se determinam conforme sua necessidade absoluta intrínseca e se manifestam como tal mediante uma causalidade onde a causa é no efetivo e o efetivo é mediante a causa, isto é, onde a própria manifestação transparece sua totalidade em si mesma, onde a identidade intrínseca, a efetividade em-si é realizada como efetividade mesma, no seu outro, de maneira simétrica a ela; “Desta maneira a causalidade voltou a seu *conceito absoluto*, e ao mesmo tempo alcançou o *conceito* mesmo” (HEGEL, 1968, p. 505)¹⁰², na efetividade livre ela é segundo o seu conceito, é como efetivo o que é absolutamente, e Marcos Müller dirá mesmo que se o modo de relação da substância é a necessidade, a do conceito é a liberdade (1993).

Antes de analisar a liberdade lógico-ontológica no viés problematizado no primeiro capítulo, devemos fazer aqui uma observação: seria necessário, como mesmo já foi o trabalho de Alfredo de Moraes n’*A Metafísica do Conceito* (2003), por exemplo, um trabalho árduo sobre o que significaria o conceito ele mesmo e, daí, compreender como a substância causal o atinge neste momento do desenvolvimento, e não poderemos realizá-lo neste momento. Contudo, se podemos resumi-lo como o próprio Hegel o faz no final da *Doutrina da Essência* e no começo da *Doutrina do Conceito*, apenas para que não fique como um termo jogado ao vento, e sabendo que não o compreende na totalidade, o conceito pode-se dizer daquele universal que possui a diferenciação do singular em si mesmo, e portanto não é vazio, como o ser.

2. 5 A liberdade da efetividade possibilita pensar o desenrolar do existente em oposição a um outro?

Até aqui, vimos como o ser-para-si, na sua infinitude, é um para-si existente como uno mediante outros unos, dando origem à quantidade como variabilidade extrínseca ao ser qualitativo até certo ponto, pois certos graus de variações podem modificar sua própria qualidade, sendo então uma medida entre ambos, como que uma relação. Surge então a

¹⁰¹“[...] son sustancias, *livres realidades una frente a otra*. La necesidad, de esta manera, es la identidad intrínseca; la causalidad es su manifestación, en la que su apariencia del ser-outro substancial se ha eliminado, y la necesidad se ha elevado a *libertad*” (HEGEL, 1968, p. 505) [Tradução minha].

¹⁰²“De esta manera la causalidad ha vuelto a su *concepto absoluto*, y al mismo tiempo ha alcanzado el *concepto* mismo” (HEGEL, 1968, p. 505) [Tradução minha].

Doutrina da Essência, campo de investigação e ulterior determinação da relação, tendo como central o papel da reflexão, como negatividade consigo, a qual se põe e se pressupõe em referência ao mesmo, como existente que possui um em-si, um fundamento, que é, porém, fundamento apenas quando realizado, isto é, fundado, aparente num fenômeno, e é assim uma efetividade. Ela é inicialmente como possibilidade que, realizada, é contingente, condicionada a outros contingentes, sendo deste modo uma efetividade real, relacionando-se com outros e sendo portanto mediante estes outros, mas como possui um em-si, um fundamento, ainda é uma possibilidade, agora como sua necessidade de ser por ser relação a outro existente determinado, mas, na verdade, ele é essa existência determinada necessária não mediante tais outros, mas ao seu próprio fundamento que assim o determina, sendo ele próprio uma totalidade nele mesmo, negando a efetividade real, determinada, anterior, e em o fazendo, pode se apresentar como possibilidade absoluta, acima das inter-relações do real, mas o faz segundo seu próprio em-si, sendo portanto na verdade a existência dessa negação do real, e não uma vacuidade, tomando o modo da necessidade absoluta da relação entre possibilidade e efetividade absoluta. Esse efetivo absolutamente necessário é a substância, que como absoluta, contém nas suas partes a totalidade que ela é, e portanto na sua manifestação, na sua aparência, é como totalidade; porém, como assim o é por uma determinação da substância, e não do próprio aparecer, a simetria da relação fica momentaneamente desbalanceada, onde a substância é a causa do seu aparecer que é seu efeito; contudo, há aí uma reciprocidade de determinações, pois o efeito só é efeito enquanto possui uma causa, e portanto é de certa maneira causa da “causa primeira”, como um contra-efeito, uma reação à atividade da substância, e a causa só o é na realização de ser efeito, atuando nele, sendo portanto não coisas opostas, mas como partes de um mesmo todo. Aqui, o todo adquire dois momentos, um, o da substância passiva, que possui sua verdade em-si mas não atuante, e uma ativa, que coloca esta verdade, a causa, mas recebe a reação como contra-medida, determinando-se como ação recíproca entre ambas, onde se constituem na medida em que se opõem e se negam, sendo aí a contradição absoluta, pois o fazem a partir de um retorno a si mesmo operado pela causa que é efeito e efeito que é causa, onde a efetividade adquire sua plena independência e liberdade, pois passa a ser por si mesma, segundo seu conceito.

Temos que pensar, agora, como se dá essa liberdade no problema levantado no primeiro capítulo, isto é, de um desdobrar que, apesar de colocar a importância da alteridade, parece não deixar espaço para o seu surgimento a partir do momento em que

o realiza inteiramente a partir de si e se colocando sua própria determinação. Parece-nos que uma grande diferença entre a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência*, pontuada por Hegel, é que na primeira as coisas transpassam umas às outras, como se realmente em dado momento estivessem “fora” uma da outra, ao passo que aqui elas surgem de uma relação imanente do efetivo consigo mesmo, ainda que a substância que age reciprocamente a si mesma, entre sua passividade e sua atividade, seja uma unidade entre o ser, isto é, entre uma existência de certa maneira imediata e a relação consigo de mediação dela através da reflexão sobre si, e portanto não são, *Ser* e *Essência*, oposições inconciliáveis. Isto equivale a dizer que ambas, talvez, não possam ser pensadas como independentes, ainda que precisem ser expostas assim, ou então criaria uma confusão para a compreensão (e, aliás, seria impossível apresentar, pela linguagem escrita, duas coisas simultaneamente; uma coisa deve, necessariamente, na escrita, suceder a outra, e assim por diante). Mas façamos este exercício, tal qual fizemos no capítulo anterior.

Parece-nos que o objetivo da *Doutrina da Essência* é fazer surgir a diferença da identidade, numa relação que é por fim consigo mesmo, numa autoprodução da efetividade voltada sobre si; Hegel chega mesmo a pontuar a dialética dessa relação entre identidade e diferença em oposição aos princípios lógicos aristotélicos da não-contradição e do terceiro excluído, onde uma coisa ou é A ou é B, não podendo ser outra, e se é A, deve ser sempre $A=A$, sendo impossível ser $A=\neg A$. Não vimos aqui, porém, que a atividade da substância ativa, por exemplo, no ato da realização da auto-relação da efetividade, tem como fim suprimir o *ser-outro* da substância passiva? Que a contradição absoluta das partes que exprimem, cada uma, o todo da ação recíproca é o suprimir da sua oposição, para que sejam em uma unidade de auto-constituição recíproca? A questão da alteridade em relação ao ser, aqui permanece: como pode surgir a diferença da identidade se ela não toma corpo por si, mas antes é o caminho para a reconciliação da identidade consigo? As oposições acontecem não como efetividades mesmo, mas costumeiramente na sua compreensão imediata, e deve-se transpô-la para chegar à realização da efetividade, ou seja, deve-se chegar a um *todo uno*. Hegel é, de fato, um monista; em dado momento, a diferença deverá ser suprimida. Suprimida mesmo pois é o seu caráter como diferente que é deixado de lado para que se reconcilie consigo, sua característica de *ser-outro* é o que é negado; traços seus como alteridade em-si mesma movente não são conservadas, mas apenas a possibilidade de retorno a si à identidade que possibilita.

A liberdade, portanto, é a da atividade do si consigo onde não há espaço para diferença; diz-se que, de maneira sintética, a liberdade é o ser si no outro, e Marcos Müller (1993) alude mesmo a isso no seu desdobramento lógico-ontológico, e não apenas político-social, mas por vezes parece-nos que o foco dessa síntese recai no outro, quando o objetivo é, antes, o si, o ser si mesmo como totalidade. O ser si no outro parece-nos ter como base o suprimir do outro enquanto tal, para ser o si da efetividade, para colocar a alteridade como um si da identidade, e não a alteridade como alteridade nela e por ela; a alteridade é mais do que o mero se expor de um absoluto que, como absoluto, já possui esse expor-se nele mesmo? É o mesmo caminho, e aqui podemos começar a traçar o paralelo entre as duas partes da assim chamada “lógica objetiva” de Hegel, na *Doutrina do Ser*, entre o ser-em-si e o ser-para-outro, onde deste é negada exatamente sua referência ao outro para voltar ao seu próprio em-si como um realizado infinito, um ser-para-si; aqui, é a substância que se constitui mediante a ação-recíproca da substância passiva e ativa que são, cada uma, a expressão da sua totalidade nelas mesmas, negando a oposição imediata entre elas, para ser uma efetividade livre.

Ainda é a identidade que põe a diferença, a nega e reconcilia-se consigo; se é ela que põe a diferença, e se o faz numa relação consigo mesmo, então no fim não é a diferença efetiva como um oposto real a ela, mas é o seu próprio si, e só se diferencia na compreensão imediata de ambas, de um terceiro que não elas mesmas, pois se a identidade se põe e se determina como diferença, então já a sabe como tal, não possui essa compreensão imediata onde são diferentes e opostos. A liberdade, portanto, é uma relação consigo mesma, suprimindo do outro, que até a ação-recíproca encontra algum tipo de vazão em si mesmo, o seu caráter como outro; é assim que pode alçar à uma totalidade ontológica e universal que se exprime singularmente como o que é na totalidade, sem espaço para o diferente. Mas no primeiro capítulo dissemos: esta é a crítica à totalidade abstrata de Parmênides, onde nada surge que não seja o ser absoluto, e portanto não há desenvolvimento. O que surge aqui, nesse desdobramento lógico-ontologicamente “livre” da substância, que não ela mesma, sempre e na sua totalidade?

Capítulo 3

Da relação da Ideia com seu outro

Até aqui encontramos um problema na filosofia de Hegel: o outro torna-se imanente ao ser-em-si, de maneira a desenvolver-se ulteriormente por si mesmo, no desdobramento do ser-aí qualitativo, numa argumentação que, porém, não é inquestionável, como vimos no *Capítulo 1*. Tampouco parece algo de pouca importância, pois, como afirma Charles Taylor (2014), tem eco em outras determinações e conceitualizações na filosofia hegeliana, como na imanência do finito no infinito que o faz não se prender no progresso ao infinito ou má infinitude, e um dos conceitos centrais da *Ciência da Lógica* (1968).

Investigando mais a fundo este desdobramento e, efetivamente, o porquê de qualquer desdobramento se isto acontece, como afirmado na *Doutrina do Ser*, numa relação com esta alteridade que é, já no seu começo, tornada imanente ao si que se desenvolve, encontramos com a liberdade como possibilidade pois esta é, justamente, ser si no outro (MÜLLER, 1993). Contudo, também não nos parece resolvido aí o problema, pois buscando a gênese lógica da liberdade, advinda contraditoriamente da necessidade, ela floresce justamente na resolução da contradição absoluta do si com a alteridade, numa relação essencial e reflexiva como é marcante na *Doutrina da Essência*, em que é o aspecto como outro daquele que é suprimido para sua resolução e para que o si seja no outro. No *Capítulo 2* afirmamos, e aqui reafirmamos: parece-nos que ao dizer que a liberdade é ser si no outro faz recair a atenção no outro, quando efetivamente o central é o ser si nele e não a subsistência da alteridade por ela mesma. O problema permanece: como é possível o desdobramento do si por si mesmo? E por que acontece, se é si mesmo de ponta a ponta?

A verdade do Ser é a Essência, e esta também não é o fim do desenvolvimento lógico-ontológico proposto na *Ciência da Lógica*, e então só por isso não devemos, com toda razão, nos determos aí como se tivéssemos encontrado o fim de nossa investigação. Aludimos a isso anteriormente; a liberdade, nossa tentativa de responder ao problema suscitado logo no início deste trabalho, tem sua gênese na Essência, mas sua verdade é no Conceito, e portanto apenas por isso já se colocaria a importância de nos atermos também sobre a *Doutrina do Conceito* onde é tomado de maneira mais detida. Mas há também outra razão para completarmos o ciclo da lógica hegeliana na última parte da obra

em questão: é aqui que surge a Ideia, o absoluto do lógico-ontológico, que, porém, também possui seu outro, a natureza: “A natureza mostrou-se como a idéia [sic] na forma do *ser-outro*” (HEGEL, 1997, § 247).

Esta é, então, a relação máxima com a alteridade que encontraremos na proposta lógico-ontológica de Hegel. Mas investigá-la nos colocará numa situação diferenciada do que feito até aqui, pois em ambos capítulos anteriores pode-se deter sobre uma parte mais específica da *Ciência da Lógica*; no primeiro, sobre o desdobramento do ser-em-si em relação a um outro de modo a realizar-se e ser para-si, e no segundo, sobre a liberdade como relação ao outro necessária de substancialidade efetiva que é porém recíproca. Poderíamos, claro, começar afirmando que a Ideia é a unidade da subjetividade e da objetividade realizada por seu próprio conceito, mas assim seriam palavras jogadas ao ar que se assemelham muito ao começo da própria *Lógica*, pois, como vimos, ela pressupõe mesmo a resolução da contradição sujeito-objeto perpassada na *Fenomenologia do Espírito* (2001), e na verdade uma dissertação toda apenas sobre isso ainda não seria o bastante para dar conta da riqueza destas passagens da filosofia hegeliana. Desta maneira, para que a Ideia assim pensada faça mais sentido, teríamos de nos deter sobre a conceptualização do próprio conceito, e nos seus momentos como subjetividade e objetividade, que é o todo da *Doutrina do Conceito*. Nos colocaremos, então, na difícil tarefa de dar conta do mais importante de uma filosofia em que praticamente tudo é importante, e portanto reconhecemos já aqui: não poderemos nos ater com a devida atenção em tudo que deveríamos para conseguirmos atingir o fim desejado de analisar a relação entre a Ideia e seu outro, a natureza.

3. 1 O conceito de Conceito

“O conceito é o [que é] *livre* [...] e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável” (HEGEL, 2012, § 160). Chegar nesta totalidade de uma unidade, em que as partes são o próprio todo, é no que resulta a *Doutrina da Essência*, requerendo portanto aquela relação de necessidade efetiva e absoluta entre estas partes, ao mesmo tempo em que estão liberadas desta pois elas são totalidades recíprocas entre si como substâncias; é essa libertação da necessidade que a faz, a unidade assim determinada, como conceito. Estas partes do conceito são, na verdade, e agora sim isto é sua verdade, seus momentos, pois ele “[...] não é mais [o] aparecer em Outro, mas é desenvolvimento” (HEGEL, 2012, § 161); muitas vezes na esfera do Ser ou da Essência falamos em momentos, e não estão errados pois são também

um desenvolvimento, mas o é através de um transpassar ou refletir num outro, enquanto aqui é o movimento do próprio conceito sobre si, livremente. Estes momentos são a “[...] *universalidade*, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da *particularidade*, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da *singularidade* enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade” (HEGEL, 2012, § 163). Detenhamo-nos nestes três momentos, no que são eles mesmos e como são, neles, os demais momentos, configurando-se como totalidades.

O momento da universalidade do conceito o faz como “[...] *absoluta identidade consigo mesmo*, de maneira que esta é tal apenas como negação da negação, ou como infinita unidade da negatividade consigo mesma” (HEGEL, 1968, p.532)¹⁰³, pois advém de todo o percurso da lógica objetiva que se suprassume inicialmente como um ser para então ser um posto que, porém, também se suprassume como tal, resultando nesta unidade que é a negação da negação – pois o ser se determina, assim como ser-posto, e determinar é negar –, um si consigo mesmo que é o universal. Caracterizado desta maneira, poder-se-ia pensá-lo como uma vacuidade, como o próprio ser, mas por ser esta dupla negação, antes, é o que mais possibilita a determinação ulterior no seu próprio seio: “[...] a natureza do universal, é a de ser um tal simples, que contém em si, por meio da absoluta negatividade, a mais alta diferencia e determinação” (HEGEL, 1968, p. 532)¹⁰⁴. Em não lhe sendo estranho, não é como uma manifestação no ser-posto, como uma determinação relativa para com ele; a isto cabe a essência e a substância. Como conceito universal e negatividade absoluta, é a “[...] *livre* potência; é o mesmo e invade seu outro; porém não como algo que *violenta*, senão que se encontra tranquilo naquele e *em si mesmo*” (HEGEL, 1968, p. 533)¹⁰⁵; não é, de fato, o determinado, mas nele o próprio universal não está como um estranho, e sim como o que lhe fez ser o que é.

Todavia, não é apenas um comum, um conjunto destas determinações: “[...] o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo” (HEGEL, 2012, § 163), já indicando aquele seu aspecto de totalidade dito anteriormente,

¹⁰³ “[...] *absoluta identidad consigo mismo*, de manera que ésta es tal sólo como negación de la negación, o como infinita unidad de la negatividad consigo misma” (HEGEL, 1968, p. 532). [Tradução minha].

¹⁰⁴ “[...] la naturaleza de lo universal, es la de ser un tal simple, que contiene *en sí*, por medio de la absoluta negatividad, la más alta diferencia y determinación” (HEGEL, 1968, p. 532). [Tradução minha].

¹⁰⁵ “[...] *libre* potencia; es él mismo e invade su otro; pero no como algo que *violenta*, sino que más bien se halla tranquilo en aquél y *en sí mismo*” (HEGEL, 1968, p. 533). [Tradução minha].

pois não se resume a si mesmo como absoluta negatividade, senão que como tal é o que se determina, se faz particularidade. Como movimento imanente do próprio conceito universal, esta particularidade é compenetrada pela universalidade, de maneira que é “[...] *gênero*, como determinação inseparável do universal. Portanto não é uma *limitação* que vai ao exterior, senão algo *positivo*” (HEGEL, 1968, p. 534)¹⁰⁶, e como positiva determinação de si, “[...] é um concreto, não é algo vazio, senão que tem um conteúdo por meio de seu conceito – um conteúdo no qual não só se conserva, mas que lhe é próprio e imanente” (HEGEL, 1968, p. 534)¹⁰⁷, concretude plena de conteúdo que é a singularidade, novamente se mostrando como a totalidade dos momentos do conceito.

A particularidade, por sua vez, é, como já dito, o gênero e a particularização imanente do universal, portanto lhe sendo: “[...] o gênero se encontra *não-modificado* nas suas espécies; as espécies não são diferentes do universal, mas apenas *entre elas*” (HEGEL, 1968, p. 535)¹⁰⁸. Aqui o gênero é como o princípio das espécies diversas entre si, o sendo através daquela conservação, na particularidade, da universalidade do conceito que se determina a si mesmo. Portanto, aqui há apenas isto:

[...] que o conceito se põe a si mesmo de um lado, como universalidade *imediata*, indeterminada; precisamente este caráter indeterminado constitui sua determinação, ou seja que o conceito seja um *particular* [...]. Ambos são ademais, como particulares, o determinado frente ao universal, ou seja que, portanto, estão *subordinados* a aquele (HEGEL, 1968, p. 536)¹⁰⁹,

ou seja, aquela primeira compreensão da universalidade, como um si mesmo que pode acabar por se assemelhar ao ser, é sua determinação e particularidade, e ambas, sua determinação como um imediato e seu particular, estão sob a universalidade, que desta maneira é novamente uma oposição e particularização; sua unidade se dá na negatividade, que na particularidade se dá como determinação e na universalidade como simplicidade consigo. Mas esta unidade como autorreferência da universalidade que se particulariza, isto é, se determina, é a singularidade: “[...] este universal determinado é a determinação

¹⁰⁶ “[...] *gênero*, como determinación inseparable de lo universal. Por lo tanto no es una *limitación* que va hacia el exterior, sino algo *positivo*” (HEGEL, 1968, p. 534). [Tradução minha].

¹⁰⁷ “[...] es un concreto, no es algo vacío, sino que más bien tiene un *contenido* por medio de su concepto – un contenido en el que no sólo se conserva, sino que le es propio e imanente” (HEGEL, 1968, p. 534). [Tradução minha].

¹⁰⁸ “[...] el género se halla *inmodificado* en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas*” (HEGEL, 1968, p. 535). [Tradução minha].

¹⁰⁹ “[...] que el concepto se pone a sí mismo de un lado, como universalidad *imediata*, indeterminada; precisamente este carácter indeterminado constituye su determinación, o sea el que el concepto sea un *particular* [...]. Ambos son además, como particulares, lo determinado frente a lo universal, es decir que, por lo tanto, están *subordinados* a aquél” (HEGEL, 1968, p. 536). [Tradução minha].

que se refere a si mesma, a determinação determinada ou negatividade absoluta, posta por si. Porém a determinação que se refere a si mesma é a *singularidade*” (HEGEL, 1968, p. 541)¹¹⁰.

Temos já aqui uma noção do que possa ser a singularidade; um conteúdo concreto imanente à determinação do conceito em universalidade que se particulariza em gênero e serve como princípio das espécies a ele subsumidas, se apresentando como a “[...] *reflexão* do conceito *em si mesmo*, a partir de sua determinação” (HEGEL, 1968, p. 546)¹¹¹, e como um voltar-se do conceito a si mesmo, é o universal, que é exatamente essa autorreferência do conceito como negatividade absoluta, e como tal também possui a determinação de se particularizar, pela qual perpassa à singularização do conceito. É por isso um concreto, uma identidade consigo mesma da negatividade; contudo, com isso, ele penetra na existência: “De modo que o singular, como negatividade que se refere a si, é identidade imediata do negativo consigo mesmo; é algo *existente por si*” (HEGEL, 1968, p. 548)¹¹², pois é o momento da concretização do diferenciar-se da particularidade, e como relação consigo é uno, um sujeito.

Podemos dizer, portanto, que o conceito é

[...] o universal [...] idêntico consigo expressamente na significação de que nele se contém ao mesmo tempo o particular e o singular. Além disso, o particular é o diferenciado ou a determinidade, mas na significação de que é universal em si e como singular. Igualmente, o singular tem a significação de ser sujeito, de ser a base que contém em si o gênero e a espécie, e que é ela própria substancial (HEGEL, 2012, § 164).

Contudo, ao ser sujeito, um imediato, o conceito se singulariza de modo a estar de frente a outros singulares, e ao mesmo tempo em que realiza sua unidade e seu próprio conceito, se divide:

Como singularidade, o conceito volta a si na determinação; com isso o determinado mesmo está convertido em totalidade. Seu retorno a si, portanto, em *sua própria*, absoluta, divisão originária, ou seja o conceito como singularidade está posto como *juízo* (HEGEL, 1968, p.

¹¹⁰ “[...] este universal determinado es la determinación que se refiere a sí misma, la determinación determinada o negatividade absoluta, puesta por si. Pero la determinación que se refiere a sí misma, es la *individualidad*” (HEGEL, 1968, p. 541). [Tradução minha].

¹¹¹ “[...] *reflexión* del concepto *en sí mismo*, a partir de su determinación” (HEGEL, 1968, p. 546). [Tradução minha].

¹¹² “De modo que lo individual, como negatividade que se refiere a sí, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es algo *existente por si*” (HEGEL, 1968, p. 548). [Tradução minha].

É no juízo, inicialmente, que o sujeito se coloca mediante outros existentes, por conta da própria diferenciação do momento de singularidade do conceito.

3. 2 O juízo como diferenciação do conceito e o silogismo como reconciliação consigo e fundamento do todo

O juízo é portanto a divisão originária do conceito, que é exatamente aquilo pelo qual perpassamos até aqui, isto é, os momentos da universalidade, particularidade e singularidade se entrelaçando e ao mesmo tempo se mostrando como totalidade do todo que faz parte, cujo movimento desemboca no sujeito através da diferenciação imanente do conceito, e o juízo é justamente aquilo em que “[...] sujeito e predicado são postos [como] idênticos pela cópula ‘é’. Por outro lado, são também diferentes. O juízo expressa a identidade e a diferença” (IBER, 2012, p. 8). Esta relação de identidade e diferença é exatamente a que faz o particular um universal, idêntico com ele, mas numa determinação e não numa relação consigo, ou então que faz o singular o particular como um diferente, mas concretizado e existente, numa autorreferência que o faz imanente.

Apesar disso, o juízo inicialmente é abstrato, “[...] é a proposição: ‘o singular é o universal’. São estas as determinações que o sujeito e o predicado têm primeiro, um em relação ao outro, enquanto os momentos do conceito são tomados em sua imediata determinidade ou em sua primeira abstração” (HEGEL, 2012, § 165); um exemplo aqui, dado pelo próprio Hegel, seria dizer “esta rosa é vermelha”, mas não através de um julgar subjetivo, de um sujeito que determinaria a rosa, como singular, com um universal representado por ele, o vermelho, mas antes uma ligação do próprio objeto: “No juízo, eu não atribuo a um objeto qualquer qualidade. Antes pelo contrário, eu afirmo que a qualidade como competindo [*sic*] ao objeto. A afirmação do juízo [...] declara [...] a *identidade* do sujeito e do predicado [...] como independente do ato de julgar” (IBER, 2012, p. 8). Voltando ao exemplo e à primeira proposição do juízo, mas nos atendo ao fato de que este não é um proceder subjetivo, mas a declaração da identidade entre sujeito e predicado, temos que tomados independentes, o sujeito é apenas um nome, algo indeterminado: a rosa; enquanto o predicado é um universal que se tomado como outro independente é igualmente apenas um nome: a vermelhidão; enquanto na realização da cópula, ambos

¹¹³ “Como individualidad, el concepto vuelve a sí en la determinación; con eso lo determinado mismo se ha convertido en totalidad. Su retorno a sí, por consiguiente, en *su propria*, absoluta, orginaria división, o sea el concepto como individualidad se ha puesto como *juicio*” (HEGEL, 1968, p. 549). [Tradução minha].

adquirem a concretude de ser, neste caso, a vermelhidão da rosa: “No juízo, o sujeito é, em primeiro lugar, nada mais do que um nome de uma coisa concreta [...]. O próprio predicado é uma determinação abstrata, [...] se não se entende com isso o acrescentando ou anexado pelo sujeito julgante, pois de fato já compete ao objeto” (IBER, 2012, p. 8-9). Contudo, nessa interligação realizada pela cópula “é”, a universalidade do predicado contém a determinação e a singularidade do sujeito, “[...] de modo que ela é particularidade, a qual é a identidade posta do sujeito e do predicado” (HEGEL, 2012, § 169), surgindo, portanto, o momento restante do conceito já no início do juízo como a identificação que ele se propõe entre seus termos.

Este juízo é o juízo qualitativo, que se refere ao predicado universal como qualidade do sujeito singular: “O juízo imediato é juízo do ser-aí; é o sujeito posto em uma universalidade, enquanto [ela é] seu predicado, que é uma qualidade imediata (portanto, sensível)” (HEGEL, 2012, § 172) sendo portanto este uno imediato, e por conta dela não são capazes de expressar a verdade, como no exemplo de que a rosa é vermelha:

Ora, a rosa, como um concreto, não é simplesmente vermelha, mas também exala perfume, tem uma forma determinada e muitas determinações diversas, que não estão contidas no predicado ‘vermelha’. De outra parte, esse predicado, enquanto algo abstratamente universal, não pertence simplesmente a esse sujeito. Há ainda outras flores e, em geral, outros objetos que são vermelhos igualmente (HEGEL, 2012, § 172).

Contudo basta um juízo negativo, como afirmar que a rosa não é vermelha, para sanar a questão, pois isto nada mais significa que a rosa não possui esta qualidade, mas outra; não é vermelha, mas branca ou amarela, e se mantém como um juízo qualitativo, baseado na percepção de um ser-aí concreto, é fato, mas não no modo do conceito, como totalidade, antes, se exprimem como independentes os termos deste juízo.

Apesar dos problemas do juízo qualitativo, é a partir dele que a singularidade é tal, como uma universalidade concreta – a rosa é vermelha, ou então amarela; tem um odor doce; é espinhosa, etc. –, sendo, portanto, um outro tipo de juízo, não mais abstrato como o anterior, pois como concreto, está mediante outros concretos: “Na *existência*, o sujeito não é mais imediatamente qualitativo, mas [está] na *relação* e *com um Outro*” (HEGEL, 2012, § 174). Neste sentido, os próprios exemplos do juízo qualitativo não bastam para este que é juízo da reflexão, por essa relação entre o existente e outro existente, pois não indicam um outro com o qual se relacionam intrinsecamente: uma rosa, para ser vermelha, não requer que a outra seja amarela; contudo, para se dizer, por exemplo, que

uma planta é curativa, há que se referir a qual doença se coloca como medicamento: “[...] se proferimos o juízo: ‘esta planta é curativa’, consideramos o sujeito = a planta – como estando por seu predicado – a virtude curativa – em relação com outra coisa (com a doença a ser curada por ela)” (HEGEL, 2012, § 174). De certa maneira, poder-se-ia abstrair do juízo qualitativo e afirmar que para uma rosa ser percebida e compreendida como espinhosa, deve antes que tais espinhos tenham tocado outro corpo que não o dela, ou que para ser vermelha deve-se uma visão que consiga perceber sua cor avermelhada, o que não aconteceria com um daltônico, ou um cão. Mas os juízos “[...] são a considerar como resultando necessariamente uns dos outros, e como um determinar progressivo do conceito” (HEGEL, 2012, § 171), e portanto não são independentes e indiferentes entre si; a mudança do exemplo para a planta curativa e medicinal é que, no próprio juízo que a determina, de maneira imanente está a referência ao que é curado por ela, ou então não seria curativa.

Este juízo de reflexão tem ainda outra característica, a de, ao pôr o universal numa singularidade concreta, a eleva dela mesma como este singular: “Quando dizemos: ‘Esta planta é curativa’, aí está implicado que não é simplesmente esta planta que é curativa, mas muitas ou algumas” (HEGEL, 2012, § 175); se afirmamos que o boldo é curativo para problemas estomacais, não nos reportamos a este ou aquele pé de boldo ou a esta ou aquela folha sua, mas à particularidade como universal determinante e determinado – portanto não sendo também mera comunidade de plantas medicinais, neste caso, a problemas estomacais – ou ao gênero. Isto indica a uma forma de juízo ulterior, mas antes se faz importante notar uma outar passagem de Hegel aqui, numa problematização em compreender o universal como aquela comunidade de certa maneira extrínseca, e não numa particularização que dá o gênero do singular concreto:

Observou-se que todos os homens, diferentemente dos animais, têm isso de comum entre eles, de serem dotados de um lobo auricular. No entanto, é evidente que, se por acaso um ou outro não deva ter lobo auricular, nem por isso o restante de seu ser, seu caráter, suas capacidades, etc., seria tocado (HEGEL, 2012, § 175);

afirmar a universalidade do ser humano por características que possam ser suas, mas não as que a universalizam, é um erro de raciocínio: não se é humano pelo formato de nossas íris, também distintas dos demais animais, ou pela forma de nossas orelhas.

Este juízo em que o predicado é o gênero do sujeito concreto é o juízo de necessidade, em que se afirma a substância, a verdade daquilo, como ao dizer que o ouro é

metal: “[...] a metalidade constitui a natureza substancial do ouro, sem a qual não pode ter consistência ele mesmo, com tudo o que há nele ou que se pode ser enunciado a seu respeito” (HEGEL, 2012, § 177); de certo que não basta: o ouro possui uma cor, uma forma, um peso, dentre outras características que os juízos anteriores poderiam dar conta de afirmar, mas aqui se trata daquilo que é necessário para ser o que é, pois posso mudar a forma do outro, um pedaço pode ser mais pesado que outro, etc., mas ambos, para serem ouro, devem ser metal: “Essa forma do juízo não declara mais essencialmente uma coisa para uma outra coisa ou numa conexão determinada com outra, mas sim sua própria essência em e para si mesma” (IBER, 2012, p. 9-10). Contudo, o juízo de necessidade ainda não é o bastante pois não abre espaço para a particularidade; une o singular concreto numa universalidade, que, porém, não se realiza como gênero: “Assim, por exemplo, o ouro é metal, certamente; mas prata, cobre ferro são igualmente metais, e a metalidade enquanto tal se comporta como indiferente quanto ao particular de suas espécies” (HEGEL, 2012, § 177), ou seja, o metal não se resume ao ouro, mas na forma deste juízo, essa particularidade da determinação do gênero nas suas espécies não está posta na totalidade.

O juízo do conceito, por fim, é este em que afirma a conexão da coisa ao seu conceito; não uma afirmação imediata perceptível, nem de pôr o singular como existente mediante outros existentes, ou de afirmar sua substancialidade, mas de expressá-lo com o que é ou deveria ser sua verdade, isto é, o conceito: “[...] os predicados: *bom, mal, verdadeiro, bonito, exato*, etc., expressam que a coisa foi *comparada* com seu *conceito* universal [...] e que tem ou não *coincidência* com ele” (HEGEL, 1968, p. 579)¹¹⁴, mesmo num caso negativo: para afirmar que esta casa é feia se faz necessário um conceito de casa no qual esta casa singular esteja inserida, para negar-lhe a realidade do conceito; mas por isso “O juízo do conceito já contém um *argumento* para sua afirmação, [e] faz, portanto, a transição para o silogismo [grifo nosso]” (IBER, 2012, p. 10); para afirmar que a pintura é bela, ou que a casa é feia, mais do que apenas estarem relação a um conceito que, assim, seria apenas um dever ser, há que se ter um processo de pensar a unidade do sujeito e do predicado como adequada ao conceito e seus momentos. Isto aparece, verdadeiramente, na silogística como pensada por Hegel.

O silogismo tem na filosofia hegeliana uma grande importância; se chega mesmo

¹¹⁴ “[...] los predicados: *bueno, malo, verdadero, hermoso, exacto*, etc., expresan que la cosa ha sido *comparada* con su *concepto* universal [...] y que tiene o no *coincidencia* con él” (HEGEL, 1968, p. 579). [Tradução minha].

a realizar sobre ela afirmações grandiosas, como “Todas as coisas são o *silogismo*” (HEGEL, 1968, p. 590)¹¹⁵, ou então que “[...] não só o silogismo é racional, senão que *todo o racional é um silogismo*” (HEGEL, 1968, p. 584)¹¹⁶. Com certeza, nesse ponto como em muitos outros em que a filosofia hegeliana dialoga com a história da filosofia, a silogística não é simplesmente tal qual a formulada por Aristóteles, ainda que se inicie por ela. Afirma-se que tudo é silogismo, pois tudo que é verdadeiramente, possui a unidade dos momentos do conceito:

[...] a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo *singular*. Ou, inversamente, o efetivo é um *singular*, que pela *particularidade* se eleva à *universalidade*, e se faz idêntica a si mesmo (HEGEL, 2012, § 181).

Tomado de maneira imediata, porém, estas determinações do conceito no silogismo

[...] se contrapõem mutuamente enquanto *abstratas*, somente em *relação* exterior; de modo que o dois [*sic*] *extremos* são a *singularidade* e a *universalidade* enquanto o conceito, como *meio-termo* que os conclui juntos a ambos, é igualmente apenas a *particularidade* abstrata (HEGEL, 2012, § 182),

que é o silogismo do entendimento ou silogismo qualitativo, se apresentando na figura do S–P–U, da forma como descrita acima, mas tomada de tal maneira imediata que se apresentam como essa oposição que só se encontra num meio-termo que lhes é extrínseco; por isso mesmo é

[...] de todo *contingente* segundo suas determinações, enquanto o meio-termo, como particularidade abstrata, é *apenas uma determinidade qualquer* do sujeito, que como imediato – portanto empiricamente concreto – tem muitas determinidades; pode pois ser concluído-junto, com *outras* universalidades igualmente *diversas* (HEGEL, 2012, § 184).

Em outras palavras, no silogismo do entendimento ou qualitativo, o que se faz é determinar a qualidade, como algo universal, detida por um singular através da particularização nele:

[...] em um objeto singular, ao qual são inerentes propriedades múltiplas, [...] é destacada uma qualidade particular e, então, novamente, é extraída dessa ainda algo mais universal. [...] Por exemplo: ‘Esta rosa é vermelha; vermelho é uma cor, portanto, a rosa é um colorido (IBER, 2012, p. 11).

¹¹⁵ “Todas las cosas son el *silogismo*” (HEGEL, 1968, p. 590). [Tradução minha].

¹¹⁶ “[...] no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un silogismo*” (HEGEL, 1968, p. 584). [Tradução minha].

O aspecto contingencial disso é o fato de que uma não é intrínseca à outra; o vermelho não é rosa, afinal uma maçã também o é, assim como o sangue e muitas outras coisas materiais, e igualmente a rosa não é a vermelhidão, até porque mesmo numa rosa vermelha há seu caule, esverdeado, como suas folhas, e a rosa amarela ou branca não é menos rosa por isso. O mesmo acontece na relação entre vermelho e cor, pois a ligação de uma à outra não é imanente: há mais cores que o vermelho, e o vermelho, por isso, não possibilita compreender a cor apenas por ele mesmo, mas através da relação que estabelece com as demais cores, e portanto o caminho do silogismo, do singular rosa à sua universalização no colorido tem aquela característica de contingente, não-necessário: “Chegar da ‘rosa’ ao ‘colorido’ é igualmente casual como do ‘colorido’ à ‘rosa’. Pois a rosa é colorida somente entre outras coisas, assim como o colorido somente entre outras coisas é uma rosa” (IBER, 2012, p. 11).

Isto acontece pois “[...] o silogismo S–P–U obtém sua necessidade da determinação do P como predicado em relação a S e como sujeito em relação a U [...], mas nisso está implícito, para Hegel, que no singular as duas determinações P e U ‘estão unificadas’” (ORSINI, 2016, p. 121), ou seja, para a rosa ter como predicado a vermelhidão e ser colorida, é necessário que a vermelhidão e a cor estejam unificadas num singular, que haja uma rosa a qual terá uma coloração avermelhada.

Desta maneira, “O singular, enquanto sujeito [...] é assim a unidade dos dois extremos e é o mediatizante: o que dá a segunda figura do silogismo, U–S–P” (HEGEL, 2012, § 186). Este silogismo mostra a necessidade da intermediação dos momentos do conceito entre si através do desenvolvimento do silogismo que inicialmente é tomado como imediato:

O sentido determinado e objetivo deste silogismo é que o universal não constitui em-si e para-si um determinado particular, –porque é antes a totalidade de seus particulares –, mas que é assim uma só de suas espécies, por meio da singularidade [...]. Por outra parte, tampouco o particular é de maneira imediata e em-si e para-si o universal, senão que a unidade negativa apaga nela a determinação e o eleva deste modo à universalidade (HEGEL, 1968, p. 594-595)¹¹⁷.

Apesar disso, de ter a intenção de mostrar a mediação das premissas entre si do silogismo,

¹¹⁷ “El *sentido determinado y objetivo* de este silogismo es que lo universal no constituye *en si y por sí* un determinado particular, –porque es más bien la totalidad de sus particulares –, sino que es así una sola de sus especies, *por medio de la individualidad* [...]. Por otra parte, tampoco lo particular es de manera inmediata y en sí y por sí lo universal, sino que la unidad negativa borra en él la determinación y lo eleva de este modo a la universalidade” (HEGEL, 1968, p.594-595). [Tradução minha].

que nada mais são do que os momentos do conceito, somente “[...] a segunda, I–U, é já uma premissa mediada, e mediada precisamente pelo primeiro silogismo” (HEGEL, 1968, p. 594)¹¹⁸, mediada como resultado da primeira figura do silogismo qualitativa, como o singular que se identificou com o universal através do particular, e nesta segunda figura o singular e o particular trocam os lugares, que porém indica um avanço maior que esta mera troca de lugares que, por sua vez, não se determina inteiramente aqui (ORSINI, 2016). Iber (2012) coloca, como exemplo para compreender esta segunda figura, que alguns objetos são aspiradores (P–S), que aspiradores são úteis (S–U) e portanto alguns objetos são úteis (P–U). A utilidade dos aspiradores não é algo acidental e extrínseco, mas antes foram construídos exatamente com o objetivo de nos serem úteis; mas a sua ligação com outros objetos não o determina como tal, e nem garante que sua utilidade transpasse a estes demais objetos, apesar da afirmação do silogismo; por isso tampouco ele é o bastante.

De ambas as figuras, porém, o universal se mantém como o resultado do silogismo:

A segunda figura conclui-junto o universal (que da conclusão precedente resultava determinado pela singularidade, e por isso assume agora o lugar do sujeito imediato) com o particular. O *universal* é assim posto como particular mediante essa conclusão; portanto como o mediatizante dos extremos, cujos lugares os outros agora assumem: é a *terceira figura* do silogismo: P–U–S (HEGEL, 2012, § 187);

a universalidade é o resultado da mediação da primeira figura em que o S, pelo P, é U, e, por este caminho, é também o resultado da segunda em que é o S que medeia P e U. Nesta nova figura do silogismo, as premissas não são imediatas, mas efetivamente mediadas pelas figuras anteriores: “De fato, a premissa S–U está mediada pela conclusão da primeira figura, enquanto a premissa U–P, ou P–U, está mediada pela conclusão da segunda figura” (ORSINI, 2016, p. 136), o que leva à possibilidade da afirmação hegeliana de que “Neste terceiro, portanto, se encontra em geral completada a determinação do silogismo” (HEGEL, 1968, p. 597)¹¹⁹. Contudo, esta universalidade, como mediação, é como que abstrata, sem um conteúdo que lhe é próprio, mas “[...] como abstrato, diferente dos extremos como do *determinado*, é também ele mesmo um *determinado* frente a eles [...]. O termo médio, como universal, é frente a *ambos* extremos seus o que subsume” (HEGEL,

¹¹⁸ “[...] la segunda, I–U, es ya una premissa mediada, y mediada precisamente por el primer silogismo” (HEGEL, 1968, p. 594). [Tradução minha].

¹¹⁹ “En este tercero, por lo tanto, se halla en general completada la determinación do silogismo” (HEGEL, 1968, p. 597). [Tradução minha].

1968, p. 597)¹²⁰. Como exemplo deste silogismo, Iber (2012) pontua: Todos humanos são mortais (S–U), nenhuma pedra é mortal (P–U), e portanto nenhum humano é pedra (S–P), todas determinações inerentes entre si, tanto a mortalidade do humano como a não-humanidade da pedra e a não-mortalidade da pedra.

Através deste silogismo, e também dos demais, os momentos do conceito estão em unidade de fato, tanto pelo movimento do universal na terceira figura, como no movimento de todo o silogismo qualitativo, em que universalidade, singularidade e particularidade, a seu momento, se postulam como extremos e termos médios: “[...] cada momento recebeu a determinação e o lugar do *meio-termo* – portanto, do todo em geral – e assim perdeu *em si* a unilateralidade de sua abstração” (HEGEL, 2012, § 189). Desta maneira, o termo médio do silogismo não deve ser uma particularidade ou universalidade abstrata, mas o realizado pelo conceito que é o concreto, a singularidade que é universalidade como reflexão nela mesma: “[...] cada determinação [do silogismo], em verdade, não está posta como uma determinação singular para-si, senão como relação das outras, ou seja, como determinação *concreta* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 604)¹²¹. Assim, o silogismo qualitativo dá lugar ao silogismo da reflexão. Essa reflexão se dá pelo fato de que, agora, os termos do silogismo não se encontram mais na compreensão unilateral que se encontravam antes: “A introdução do momento da reflexão tem sua legitimação no fato de que os termos do silogismo, nesse estágio, adquirem uma relação interna, ou seja, uma relação constitutiva do significado enquanto termos da relação silogística” (ORSINI, 2016, p. 167).

Como dissemos, aqui temos o singular como termo médio, mas o singular como reflexão de si e portanto universalidade, desta maneira não é “[...] como determinidade abstrata, *particular* do sujeito, mas como sendo, ao mesmo tempo, todos os sujeitos *concretos singulares*, aos quais somente convém, entre outras determinidades, também aquela determinidade” (HEGEL, 2012, § 190), ou então é a rosa, o humano, etc., do qual se atribui não a concretude imediata e empírica apenas, mas as determinações que competem aos demais concretos singulares tais quais eles, as demais rosas, os demais humanos, etc., e este é o silogismo da totalidade. Contudo, isto não ocorre sem problemas: “Por

¹²⁰ “[...] como abstracto, diferente de los extremos como de lo *determinado*, es también él mismo un *determinado* frente a ellos [...]. El término medio, como universal, es frente a *ambos* extremos suyos el que subsume” (HEGEL, 1968, p. 597). [Tradução minha].

¹²¹ “[...] cada determinación [do silogismo], en verdad, no está puesta como una determinación singular por sí, sino como relación de las otras, es decir, como determinación *concreta* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 604). [Tradução minha].

exemplo: ‘Todos os homens são mortais, Caio é um homem; logo, Caio é mortal’. Hegel destrincha que esse silogismo [...] é um círculo vicioso de fundamentação, porque a conclusão já está contida na premissa maior, de modo que a premissa maior já pressupõe a conclusão” (IBER, 2012, p. 12), e, mais ainda, depende, para sua correção, da correção deste resultado que já contém como pressuposto: “[...] a premissa maior é correta apenas porque a *conclusão* é *correta* e na medida em que o é; se acaso Caio não fosse mortal, então a premissa maior não seria correta” (HEGEL, 1968, p. 606)¹²².

Isso resulta na necessidade de se averiguar a realidade concreta, no exemplo, de Caio, do singular, para determinar a verdade do silogismo e de sua premissa de totalidade. Assim, abre espaço para a indução e para o silogismo de indução: “O silogismo da totalidade transita para o da indução, já que apenas a prova empírica separada de todos os casos singulares permite a quantificação universal” (IBER, 2012, p. 12). Mas o problema da indução no conhecimento científico já foi posto diversas vezes na história da filosofia: ao afirmarmos que todos os gansos são brancos, teríamos que ter a percepção empírica de todos, o que é impossível de se realizar: “Numa indução nunca se podem esgotar as singularidades. Ao dizer-se: ‘Todos os metais, todas as plantas’ etc., isso significa ‘todos os metais, todas as plantas que se conheceram até hoje’. Toda a indução é incompleta” (HEGEL, 2012, § 190). Isso mostra que também o silogismo da indução pressupõe seu resultado e se forma um círculo vicioso, pois pressupõe aquilo do qual se espera chegar para legitimar o começo; já se pressupõe que humanos sejam mortais ou gansos brancos ao se buscar a percepção empírica dos singulares, de maneira que se apresentam como verdades, e não são averiguadas por esta percepção dos singulares: “[...] a relação do gênero com a determinidade do predicado, a qual constitui a conclusão U–P, é assumida como correta por si, ou seja, imediatamente e, por isso, já está contida nas premissas” (ORSINI, 2016, p. 185).

Essa pressuposição e característica da indução leva ao silogismo da analogia, isto é: “Quando a série infinita dos singulares já enumera coisas centradas no mesmo gênero, então a enumeração em geral é supérflua” (IBER, 2012, p. 12), ou seja, já não é mais necessária a experimentação dos casos singulares pois eles estão subsumidos num mesmo gênero e, portanto, estarão nele contidos, o que leva a algumas afirmações errôneas, como

¹²² “[...] la premisa mayor es correcta sólo porque la *conclusión* es *correcta* y en la medida en que lo es; si acaso Cayo no fuera mortal, entonces la premissa mayor no sería correcta” (HEGEL, 1968, p. 606). [Tradução minha].

“ A terra é um corpo celeste e tem habitantes; a Lua é também um corpo celeste; logo a Lua será também habitada” (HEGEL, 2012, § 190), que são resultados da falta de clareza das próprias premissas básicas deste silogismo, mais especificamente do termo médio, neste caso a da Lua ser um corpo celeste tal qual a Terra:

[...] ele [o termo médio do silogismo da analogia] contém tanto o gênero como também a coisa singular que possui todas as propriedades possíveis, as quais têm a ver com seu gênero, de modo que permanece pouco claro até que ponto a propriedade que é inferida do segundo exemplar do mesmo gênero corresponde ao primeiro exemplar [grifo nosso] (IBER, 2012, p. 12).

Por conta da estrutura do silogismo da analogia, o termo médio, a Lua como corpo celeste, é portanto este corpo celeste, um gênero, mas por inferência possui também as propriedades de um outro corpo celeste, a Terra, mas não fica claro se efetivamente essa inferência se dá pelo gênero, ou seja, se todo corpo celeste é habitável, ou se se dá pela primeira premissa, o fato da Terra sê-lo – que, efetivamente, não reside no fato de ser um corpo celeste –, levando a uma conclusão falsa sem alterar a forma do silogismo.

Porém o silogismo da indução tem o objetivo de resolver a contradição posta na conclusão U–P do silogismo da indução:

A exigência posta pela indução é a seguinte: a mediação da relação U–P deve consistir em mostrar que a propriedade P compete a cada singular de um gênero *de modo essencial*, a saber, em virtude da universalidade objetiva do gênero. Por isso, o esquema abstrato do silogismo da analogia é S–U–P (ORSINI, 2016, p. 187-188).

Esse é o movimento do silogismo da reflexão, a saber, de ao pôr-se concretamente, partir do singular em direção a uma universalidade que, contudo, lhe é extrínseca por ser seu pressuposto e, mais ainda, por não ser atingida, permanece como um dever-ser, que lhe é porém uma necessidade, tendo em vista sua própria pressuposição, dando lugar ao silogismo da analogia, o qual não é capaz de realizar-se naquela figura, pois sua universalidade, seu termo médio não está claro e posto como tal, “[...] o meio termo (portanto a determinação U) nunca aparece explicitamente no silogismo” (ORSINI, 2016, p. 189), e portanto não se realiza como esta mediação de si pelo universal, mesmo sendo o silogismo em que a necessidade de fazê-lo é posta.

É, todavia, o passo inicial adiante do silogismo da reflexão:

O que media se determinou agora: 1º como universalidade *simples* determinada, tal como é a particularidade no silogismo da existência; po-

rém, 2º como universalidade *objetiva*, ou seja, que contém toa a determinação dos diferentes extremos, assim como a totalidade do silogismo da reflexão, em outras palavras, uma universalidade plena, porém simples; isto é, a *natureza universal* da coisa, ou seja o gênero (HEGEL, 1968, p. 612)¹²³.

O universal como mediação surge na analogia, mas de maneira ofuscada; aqui, porém, ele está posto como tal, sendo, portanto, “[...] silogismo de *necessidade*, porque seu termo médio não é outro conteúdo imediato, senão a reflexão sobre si da determinação dos extremos” (HEGEL, 1968, p. 612)¹²⁴, ou seja, em que não há mais uma imediatidade que se apresente como um dever-ser nem uma mediação que não está efetivamente mediatizada consigo e com os extremos do silogismo, mas o qual é a reflexão intrínseca destes.

Apesar disso, num momento inicial, há ainda um quê de imediatidade que o silogismo da necessidade deve suprasumir: “O silogismo da necessidade é imediato na medida em que os extremos, considerados em sua diferença, estão apenas em uma diversidade externa frente a sua unidade interna no meio termo” (ORSINI, 2016, p. 200), e este é o silogismo categórico, no qual

[...] um sujeito está vinculado com um predicado por meio de *sua substância*. No entanto, a substância, elevada à esfera do conceito, é o universal, e está posta como o que existe em-si e para-si, de modo que tenha como forma, ou seja, como maneira de seu ser, não a accidentalidade, como em sua própria relação particular, senão a determinação do conceito (HEGEL, 1968, p. 613)¹²⁵,

fazendo aqui ressurgir, em alguma medida, as determinações da substância postas na *Doutrina da Essência*, e podemos entender a substância como meio termo e como universalidade objetiva, e não abstrata, isto é na forma do gênero e da particularidade (que, porém, não é como no primeiro silogismo qualitativo, imediata e extrínseca aos extremos), nos termos da substancialidade, da seguinte maneira:

[...] poderíamos dizer que a universalidade é a determinidade pela qual a substância se diferencia dentro de si; por isso, a universalidade é “a diferença essencial, a *diferença específica*” da substância. O extremo da

¹²³ “Lo que media se ha determinado ahora: 1º como universalidad *simple* determinada, tal como es la particularidad en el silogismo de existencia; pero, 2º como universalidad *objetiva*, es decir, que contiene toda la determinación de los diferentes extremos, así como la totalidad del silogismo de reflexión, vale decir, una universalidad plena, pero simple; esto es, la *naturaleza universal* de la cosa, o sea el género” (HEGEL, 1968, p. 612). [Tradução minha].

¹²⁴ “[...] silogismo de *necesidad*, porque su término medio no es otro contenido inmediato, sino la reflexión sobre sí de la determinación de los extremos” (HEGEL, 1968, p. 612). [Tradução minha].

¹²⁵ “[...] un sujeto esta vinculado con un predicado por medio de *su sustancia*. Sin embargo, la sustancia, elevada a la esfera del concepto, es lo universal, y esta puesta como lo que existe en sí y por sí, de modo que tenga como forma, es decir, como manera de su ser, no la accidentalidad, como en su propia relación particular, sino la determinación del concepto” (HEGEL, 1968, p. 613). [Tradução minha].

singularidade é a determinidade pela qual a substância dá a si mesma a forma de uma espécie efetiva singular por si subsistente (ORSINI, 2016, p. 202).

Mas dizíamos, neste silogismo categórico ainda há um quê de imediatidade, e nesta relação entre os termos do silogismo da necessidade ela toma forma na singularidade: “O singular está subsumido subsumido em seu gênero como termo médio; porém no mesmo médio se encontra também uma *multidão indeterminada* de outros singulares; é, pois, *accidental* que somente este singular seja posto como subsumido neste termo médio” (HEGEL, 1968, p. 614)¹²⁶. Podemos pensá-lo de acordo com o exemplo de Orsini (2016), de que o metal é um condutor elétrico (P–U), o cobre é um metal (U–P) e portanto o cobre é um condutor elétrico (S–U), sendo que no silogismo categórico esta última é exatamente onde reside a accidentalidade, pois o cobre não é o único condutor elétrico.

Porém sua accidentalidade, a marca da imediatidade desta forma de silogismo, nada mais significa que sua suprassunção no gênero e no universal, sua identidade com ele: “[...] eles [os extremos do silogismo categórico] são igualmente determinados como *accidentais*, ou seja, sua imediatidade está determinada como *suprassumida* em sua identidade [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 614)¹²⁷. Este é o silogismo hipotético, aquele no qual esta imediatidade na relação entre os termos não é mais presente. Ele pode ser entendido como: Se A é, então B é; Ora, A é; Logo, B é (HEGEL, 1968), e com isto tem o objetivo de ser uma unidade substancial, que se dá uma existência efetiva, e também um meio termo mediatizante dos extremos:

[...] o silogismo hipotético deve expressar em uma forma adequada o conteúdo substancial que foi alcançado pelo silogismo categórico. O fato de o meio termo ser uma unidade preenchida alude ao conteúdo substancial (isto é, o universal objetivo); o fato de ele ser uma unidade que medeia significa que o conteúdo deve adquirir a forma de uma atividade de mediação (ORSINI, 2016, p. 216).

Hegel chega a afirmar que a figura deste silogismo é a U–S–P, mas também, por ser um silogismo de necessidade em que o que medeia está como um existente, há exatamente a correspondência entre aquela identidade substancial e o efetivamente existente, entre o universal e o singular:

¹²⁶ “El individuo esta subsumido bajo su género como término medio; pero bajo el mismo medio se halla también una *multitud indeterminada* de otros individuos; es, pues, *accidental* el que solamente este individuo sea puesto como subsumido bajo este término medio” (HEGEL, 1968, p. 614). [Tradução minha].

¹²⁷ “[...] ellos [os extremos do silogismo categórico] son igualmente determinados como *accidentales*, o sea, su inmediatez esta determinada como *eliminada* en su identidad [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 614). [Tradução minha].

Por quanto, pois, as condições são todavia o *intrínseco*, o *abstrato* de uma efetividade, elas são o *universal*, e é o feito de serem *recolhidas juntamente* em uma *singularidade*, o que as fez penetrar na efetividade. Vice-versa, as condições são um fenômeno *dividido, disperso*, que somente na *efetividade adquire unidade* e significação e uma *existência universalmente válida* (HEGEL, 1968, p. 615)¹²⁸,

faltando-lhe aí a particularidade para realizar a unidade do conceito. Esta inter-relação dos momentos do conceito no silogismo hipotético, em que universalidade e singularidade são concebidos já em unidade intermediada, enquanto a particularidade é seu extremo, deve assim ser entendida: “[...] ao extremo B cabe a determinação particular, no sentido de que se trata de um ente singular que existe imediatamente e, ao mesmo tempo, é mediado pela autodiferenciação do meio termo U” (ORSINI, 2016, p. 218).

Isto tem por objetivo pôr aquela unidade substancial intermediada que objetiva o silogismo hipotético, na qual a diferença entre A e B, ou se se quer entre os extremos A e B ao mesmo tempo em que são mediados por A, se torna vazia. Assim

A mediação do silogismo foi determinado [...] como *singularidade, imediatidade e negatividade que se refere a si mesma*, ou seja como identidade que se distingue e que desde esta distinção se recolhe em si – como forma absoluta, e, precisamente por isso, como *universalidade objetiva* (Hegel, 1968, p. 616)¹²⁹;

como um universal que se dá existência efetiva, é singularidade, mas também o é como um recolher-se em si mesmo numa identidade consigo, e por isso é o universal – é a unidade que já havíamos dito anteriormente.

Desta maneira, é o silogismo disjuntivo, num meio termo que “[...] é a *universalidade preenchida com a forma*; foi determinado como *totalidade*, como universalidade objetiva *desenvolvida*. Portanto, o termo médio é tanto universalidade como particularidade e singularidade” (HEGEL, 1968, p. 617)¹³⁰, na qual é a totalidade do conceito: é o universal, a identidade substancial daquilo que, porém, se mantém na sua particularização

¹²⁸ “Por cuanto, pues, las condiciones son todavía lo *intrínseco*, lo *abstracto* de una realidad, ellas son lo *universal*, y es el hecho de *ser recogidas juntamente* en una *individualidad*, lo que las hizo penetrar en la *realidad*. Viceversa, las condiciones son un fenómeno *dividido, disperso*, que sólo en la *realidad adquire unidad* y significación y una *existencia universalmente valedera*“ (HEGEL, 1968, p. 615). [Tradução minha].

¹²⁹ “La mediación del silogismo se há determinado [...] como *individualidad, inmediatez, y negatividad que se refiere a sí misma*, o sea como identidad que se distingue y que desde esta distinción se recoge en sí – como forma absoluta, y, precisamente por esto, como *universalidad objetiva*“ (HEGEL, 1968, p. 616). [Tradução minha].

¹³⁰ “[...] es la *universalidad llenada con la forma*; se ha determinado como *totalidad*, como universalidad objetiva *desarrollada*. Por consiguiente, el termino medio es tanto universalidad como particularidad e individualidad” (HEGEL, 1968, p. 617). [Tradução minha].

nas espécies, sendo gênero da espécie A, B ou C que, porém, são neles mesmos singulares existentes por si mesmo, e possui um meio termo que “[...] não é mais um terceiro que desaparece nos termos relacionados, mas antes é uma unidade processual que se reproduz e se manifesta neles” (ORSINI, 2016, p. 235). Para pensarmos num exemplo, Iber (2016) coloca: A obra de arte poética é lírica ou épica ou dramática; esta obra não é nem épica nem dramática, portanto ela é lírica. Não há aí um termo médio que parece até exterior à suas premissas, como nos passos anteriores até aqui traçados; este é o objetivo do silogismo da necessidade, que acaba sendo também o suprassumir-se do próprio silogismo:

No silogismo de necessidade o termo médio foi determinado para ser a unidade, tanto desenvolvida e total como simples, e a forma do silogismo, que consistia na diferença do termo médio frente a seus extremos, se suprassumiu com isso (HEGEL, 1968, p. 618)¹³¹,

mas também é a realização do conceito, pois “[...] cada momento mesmo se mostrou como a *totalidade* dos momentos” (HEGEL, 2012, § 192), cada um foi o meio termo de ambas, e igualmente já foram os extremos entre si. Esta autosuprassunção, portanto, é a suprassunção da mediação do conceito, que perpassou o juízo até o silogismo, e atinge seu ápice justamente quando deixa de ter um termo médio, na medida em que a mediação foi realizada a tal ponto em que seus momentos são, cada um, a totalidade da relação que possuem entre si. Este “[...] é um *ser*, que é nesta vez idêntico com a mediação e é conceito [...]. Este *ser*, portanto, é *uma coisa, que existe em-si e para-si; é a objetividade*” (HEGEL, 1968, p. 619)¹³².

3. 3 Objetividade, ou a concretude do Conceito

Hegel não é estranho ao pensar essa objetividade como semelhante à do ser com o qual se começou esta investigação lógica; aqui se encontra uma imediatidade, é certo, como vimos anteriormente, mas de tal forma que é suprassunção de mediação, e não um imediato como tal – exatamente o que é o próprio ser, marcado pelo transpassar a um outro que já não encontra mais lugar aqui; a objetividade, de fato, “[...] forma o círculo determinado da alteridade que pertence ao conceito. Porém, essa alteridade não é estranheza, abandono do terreno lógico do conceito. O caminho da ciência deixa claro que o

¹³¹ “En el silogismo de necesidad el término medio se ha determinado para ser la unidad, tanto desarrollada y total como simple, y la forma del silogismo, que consistía en la diferencia del término medio frente a sus extremos, se ha eliminado con eso” (HEGEL, 1968, p. 618). [Tradução minha].

¹³² “[...] es un *ser*, que es a la vez idêntico con la mediación y es el concepto [...]. Este *ser*, por consiguiente, es *una cosa, que existe en sí y por sí: es la objetividad*” (HEGEL, 1968, p. 619). [Tradução minha].

conceito de objetividade surge de uma exigência do próprio processo do conceito” (ORSINI, 2016, p. 250), de maneira que em nenhum caso lhe seja uma alteridade a qual transpassar ou se relacionar, como nos momentos anteriores da *Ciência da Lógica*; no que consiste esta alteridade, será tratado mais ao fim deste capítulo e deste trabalho.

Esta objetividade como imediatidade suprasumida de sua mediação tem, como não deixaria de ser, três momentos: “O objeto *mecanicamente* determinado é o objeto indiferente, imediato [...]. No *quimismo*, ao contrário, o objeto se mostra como essencialmente [não-in]diferente [...]. A terceira forma de objetividade, a *relação-teleológica*, é a unidade do mecanismo e do quimismo” (HEGEL, 2012, § 194), o mecânico é o objeto verdadeiramente imediato, em tempos realmente semelhante ao ser; o melhor exemplo seria um próprio funcionamento mecânico, como as funcionalidades de um motor ou as engrenagens de um relógio, pois sua imediatidade não significa uma exclusão, um isolamento de tudo – e aí sim seria o ser, um imediato abstrato. O quimismo, também no seu nome, dá o melhor exemplo dele mesmo, é como as relações entre os componentes químicos de algo, que se misturam, às vezes até se neutralizam, sendo efetivamente não-indiferentes entre si. A relação teleológica é, como sua unidade, a relação efetiva do conceito consigo na objetividade e através da objetividade e aqui opera o objetivo já enunciado no começo desta investigação: a identidade entre subjetividade e objetividade. Vejamos tudo isso mais afundo, até esse momento da identidade, que se resguarda um momento de exposição próprio.

No mecanismo, os “[...] *objetos* [são] *completos e independentes*, que, portanto, se comportam, também em sua relação, somente como independentes um frente ao outro, e em cada vinculação, recaem reciprocamente *extrínsecos* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 627)¹³³, é a imediatidade do objeto na sua maneira mais clara, se configurando como completo por si mesmo e se relacionando exteriormente aos demais objetos; não há exemplo melhor para se pensar este momento da objetividade que o já mencionado das engrenagens, que de forma alguma se misturam intrinsecamente. Mas esta não é uma imediatidade abstrata como do ser ou do nada, e esta vinculação, mesmo exterior, acontece necessariamente: “O objeto, [estando] assim ao mesmo tempo em diferença para com a exterioridade e negando-a em sua autonomia, que é unidade negativa consigo, centralidade

¹³³ “[...] *objetos* [são] *completos e independentes*, que, por lo tanto, se comportan, tambien en su relación, sólo como independientes uno frente al otro, y en cada vinculación, quedan reciprocamente *extrínsecos* [grifo nosso]” (HEGEL, 1968, p. 627). [Tradução minha].

[...] na qual o objeto mesmo está dirigido para o exterior e relacionado com ele” (HEGEL, 2012, § 196), ou seja, em se colocando como o centro que move os demais, lhes nega como autônomos, como o próprio objeto a si mesmo se determina, mas desta maneira estabelece com eles uma relação necessária.

É desta maneira que é, na verdade, não mais mecanismo: “A *mediatez* da existência, que os objetos têm no mecanismo absoluto, é negada *em si*, no fato de que sua autonomia é mediatizada por suas relações recíprocas” (HEGEL, 2012, § 199), não sendo pois uma autonomia advinda dele mesmo, como se estabeleceu inicialmente dada sua imediatez que, porém, sendo processo de suprassunção da mediação, aparece nessa relação necessária com o outro objeto, que é o quimismo: “[...] no objeto químico, ao contrário, a *determinação*, e com isso a *relação com outro*, e a maneira e forma desta relação, pertencem a sua natureza” (HEGEL, 1968, p. 641)¹³⁴. A maneira com que o quimismo lida com a relação dos objetos é, porém, incompleta para o conceito; tem como composto a neutralidade de seus extremos, que “É bem conforme ao conceito [esse produto neutro], mas o princípio *animador* [begeistende] da diferenciação não existe nele enquanto recaído na imediatez” (HEGEL, 2012, § 202), ou seja, como neutro, não possui aquela diferenciação intrínseca nele mesmo que é a determinação do conceito nos seus momentos.

Apesar desta incompletude do processo químico que neutraliza seus extremos, ele vai além da exterioridade presente na objetividade no seu momento imediato e inicial: “Por meio desta *negação* da exterioridade, em que o conceito com objeto estava submerso, ele é *livre* e posto *para si perante* aquela exterioridade e imediatez – *enquanto fim*” (HEGEL, 2012, § 203). O fim de um objeto não deve ser entendido por sua causa:

A causa pertence à necessidade ainda não posta a descoberto, à necessidade cega; por isso aparece como passando para o seu Outro, e aí perdendo sua originariedade no ser posto; somente em si ou para nós é que é causa; só no efeito é causa e *para-si* volta. O fim, ao contrário, é posto como devendo conter *nele mesmo* a determinidade, ou o que alhures aparece ainda como ser-outro – o efeito –; de modo que em sua atuação não passa [para outra coisa] mas se *conserva*, isto é, só efetua a si mesmo; e é no *ponto final* o que era no *começo*, na originariedade (HEGEL, 2012, § 204).

No Capítulo 2 falamos sobre a interdependência entre causa e efeito, e que a compreensão de um traz consigo a do seu outro, pois só nesta interdependência são o que são; não retomaremos aqui todo esse percurso, mas apenas iremos o opor ao fim, àquilo que se

¹³⁴ “[...] en el objeto químico, al contrario, la *determinación*, y con eso la *relación con otro*, y la manera y forma de esta relación, pertenecen a su naturaleza” (HEGEL, 1968, p. 641). [Tradução minha].

realiza no objeto e não se perde nele para então reencontrar-se consigo, mas é determinante deste próprio percurso de desdobrar-se da objetividade – é o conceito.

Contudo, esse fim pode ser pensado como exterior ao próprio objeto, de maneira que estes últimos lhe são pressupostos e, efetivamente, tomados não como o que são, mas como meios para a realização deste fim que, determinado desta maneira, lhe é extrínseco: “Nessa consideração, as coisas não contam como trazendo em si mesmas sua determinação, mas simplesmente como meios, de que se usa e abusa para a realização de um fim situado fora delas” (HEGEL, 2012, § 205), e aliás esta determinação do fim como algo extrínseco ao objeto é o mecanismo e o quimismo em que a objetividade é como um “joguete” do conceito; porém o fim é a realização da objetividade como conceito, e portanto é também a universalidade deste objeto e não apenas o faz como meio, mas é sua verdade, determinando-o como aquele meio no qual desvanece enquanto algo material e é, nela enquanto exterioridade de si, si mesmo:

Assim o conceito é essencialmente o seguinte: que, como identidade que existe para-si, é diferente de sua objetividade, que existe em-si, e tem exterioridade somente por este meio, porém nesta totalidade extrínseca, representa a identidade dela que se determina a si mesma. Assim o conceito é agora a Ideia (HEGEL, 1968, p. 633)¹³⁵.

Deste modo está operada a unidade entre a subjetividade, aqueles momentos anteriores do conceito se determinando intrinsecamente como juízo e silogismo, e da objetividade na qual recai pela totalidade e unidade de seus momentos que, porém, lhe é como um extrínseco mas que contraditoriamente se encontra consigo mesmo na sua finalidade, e não com uma objetividade material.

3. 4 Ideia como unidade entre a subjetividade e a objetividade

“A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*” (HEGEL, 2012, § 213). É assim que de maneira concisa, Hegel coliga as determinações do conceito desta última parte da *Ciência da Lógica* com o início e as determinações do ser, aqui especificamente daquilo que é em-si e para-si, ou seja, que se determinou por si na sua totalidade como aquilo que é; por isso que ela também é a verdade: “A ideia é o *conceito adequado, o verdadeiro objetivo* ou seja o *verdadeiro como tal*. Se

¹³⁵ “Así el concepto es esencialmente lo siguiente: que, como identidad que existe por sí, es diferente de su objetividad que *existe en sí*, y tiene exterioridad solamente por este medio, pero en esta totalidad extrínseca, representa la identidad de ella que se determina a sí misma. Así el concepto es ahora la *Idea*” (HEGEL, 1968, p. 663). [Tradução minha].

algo tem verdade, o tem por meio de sua ideia, ou seja *algo tem verdade somente porquanto é ideia*” (HEGEL, 1968, p. 665)¹³⁶, de onde podemos dizer, talvez, que aquela determinação que a si se dá a ideia e que a faz absoluta unidade de conceito, subjetividade, e objetividade, é a verdade:

Naquela subjetividade, a determinação, ou a diferença do conceito, é uma *aparência*, que fica suprassumida de imediato, e que voltou ao ser-para-si o à unidade negativa, e é um predicado que *adere*. Porém, nesta objetividade, a determinação está posta como totalidade imediata, como um todo exterior. Agora a ideia se apresentou como o conceito que se liberou outra vez da imediatidade, em que estava fundido no objeto, e que voltou a sua subjetividade; conceito que se distingue de sua objetividade, a qual, porém, fica também determinada por ele e tem sua substância somente naquele conceito” (HEGL, 1968, p. 668)¹³⁷.

Ou seja, em todo este processo de unidade entre subjetividade e objetividade, o percurso da ideia é suprassumir sua autodiferenciação que se exterioriza e retornar-se ao seu seio de subjetividade, não se tratando, portanto, de uma identificação plena desta com a objetividade. Isso nos será importante ao final deste capítulo, mas antes, vejamos como a própria Ideia tem também um certo desdobramento, e para seguir o costume, numa tríade: a vida, o conhecimento e a ideia absoluta.

Compreender a ideia como vida pode parecer estranho, mas o é na sua imediatidade o que melhor exprime o caminho que se perpassou da objetividade, através do fim e da teleologia, para este momento lógico-ontológico: “A vida somente pode ser apreendida em função do todo; o organismo é uma pluralidade de membros, na qual cada um assume funções respectivas e em conjunto se comportam reciprocamente como meios e fins” (MORAES, 2003, p. 151); a vida é a interrelação necessária das partes entre si que, mutuamente, são meios e fins umas para as outros, como o são os momentos do conceito que, através do silogismo, são determinações objetivas que fazem de suas partes meios e fins entre si. Por isso também o ser vivo “[...] é o silogismo, cujos momentos mesmos são em si sistemas e silogismos [...]; mas que são silogismos ativos, processos, e na unidade

¹³⁶ “La idea es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*” (HEGEL, 1968, p. 665). [Tradução minha].

¹³⁷ “En aquella subjetividad, la determinación, o la diferencia del concepto, es una *aparencia*, que queda eliminada de inmediato, y que ha vuelto al ser-por-sí o a la unidad negativa, y es un predicado que *inhiera*. Pero, en esta objetividad, la determinación esta puesta como totalidad inmediata, como un todo exterior. Ahora la idea se ha presentado como el concepto que se ha liberado otra vez de la inmediatez, en la que estaba hundido en el objeto, y que ha vuelto a su subjetividad; concepto que se distingue de su objetividad, la cual, sin embargo, queda también determinada por él y tiene su sutancialidad sólo en aquel concepto” (HEGEL, 1968, p. 668). [Tradução minha].

subjetiva do ser-vivo [*sic*] são somente *um* processo” (HEGEL, 2012, § 217), silogismos unificados num uno que é ser vivente.

O seu primeiro processo é o de interiorizar-se e fazer-se como o que é por sua própria corporeidade, mas dando-lhe coesão através do conceito, fazendo-o aquele todo que determina a própria vida: “[...] é o processo do ser-vivo [*sic*] no seu no interior de si, processo em que se divide nele mesmo, e se faz de sua corporeidade seu objeto, sua natureza inorgânica” (HEGEL, 2012, § 218). É a falta desta coesão que fará uma mão mutilada mão apenas no seu nome; porém não devemos pensar tais determinações pautando-nos nos desdobramentos da objetividade, isto é, de acordo com o mecanismo, o quimismo, pois já o perpassou, e a objetividade do vivo “[...] é um *organismo*; é o meio e o instrumento do fim, perfeitamente correspondente a este, pois o conceito constitui sua substância” (HEGEL, 1968, p. 675)¹³⁸, numa relação teleológica realizada na sua verdade, isto é, onde meios e fins são correspondentes entre si. Desta maneira o ser vivo existe, mas no próprio desenvolvimento do conceito, neste momento de existência autorreferenciada, como que na singularidade do conceito, há também um exterior, e neste caso, um exterior pressuposto: “[...] a relação negativa do ser-vivo [*sic*] consigo produz, enquanto singularidade *imediata*, a *pressuposição* de uma natureza inorgânica que se lhe contrapõe” (HEGEL, 2012, § 219), com o qual, pela certeza que tem de si na sua constituição como vivo, tem relação como que através de um impulso imanente em relação a esta pressuposição sua; mas “O objeto ao estar frente ao vivente, em primeiro lugar como uma exterioridade indiferente, pode atuar sobre aquele de modo mecânico; porém assim não atua como sobre um vivente. Ao referir-se a este, não atua sobre ele com causa, senão que o *excita*” (HEGEL, 1968, p. 679)¹³⁹, ou seja, apenas fortalece o impulso do vivente para relacionar-se com esta exterioridade. Porém, desta forma, não se mantém como tal: “No Outro, assim o ser vivo só vai junto consigo mesmo” (HEGEL, 2012, § 219).

Desta maneira, a ideia como vida vai além de sua interioridade a uma exterioridade que cede já na sua fundação, realizando assim um silogismo que, iniciando da singularidade do ser vivente, toma posse para si de uma particularidade aparentemente pressuposta mas na qual encontra a si mesma e se eleva à universalidade, que neste caso é o

¹³⁸ “[...] es un *organismo*; es el medio y el instrumento del fin, perfectamente correspondiente a éste, pues el concepto constituye su sustancia” (HEGEL, 1968, p. 675). [Tradução minha].

¹³⁹ “El objeto al estar frente al vivente, en primer lugar como una exterioridad indiferente, puede actuar sobre aquél de modo mecánico; pero así no actúa como sobre un vivente. Al referirse a éste, no actúa sobre él con causa, sino que lo *excita*” (HEGEL, 1968, p. 679). [Tradução minha].

gênero: “Enquanto o indivíduo vivo, que em seu primeiro processo se comporta em si mesmo como sujeito e conceito, pelo seu segundo processo assimila a si sua objetividade exterior, assim *põe em si mesmo* a determinidade real; e então é, *em si*, gênero, universalidade substancial” (HEGEL, 2012, § 220), ou seja, é exatamente o processo de se ver como indiferente ao que lhe parece extrínseco e unir-se com este.

Assim se livra da sua imediatidade como vida, sendo também o para-si da ideia, isto é, como um determinar-se na diferença que porém não vai ao caminho da objetividade nem da imediatidade da vida, mas para si mesmo, para sua subjetividade: “Assim é [...] pura identidade consigo mesmo, que se diferencia em si mesma, de maneira tal, que o diferenciado não é uma *objetividade*, senão que está igualmente liberado na direção da subjetividade, ou seja da forma da simples igualdade consigo mesma” (HEGEL, 1968, p. 683)¹⁴⁰. Contudo, apesar desta aparente distinção, ela não se mantém verdadeiramente, mas apenas na ideia como conhecimento que não é o seu fim, identidade a qual – entre objetividade e subjetividade – que será posta e aqui é pressuposta: “[...] como diferenciar determinado, é o *juízo* ulterior, [que consiste em] repelir-se de si mesma como totalidade, e na verdade, antes de tudo, em *pressupor-se* como *universo* exterior. São dois juízos [a objetividade e a subjetividade], que *em si* são idênticos, mas que ainda não são *postos* como idênticos [grifo nosso]” (HEGEL, 2012, § 224). Esta oposição, porém, mostra a finitude desta relação entre aparentes unilateralidades, e a ideia surge aí como conhecimento, processo da resolução deste oposição, como um

[...] suprasumir a unilateralidade da *subjetividade* da ideia, por meio da aceitação do mundo essente, em si mesmo [...] e, inversamente, [impulso] de suprasumir a *unilateralidade* do mundo objetivo, que assim só conta aqui, ao contrário, como uma *aparência*, uma coleção de contingências e de figuras em si nulas (HEGEL, 2012, § 225).

A cada um destes movimentos da ideia como conhecer cabe determinações próprias.

O primeiro movimento, de ir além da subjetividade da ideia, tem o objetivo de se identificar com a objetividade que aparenta ser-lhe outro: “O conceito, portanto, é o impulso a suprasumir este ser-outro, e a considerar o objeto a identidade consigo mesma” (HEGEL, 1968, p. 690)¹⁴¹, numa suprasunção de sua unilateralidade em que se reconcilia

¹⁴⁰ “Así es [...] pura identidad consigo mismo, que se diferencia en sí misma, de manera tal, que lo diferenciado no es una *objetividad*, sino que esta igualmente liberado en la dirección de la subjetividad, o sea de la forma de la simple igualdad consigo mismo” (HEGEL, 1968, p. 683). [Tradução minha].

¹⁴¹ “El concepto, por lo tanto, es el impulso a eliminar este ser-otro, y a considerar en el objeto la identidad consigo mismo” (HEGEL, 1968, p. 690). [Tradução minha].

consigo. Esta é a ideia teórica, pois neste caminho o conceito permanece em certa medida formal: este conhecimento “[...] tem por forma de sua atividade a *identidade formal* ou *abstração* da universalidade. Por isso, essa atividade consiste em dissolver o concreto dado, em singularizar suas diferenças e dar-lhe a forma de uma *universalidade abstrata* [...] [é o] *método analítico*” (HEGEL, 2012, § 227), e tem como primeiro passo seu o conhecimento ou método analítico, que tem por defeito, porém, não efetivar aquela identidade da subjetividade com o objeto e em separá-los, por conta da sua própria determinação formal: “Desde este ponto de vista, ao objeto se lhe atribui uma desconhecida *qualidade de coisa-em-si*, detrás do conhecer” (HEGEL, 1968, p. 691)¹⁴².

Aqui Hegel estabelece, claramente, um contato com a filosofia kantiana, colocando porém um problema e limite para o conhecimento teórico analítico, a saber, de que este é como as primeiras premissas do silogismo, imediato: “O que distingue o conhecer analítico se determinou já no sentido de que a ele, como à primeira premissa de todo silogismo, não lhe compete todavia a mediação, senão que é a comunicação imediata do conceito, que todavia não contém o ser-outro” (HEGEL, 1968, p. 693)¹⁴³. Como início do silogismo, porém, não é inútil, tampouco o bastante para finalizar o conhecimento verdadeiro e a identidade do sujeito com o objeto, que na verdade, naquela distinção com a coisa-em-si, é na verdade elevada à contradição plena e intransponível. O método analítico deve ir além de si mesmo, e na verdade já se indica esse movimento por ele mesmo: Aquela sua universalidade, inicialmente abstrata, “[...] é também uma universalidade *determinada*: a atividade aqui avança nos momentos do conceito [...] [partindo do] universal (como *definição*) forma o ponto de partida, por meio da particularização (na *divisão*) avança em direção ao singular (o *teorema*)” (HEGEL, 2012, § 228), sendo assim conhecimento sintético, ou seja, exatamente aquele que não se finda na identidade consigo na objetividade, mas antes a apreende nela mesma, de maneira que é, portanto, como a segunda premissa do silogismo, seguindo o momento inicial do conhecimento analítico:

¹⁴² “Desde este punto de vista, al objeto se le atribuye una desconocida *cualidad de cosa-en-sí*, detrás del conocer” (HEGEL, 1968, p. 691). [Tradução minha].

¹⁴³ “Lo que distingue el conocer analítico se ha determinado ya en el sentido de que a él, como a la primera premissa de todo el silogismo, no le compete todavía la mediación, sino que es la comunicación inmediata del concepto, que todavía no contiene el ser-outro” (HEGEL, 1968, p. 693). [Tradução minha].

“[...] é a segunda premissa do silogismo, de onde o diferente como tal se encontra relacionado” (HEGEL, 1968, p. 699)¹⁴⁴. Não poderemos aqui nos deter sobre aquele movimento do conhecimento sintético, partindo do universal ao singular, realizando os momentos do próprio conceito nele mesmo; mas a largas pinceladas, a definição é o gênero do objeto possibilitado pela abstração do analítico, e a divisão as determinações que a cabem; por fim, o teorema como autorreferência do objeto determinado em que suas relações são efetivamente necessárias e concretas.

Esta necessidade que o teorema coloca na ideia teórica indica o seu desdobramento ulterior; necessidade, como vimos, é a gênese da liberdade do conceito, é aquilo que a si refere a si mesmo: ele “[...] chegou, em si, ao [ser] determinado em si e para si, ao *não-dado*; e, por conseguinte, a este [ser] enquanto é o *imane*nte ao *sujeito*, e passa para a *ideia do querer*” (HEGEL, 2012, § 232). Pode parecer estranho o querer aparecer aqui, após a ideia teórica do conhecimento analítico e sintético; o que acontece neste desdobramento é que, através da necessidade posta pelo teorema, o conceito retoma sua própria necessidade e, assim, se determina a si mesmo e passa, portanto, a determinar o mundo e não mais se ver nele:

A diferença reside, portanto, em que a atitude teórica opera a transfiguração do objeto no conhecimento, enquanto a atitude prática opera livremente a transformação do objeto no si mesmo de sua realidade, impondo ao mundo dado o fim que o querer determina, ou seja, o bem (MORAES, 2003, p. 152),

ou seja, é a atuação no mundo através do querer do conceito autodeterminado, que é o bem e o objetivo da vontade.

Esta distinção específica da ideia prática, contudo, opera ela mesma a sua unidade com a ideia teórica do conhecer: “No silogismo do atuar, uma das premissas é a *relação imediata do fim bom com a realidade*, da qual aquele se apodera, e que utiliza a segunda premissa, como *meio exterior*” (HEGEL, 1968, p. 721)¹⁴⁵, exterioridade utilizada como meio para a realização da vontade, porém, que é suprasumida como tal pela própria imanência da objetividade que o querer faz a si mesmo, e portanto o faz não só querer, mas saber, pois é um atuar do conceito livre sobre si mesmo, num si mesmo que é também a

¹⁴⁴ “[...] es la segunda premissa del silogismo, donde lo *diferente* como tal se halla relacionado” (HEGEL, 1968, p. 699). [Tradução minha].

¹⁴⁵ “En el silogismo del actuar, una de las premisas es la *relación inmediata del fin bueno con la realidad*, de la cual aquél se apodera, y que utiliza en la segunda premissa, como *medio exterior*” (HEGEL, 1968, p. 721). [Tradução minha].

objetividade, a origem do saber teórico;

Portanto, neste resultado se reestabeleceu o *conhecer*, e se reuniu com a ideia prática; a realidade previamente encontrada está determinada, ao mesmo tempo, como o fim absoluto realizado; porém não, como no conhecer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sem a subjetividade do conceito, senão como mundo objetivo cujo motivo interior e subsistência real é o conceito. Esta é a ideia absoluta (HEGEL, 1968, p. 723)¹⁴⁶.

A ideia absoluta, um grande nome na filosofia hegeliana, é portanto a unidade entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, conceito e efetividade, que se opera pelos momentos do próprio conceito, isto é, num conhecimento teórico e prático que ao mesmo tempo universaliza a objetividade e a si mesmo como subjetividade, a particulariza no efetivo e nele se reconhece como singular existente e conceitual.

Parece-nos que não nos resta muito mais do que falar sobre a ideia absoluta; ela é a unidade destas determinações do conceito que, por sua vez, foi engendrado pela lógica da essência e do ser; mas sua caracterização como esta unidade plena dos momentos lógico-ontológicos assim se determina: “[...] a *ideia absoluta* não tem nela nenhum passar, nem pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a ideia absoluta é para si a *forma pura* do conceito, que intui *seu conteúdo* como a si mesma” (HEGEL, 2012, § 237), sendo portanto pura relação consigo mesmo e, portanto, por um lado contendo a imeditidade que sempre anda conjunto com esta relação consigo: “A ideia absoluta, como conceito racional que em sua realidade coincide apenas consigo mesma, constitui de um lado por causa desta imediatidade de sua identidade objetiva, o retorno à *vida*” (HEGEL, 1968, p. 725)¹⁴⁷, ao mesmo tempo em que é suprassunção desta imediatidade pelo próprio conhecimento teórico e prático que ela mesma é. Sendo assim, é na verdade um imediato como suprassunção do primeiro imediato, da vida, do ser, etc., e da mediação, do ideia como conhecer, da reflexão, etc.:

Com mais exatidão, agora, é o *terceiro* o imediato, porém *mediante a suprassunção da mediação*; é o simples mediante *a suprassunção da diferença*; o positivo mediante a suprassunção do negativo; o conceito que se realiza mediante o ser-outro, e que, mediante a eliminação desta

¹⁴⁶ “Por lo tanto, en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la idea práctica; la realidad previamente hallada esta determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; pero no, como en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo cuyo motivo interior y subsistencial real es el concepto. Esto es la idea absoluta” (HEGEL, 1968, p. 723). [Tradução minha].

¹⁴⁷ “La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediación de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*” (HEGEL, 1968, p. 725). [Tradução minha].

realidade, se fundiu consigo mesmo, e reestabeleceu sua absoluta realidade, sua simples referência a si mesmo (HEGEL, 1968, p. 736)¹⁴⁸.

É aqui, portanto, que a ideia se realiza como absoluta, como retorno a si do lógico-ontológico mediante suas determinações ulteriores, num retorno que é então como no começo, ao mesmo tempo em que é mais: é o retorno do positivo pelo negativo, e não a positividade em si mesma, de certa maneira vazia; é por isso que esta ideia é também o ser, mas mais que o ser aparentemente vazio com o qual começamos este trabalho: “Retornamos agora ao conceito da ideia, com o qual tínhamos começado. Ao mesmo tempo, esse retorno ao começo é um progresso. Aquilo por onde começamos era o ser, o ser abstrato, e agora temos a *ideia* enquanto *ser*, mas a ideia essente é a *natureza*” (HEGEL, 2012, § 244). Está posta agora qual é sua relação com a natureza, o que pretendíamos investigar neste capítulo; a natureza é a ideia que é, como círculo lógico que se fecha a si e é também ontológico, mas que como tal também é um desenvolvimento e, portanto, não se retorna no início como tal, como ser abstrato e vazio, mas como natureza, ser preenchido de conteúdo.

3. 5 A constituição da natureza como exterioridade

Efetivamente, não faremos todo o desdobrar da Natureza e da Filosofia da Natureza como pensada por Hegel aqui; inclusive pouco se colocará das próprias determinações conceituais que o filósofo faz dela, pois nosso objetivo já estava traçado: não se trata de investigá-la, mas de compreender como se dá sua relação ou conexão com a ideia absoluta. Sobre esta, cabe ainda mais uma colocação, o fato de que ela, a ideia absoluta como conceitualizada na lógica, se porta como tal neste âmbito do pensar puro:

[...] a lógica representa o movimento próprio da ideia absoluta, somente como o Verbo originário, que é uma manifestação, porém uma manifestação de natureza tal, que, como extrínseca, imediatamente desapareceu de novo, ao existir. Portanto, a ideia existe somente nesta sua própria determinação de entender-se; se encontra no pensamento puro, onde a diferença não é porém um ser-outr (HEGEL, 1968, p. 726)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ “Con más exactitud, ahora, es el *tercero* lo inmediato, pero *mediante la eliminación de la mediación*; es lo simple mediante *la eliminación de la diferencia*; lo positivo mediante la eliminación de lo negativo; el concepto que se realiza mediante el ser-otro, y que, mediante la eliminación de esta realidad, se ha fundido consigo mismo, y ha restablecido su absoluta realidad, su simple referencia a sí mismo” (HEGEL, 1968, p. 736). [Tradução minha].

¹⁴⁹ “[...] la logica representa el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como el *Verbo* originario, que es una *manifestación*, pero una manifestación de naturaleza tal, que, como extrínseca, inmediatamente ha desaparecido de nuevo, al existir. Por lo tanto, la idea existe sólo en ésta su propia determinación de *entenderse*; se halla en el *pensamiento puro*, donde la diferencia no es todavía un ser-otro” (HEGEL, 1968, p. 726). [Tradução minha].

Ao se reencontrar numa unidade em alguma medida imediata, resultante da suprassunção da primeira imediatidade e de sua mediação, a ideia é ser, e como tal é natureza, é fato; porém, aí, como em diversos outros momentos pontuamos, não se pode encontrar uma identidade plena entre os diferentes, entre ideia e natureza, pois a “manifestação” da ideia se dá no seu próprio seio como pensamento puro e não concretude singular, manifesta materialmente, que é a natureza.

Cabe-nos perguntar, portanto, qual é o estatuto da natureza nela mesma, se não como manifestação da ideia, como é possível de se compreender com o final da Lógica. Não se requer muito para encontrar a forma inicial com que Hegel a pensa: “A natureza mostrou-se como a idéia [*sic*] na forma do *ser-outro*. Visto que a *idéia* [*sic*] é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia [...], mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza” (HEGEL, 1997, § 247). Se a natureza como ser já está posta, aqui ela se assemelha muito à constituição do outro em relação ao algo na sua determinação qualitativa, pois o outro, como determinado a partir do si do algo que se opõe e se vê oposto, é na verdade não apenas outro dele, mas outro de si, neste caso, não só é o exterior à ideia, mas a si mesma. É assim que a natureza se constitui como contradição não-resolvida: “A natureza é divina *em si*, na idéia [*sic*]; mas, como é, não corresponde seu ser a seu conceito; é antes a *contradição não-resolvida*” (HEGEL, 1997, § 248). Está aí demarcada uma nova distinção desta com a ideia, que é justamente a resolução das contradições lógicas, porquanto a natureza não se resolve, por ela mesma, como contradição, mas apenas na própria ideia, é assim que “[...] a natureza não mostra no seu ser-aí nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *contingência*” (HEGEL, 1997, § 248), de maneira que, como no próprio adendo deste parágrafo da *Filosofia da Natureza*, não cabe à própria existência da natureza o conceito, pois ela é “[...] apenas interdependência. Ela é exterioridade em todos os sentidos, sendo tudo externo a tudo. As condições naturais só se fazem em relações a outras coisas externas a elas mesmas. Nesse sentido, a natureza não tem uma essência própria” (MENK, 2016, p. 137).

Em decorrência desta exterioridade da natureza para com a ideia e para consigo mesma, não lhe cabe o desenvolvimento como acontecido durante todo o percurso da Lógica: “A metamorfose acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento” (HEGEL, 1997, § 249), ou, como explicado por Tomás Menk: “Nesse sentido que a filosofia da natureza só o é enquanto o espírito se debruça sobre o natural.

Assim o conceito do natural sempre se desenvolve, mas o próprio natural não, ficando na ‘contradição não resolvida’” (MENK, 2016, p. 142). Esta falta de desenvolvimento no seio do natural novamente lhe faz diferente da ideia, quiçá até mesmo inferior, e a constitui, como Hegel mesmo coloca, como um sistema de degraus em que um indica o próximo, mas não de maneira imanente como acontece no desenvolvimento lógico¹⁵⁰.

Com tudo isso, à natureza cabe, no máximo, atingir a vida, isto é, a imediatidade da própria ideia: “O mais alto para onde a natureza impulsiona em seu ser-aí é a *vida*” (HEGEL, 1997, § 248), e na sua exterioridade, através de si mesma, não é capaz de realizar o retorno a si da ideia.

3. 6 Dos problemas desta relação entre ideia e natureza

Neste capítulo, vimos que a liberdade, surgida na substancialidade da essência, é o modo do conceito, isto é, daquilo que se basta a si. Este possui momentos próprios seus, a universalidade como abstração, a particularidade como determinação segundo aquela universalidade, e a singularidade como o determinado autorreferente; cada um destes momentos é, de maneira imanente, os outros, o que se põe através da divisão proporcionada pelo juízo, iniciando do mais básico numa afirmação em que um singular está subsumido a um universal, para realizar todos os três momentos nas relações silogísticas em que cada forma do silogismo expõe, progressivamente, a totalidade destes momentos em unidade e em cada um destes momentos. Esta é a subjetividade do conceito que, porém, como totalidade, é um existente e portanto também objetividade, compreendida de maneira imediata como relação mecânica entre existentes diferentes e indiferentes entre si, que não se juntam, mas na verdade possuem uma interdependência, de maneira que se unificam através do quimismo que dá fim à imediatidade do mecanismo e indica portanto a existência mediante o conceito, ou seja a realização de algo em consonância com seu fim, através do qual é o que é. Assim retorna ao conceito e portanto à sua subjetividade, mas em unidade e não oposição com a objetividade – o que o constitui como um passo além, como

¹⁵⁰ Certamente, não se trata aqui de denunciar Hegel como um anti-darwinista antes do proposto por Darwin (1809 – 1882). Seria minimamente anacrônico, e injusto, fazê-lo. Contudo, como no próprio adendo ao § 249 (1997), é aludida uma breve possibilidade de compreensão da evolução, e a proposição desta por Lamarck (1744 – 1829) aconteceu durante a vida de Hegel, que, claro, não lhe seria obrigatório aquiescer, mas demonstra que a evolução não era um tema com o qual Hegel não possuía nenhum contato; antes, não possuía nenhum acordo. Neste mesmo adendo, chega a pontuar que pensar através da emanação do mais perfeito ao mais imperfeito é preferível à evolução para a compreensão dos fenômenos naturais e suas transformações. Deixar clara a historicidade de um autor não deve servir para fazer vistas grossas a seus erros, mas pontuar seus limites, e que em nada diminuem a grandeza de seu trabalho.

ideia. Novamente, esta tem um primeiro momento imediato, como autorreferente existente, a vida, que por sua determinação se interioriza ulteriormente e se relaciona com a objetividade como outro imanente, através do conhecer teórico, do saber científico desta objetividade, e do conhecer prático, da atuação segundo o conceito nesta objetividade, que então configura a unidade da ideia absoluta como existente autorreferente que é também objetividade de si mesmo, existente para si. Assim, de certa maneira é como o ser, mas desenvolvido, sendo portanto a natureza que, efetivamente, é como exterioridade da ideia, pois esta se refere ao existente como pensamento puro, e também de si mesmo, a fazendo na verdade desigual à ideia, ainda que com ela se relacione de maneira a possibilitar o retorno a si.

Não é nosso objetivo ir além aqui; pontuaremos apenas que este retorno a si, como o é o próprio retorno a si da ideia ao ser, mas desenvolvido, é um retorno não à ideia como determinação lógica pura, mas como espírito, como reconciliação consigo do pensar que se vê como existir. Neste capítulo nos colocamos a investigar a relação da ideia com seu outro, mas nele muito menos do que nos demais capítulos utilizamos esta palavra, e muito menos nos remetemos a algo que se identifique como tal, isto pois “O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo” (HEGEL, 2012, § 161). O perpassar da *Doutrina do Ser* é a internalização do outro, mas como vimos dá um passo maior do que o devido na sua argumentação (TAYLOR, 2014), e da *Doutrina da Essência* é o ser si neste outro que lhe é imanente, mas que como vimos acaba por suprimir, e não suprasumir, a sua própria constituição enquanto tal alteridade. Deste modo, a *Doutrina do Conceito* está fundada nos problemas que buscamos fundamentar neste trabalho, e é a realização do lógico; eis por que tomamos este caminho.

Efetivamente, o caminho percorrido por Hegel possibilita que o conceito seja assim compreendido: “O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro” (HEGEL, 2012, § 161), esse outro do conceito, no desenvolvimento do próprio conceito que resulta na ideia, é a natureza, apenas um jogo e não um verdadeiro como o é o próprio conceito e a ideia. E ao vermos a inferioridade da natureza para com o si do conceito isso fica ainda mais claro: a alteridade da natureza, ela nela mesma na sua exterioridade, não condiz ao conceito, é a contradição não-resolvida, enquanto é algo quando é conceito de natureza,

quando é o incidir deste nela. O conceito é a liberdade, e esta relação que estabelece com seu extrínseco é exatamente a mesma que a da liberdade: é si no outro, mas num outro do qual foi suprimida sua alteridade efetiva, numa natureza que não é si mesma, mas para-outro.

Diogo Ferrer (2006) argumentará veementemente contra esta proposição, e de fato coloca como a realidade e a exterioridade específicas da natureza cabem nas determinações da própria lógica; perguntar-se-ia porém como adequar-se à lógica a falta de desenvolvimento própria da natureza e, mais uma vez, o fato de não se resolver como contradição por si mesma. O que cabe à lógica não é a natureza ela mesma, que é para Hegel altamente inferior, mas o que nela encontra-se em consonância com o lógico, a partir do próprio lógico – a partir de um movimento de ser si no outro extinguindo-lhe a alteridade. Não poderia ser diferente, pois este é o estatuto do movimento conceitual, lógico e livre; mas não responde nossas inquietações. O papel da natureza é bastante limitado, e parece-nos condizer mais com as ciências da natureza que a tentam explicitar do que à filosofia que busca a verdade.

E o que isso significa no todo de nossa investigação? No primeiro capítulo, mostramos que Hegel afirma o desenvolvimento como possível através da relação com algo exterior, e é o fundamento para sua crítica à metafísica eleática, considerada por ele um ensimesmado que não se desenvolve. No desenvolvimento da *Ciência da Lógica*, porém, logo no começo o outro, a exterioridade, é trazida ao seio do ser e posteriormente da essência livre, mas trazendo-lhe com a supressão do que lhe constitui como outro. Para Charles Taylor (2014) isso é um passo além do que o que a própria argumentação hegeliana permite. Mas mesmo assim é o que constitui da base do desenvolvimento do conceito como um jogo consigo mesmo em que no máximo se identifica com o outro, identificação, que vimos, não pode ser afirmada nem mesmo entre a subjetividade e a objetividade, nem entre lógica e natureza. Nossa questão inicial se mantém: como é possível, nestes moldes, o desenvolvimento? Hegel não recai na crítica que faz aos eleatas?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, diante de todas as suas falhas, tenta trazer à tona uma questão: como o si do conceito, da ideia, do ser, etc., do que é verdadeiro se desenvolve em relação apenas consigo mesmo? Ao longo do texto tentamos mostrar que, no longo do pensamento de Hegel, a exterioridade vai cada vez ficando mais alheia a esta verdade, sendo que, como dissemos no primeiro e terceiro capítulo, a crítica hegeliana à metafísica eleática, principalmente, mas também a de Jacobi, se dá exatamente pela ausência de relação com o seu exterior, impossibilitando-lhe abarcar no seu seio o desenvolvimento.

No capítulo 1, vimos que o desenvolvimento do ser-aí se dá através de si mesmo, numa internalização do outro nele a partir de seu próprio determinar-se; contudo, tentamos pontuar diversas vezes que este é um caminho tortuoso e que a argumentação de Hegel não nos convence neste movimento de “trazer” o outro para o seio do ser-em-si, e que ao fazê-lo, da maneira com que o faz, dando indícios que mesmo isso se dá a partir desse próprio ser-em-si, o outro fica relegado à uma esfera inferior. Isso também nos fez afirmar que, assim, ao ser-em-si colocar-se por si, não há espaço para a diferença, pois nada há aí que não seja ele mesmo, posto por suas próprias forças, e que assim a filosofia hegeliana acaba por se aproximar de algumas das quais crítica veementemente exatamente por não dar espaço à diferença, à novidade e ao desenvolvimento, e a própria Filosofia, para Hegel, é já este círculo fechado sobre si que apenas parece desenvolver-se no sujeito filosofante.

No capítulo 2, ao nos aprofundarmos nesta relação do que é si mesmo com seu outro, vimos que a efetivação da substância como totalidade nela mesma e de suas partes é o caminho para a liberdade. Isso se dá em determinações progressivas daquele si com o outro que já lhe é imanente, e portanto advém de uma conceptualização que não está acima de questionamentos, e é a própria base da liberdade, que já está portanto aludida no próprio momento anterior, isto é, de ser si no outro; contudo, naquela determinação relacional da substância que a constitui como totalidade nela e nas suas partes, o caminho é justamente a resolução de uma contradição absoluta em que a oposição que o outro confere é suprimida, e portanto é sua própria constituição como alteridade que é. Sendo assim, a Essência não é o bastante para dar vida efetiva à diferença através da identidade, pois seu objetivo é o reconciliar-se consigo desta identidade através da supressão, e não da suprassunção – pois a oposição do outro deve ser resolvida para que o si seja totalidade em si e nas suas partes. A liberdade então não nos possibilita pensar a ação que se põe

como diferente, pois o que busca fazer em fato é colocar a si mesmo no que é diferente, fazendo-lhe si e não o constituindo como tal.

No capítulo 3, buscamos investigar a relação da ideia absoluta com seu outro, a natureza, sendo a ideia absoluta o auge do desdobramento lógico-ontológico que Hegel se propõe com sua *Lógica*. A ideia, porém, é constituída através da totalidade do conceito como livre totalidade consigo, e vimos que isto se constitui através da identidade de si através do diferente e não numa efetivação deste. Ao passo que a natureza é compreendida como a exterioridade desta ideia absoluta, o que a configura como tal não lhe compete enquanto ideia, mas apenas o si que há nela, o conceito de natureza. Hegel chega mesmo a afirmar que o desenvolvimento, que é possível mediante a relação consigo de totalidade do conceito que se efetiva na ideia, não existe na natureza.

Através disso, como, portanto, encaramos o problema do desenvolvimento na filosofia hegeliana? Hegel é taxativo ao afirmá-lo como o modo de relação, ou melhor autorrelação do conceito como totalidade consigo de seus momentos, igualmente totalidades. Porém, no desenvolvimento lógico-ontológico de Hegel, esse si do conceito aparentemente teria perpassado no seu próprio desdobramento a internalização do outro, ao torná-lo imanente ao si oposto a ele, sendo-lhe nele. É exatamente aí que encontramos o problema: este não parece um movimento legítimo, tendo em vista que essa internalização ocorre justamente quando o si desvanece a alteridade do outro, ou o que o constitui como tal, e portanto o que é internalizado não é este outro, mas é si mesmo. Portanto, neste desenvolvimento do conceito em relação consigo, o que há é sempre si mesmo; é por isso que o conceito é como um jogo consigo, e a filosofia é um círculo sem começo nela mesmo.

Hegel acerta ao dizer que um desenvolvimento só acontece quando se está de frente a algo exterior e com ele estabelece uma relação, e para ele a metafísica da identidade peca justamente em não conseguir ter esta apreensão; mas o que nos parece, com o jogo consigo do conceito, é que nele, que é a verdade da *Lógica*, este outro tampouco está estabelecido, e portanto se configura como uma metafísica da identidade; não da identidade entre identidade e diferença, pois como vimos este seria o objetivo da Essência, mas não pode ser cumprido, pois a identidade que se estabelece aí é ao suprimir a diferença da diferença. Isto significa então que, segundo o próprio Hegel, sua filosofia não possui desenvolvimento? Parece-nos a afirmação que deve se seguir de toda a argumentação trabalhada nestas páginas.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Básica de Hegel

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

_____. *Ciencia de la Logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 1º Volume. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. 2º Volume. Tradução de José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. 1º Volume. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 1º Volume. 6ª Edição. Tradução de Paulo Menezes, Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. *Science de la logique*. Traduction de S. Jankélévitch. Paris: Editions Montaigne, 1947-1949.

_____. *Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Bibliografia complementar

BARBIERI, Greice Ane. O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica. *In Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n° 16. Sociedade Hegel Brasileira: 2012.

BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian. Determinações modais da efetividade na lógica da essência hegeliana, *In Dissertatio*, n° 44. Pelotas: UFPel, 2016.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BLUNDEN, Andy. *Foreword to Hegel's Logic*. S/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/foreword.pdf>. Acessado em: 16/12/17.

_____. *1841*. S/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/1841.htm>. Acessado em: 18/09/17.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DE SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

GONÇALVES, Márcia C. F. (Org.) *O pensamento puro ainda vive: 20 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

IBER, Christian. Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel. *In Revista Opinião Filosófica* v. 03, n° 02. Porto Alegre, 2012.

_____. Logos, physis e dialética em Heráclito de Éfeso. *In Philia & Filia*, n° 1. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

_____. *O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel*. Encontro Nacional sobre a Ciência da Lógica de Hegel. Porto Alegre, 2017.

FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel: A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4ª Edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KONDER, Leandro. *A Razão Quase Enlouquecida*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

LÉONARD, André. *Commentaire Littéral de la Logique de Hegel*. Paris: J. Vrin, 1974.

MENK, Tomás Farcic. *A Filosofia da Natureza em Hegel: Um Estudo da Relação entre o Lógico e o Natural no Contexto de um Idealismo Absoluto*. Tese de Doutorado – UFRGS, PPGFil. Porto Alegre: 2016.

_____. O que Hegel entende por ciência?, *In Anais da XI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*. Rio Grande do Sul: EdiPUCRS, 2013.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MÜLLER, Marcos Lutz. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade, *In Analytica. v. 1, n° 1*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

NICOLAU, Marcos Fabio Alexandre. A Ciência da Lógica no Sistema Hegeliano, *In Kínesis, n° 03*. Marília: UNESP, 2010.

_____. A Dialética do Começo na Ciência da Lógica de Hegel: o Ser-aí (Dasein) como Resultado da Dialética Ser-nada-devir, *in Argumentos – Revista de Filosofia, n° 04*. Ceará: UFC, 2010.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. A lógica como ciência do lógos: desafios à ciência. *In Dissertatio, n° 43*. Pelotas: UFPel, 2016.

OPIELA, Stanislas. *Le Réel dans la Logique de Hegel: Développement et Auto-Détermination*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1983.

ORSINI, Federico. A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

ROSENFELD, Denis Lerrer. A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira, *In Ágora Filosofia, n° 1*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.